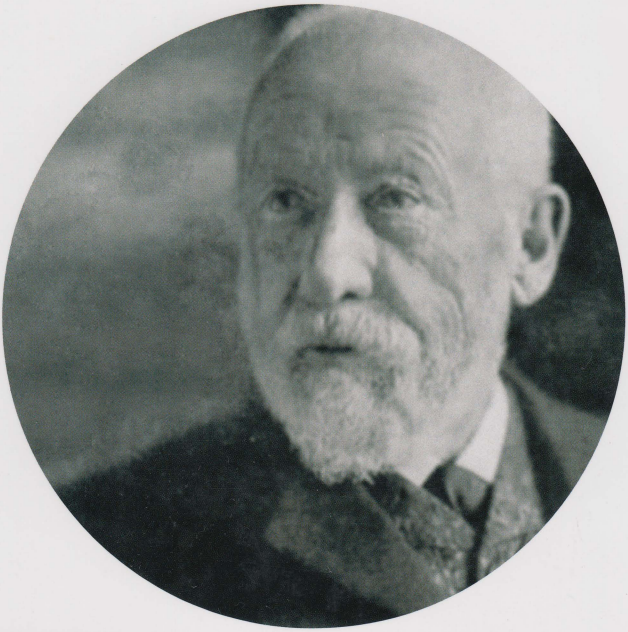
WILHELM DILTHEY

INTRODUZIONE ALLE SCIENZE DELLO SPIRITO

A cura di Giovanni Battista Demarta

Testo tedesco a fronte



BOMPIANI
IL PENSIERO OCCIDENTALE

WILHELM DILTHEY
INTRODUZIONE ALLE SCIENZE DELLO SPIRITO

"Il pensiero di un piano unitario nel corso storico del mondo muta nella misura in cui, nel XVIII secolo, viene mantenuto ma staccato dalle salde premesse del sistema teologico: da quella realtà massiccia che era, diviene un gioco metafisico di ombre. D'ora in poi, dall'oscurità di un inizio ignoto entrano in scena i processi enigmaticamente intricati del corso storico del mondo, per perdersi in avanti nella stessa oscurità. A che serve questa faticosa ascesa dell'umanità? A che serve la povertà nel mondo? A che serve la limitazione del progredire a una minoranza? Dal punto di vista di Agostino tutto ciò è ben concepibile, dal punto di vista del XVIII secolo è tutto un enigma per la cui soluzione manca ogni chiaro punto di appoggio."

Il capolavoro di Wilhelm Dilthey (1833-1911), che presentiamo in una nuova edizione riveduta dopo una lunga assenza dalle librerie, è un anello della catena di feconde opere incompiute di cui è costellato il pensiero tedesco contemporaneo. Professore di filosofia a Breslavia e poi a Berlino, figura incomparabile di erudito di stampo liberale e calvinista, prolifico storico dello spirito e saggista, egli deve la sua fortuna filosofica, del tutto postuma e dispiegatasi nel Novecento, al progetto mai abbandonato di offrire una fondazione autonoma alle scienze dello spirito per veicolare a suo modo, in un'epoca segnata dal positivismo naturalistico dopo la grande sintesi idealistica hegeliana, il lascito dell'età romanticaper la comprensione del mondo storico e sociale.Ma al presente "Volume I", articolato in due librie dal carattere propedeutico, non è mai seguito il "Volume II", che avrebbe dovuto esporre la vera e propria fondazione teoretico-conoscitiva dellescienze dello spirito completando il progetto complessivo, che traspare solo da sempre nuove dichiarazioni d'intenti e dagli scritti più tardi. Sul cammino verso la ricostruzione di questo progetto teorico, che emerge da un'attività esteriormente rapsodica, continuano a ricondurrei due libri accolti nel presente volume: il primo è sulla condizione coeva delle scienze umane; il secondo ci offre, dopo le lezioni di storia della filosofia di Hegel e precedendo quello di Heidegger, un itinerario nella storia della metafisica come epoca dello spirito europeo, nutrendosi di una cesura nell'esperienza della storicità rispetto alle costruzioni speculative di ogni filosofia della storia. È quella cesura che occorre focalizzare per comprendere molti degli esiti del pensiero contemporaneo, in sospeso tra la fine della filosofia asserita da Heidegger e la sopravvivenza epigonale della pratica filosofica.

L'edizione costituisce un'attenta revisione della traduzione di Gian Antonio De Toni, apparsa nel 1974 presso La Nuova Italia, e le affianca il testo tedesco a fronte, basato con una fedeltà pari alla riproduzione fotostatica sul vol. I delle *Ges. Schriften*, rispetto al quale sono offerti nuovi indici appositamente compilati. Questo volume segue idealmente e cronologicamente l'edizione del 2006, sempre nella presente collana e a cura di Francesco Donadio, di *Tutti gli scritti* di Paul Yorck von Wartenburg, l'interlocutore privilegiato di Dilthey a cui è dedicata la presente opera.

Giovanni Battista Demarta, impegnato nella sua ricerca attuale all'Università di Friburgo, negli ultimi lavori come *Das Ereignis des Anfangs* e *Del pensiero oltre la filosofia*, in prep., sta sviluppando anche nel confronto con la controversa sintesi ermeneutica di eredità quali quelle di Dilthey, Heidegger e Gadamer, di cui ha già curato diverse edizioni per la collana *Il Pensiero Occidentale*, un percorso autonomo sull'altro inizio del pensiero nelle sue implicazioni teoriche e pratico-sociali.

RCS Libri
ISBN 978-88-452-5894-7
www.bompiani.eu
€ 31,00

BOMPIANI
IL PENSIERO OCCIDENTALE

direttore
GIOVANNI REALE

segretari:
Vincenzo Cicero
Giuseppe Girgenti
Roberto Radice

WILHELM DILTHEY
INTRODUZIONE ALLE SCIENZE DELLO SPIRITO

TENTATIVO DI FONDAZIONE
PER LO STUDIO DELLA SOCIETÀ
E DELLA STORIA

VOLUME I

Testo tedesco a fronte

Introduzione e apparati di Giovanni Battista Demarta

Traduzione di Gian Antonio De Toni
riveduta da Giovanni Battista Demarta

BOMPIANI
IL PENSIERO OCCIDENTALE

Titolo originale:
Gesammelte Schriften Band I -
Einleitung in die Geisteswissenschaften
© 1990, 1959 B.G. Teubner Verlagsgesellschaft, Stuttgart

ISBN 978-88-452-5894-7

© 2007 R.C.S. Libri S.p.A., Milano
I edizione Bompiani
Il Pensiero Occidentale giugno 2007

CREATIVE COMMONS

INTRODUZIONE ALLA NUOVA EDIZIONE ITALIANA

Destini della coscienza storica
Verso un bilancio sulla recezione di Dilthey nel Novecento

di
Giovanni Battista Demarta

Il capolavoro di Wilhelm Dilthey che presentiamo in questa collana sul pensiero occidentale, e che risulta da lungo tempo assente dalle librerie, rientra a pieno titolo nella serie di celebri opere incompiute di cui è costellata la filosofia tedesca dopo l'impresa sistematica di Hegel.

Limitandosi alle sue figure principali la cui data di nascita non varca ancora la soglia del Novecento, si può iniziare a inanellare in una catena di fecondissimi fallimenti esteriori *Il capitale* di Marx, il cui primo e unico volume pubblicato dall'autore è uscito nel 1867, anno in cui Dilthey invia alle stampe i primi dieci sedicesimi del *Leben Schleiermachers*[1], mentre gli altri due volumi sono apparsi postumi per mano di Engels. Del grande *Hauptwerk* finale progettato da Nietzsche, che nel corso dell'anno, il 1883, in cui Dilthey pubblica il presente "Volume I"[2] traendolo dal piano più ampio di fondazione delle scienze dello spirito, è impegnato a scrivere la seconda parte dello *Zarathustra* e a preparare la terza, non sono rimasti che i frammenti riuniti

[1] Wilhelm Dilthey, *Leben Schleiermachers*, Bd. 1 (Erstes Buch), Reimer, Berlin 1867. Il secondo libro del primo volume dedicato alla biografia schleiermacheriana esce come noto sempre presso Reimer nel 1870, e questo volume nel suo complesso è stato ripubblicato un secolo dopo, a cura di M. Redeker, come vol. XIII delle *Gesammelte Schriften*. Quattro anni prima, nel 1966, lo stesso curatore ha pubblicato, come vol. XIV di questa edizione degli scritti, il secondo volume inedito della monumentale impresa biografica. – I volumi delle *Gesammelte Schriften*, per il cui piano si rimanda alla Sez. I.1 della "Bibliografia", vengono citati tramite la sigla "GS", seguita dal numero del singolo volume.

[2] L'indicazione "Volume I" (*Erster Band*) che nel 1922 compare ancora, in aggiunta al sottotitolo, sul frontespizio del volume inaugurale (GS I) dell'edizione degli scritti (sebbene in ordine cronologico sia uscito per primo, nel 1914, GS II), che costituisce la ristampa immutata del testo apparso nel 1883 presso Teubner, non si riferisce al numero di questo stesso volume inaugurale ma a quella che è rimasta l'unica parte pubblicata dell'opera.

dai primi editori sotto il titolo di *La volontà di potenza*, ossia l'inerte simulacro di una sintesi cercata e avvertita ancora come necessaria, ma il cui tentativo fattuale subisce uno scacco tutto da decifrare rispetto alla portata dell'ambizione progettuale. In Nietzsche questo scacco a livello dell'opera "finale" si salda poi, per usare parole di Heidegger, con il carattere esteriormente e significativamente "infranto" della sua esistenza come di quelle, lo osserva sempre quest'ultimo a ragion veduta chiudendosi in un colloquio esclusivo e virtuale con esse[3], che hanno subito più che creato il destino di una meditazione sulla storia e sulle sorti dell'Occidente al di fuori di una gabbia sistematica come quella hegeliana. Lo stesso Husserl, che nel famoso saggio del 1911 affila le armi contro Dilthey in nome di una filosofia sistematica come scienza rigorosa[4], "canonizzando" gli stilemi dell'accusa di relativismo che seguirà e perseguiterà il cammino dell'eredità di Dilthey e dello "storicismo"[5] contemporaneo nel corso del Novecento filosofico, non è riu-

[3] Cfr. Martin Heidegger, *Domande fondamentali della filosofia. Selezione di «problemi» della «logica»*, vol. 45 della *Gesamtausgabe* (citata tramite la sigla "HGA", seguita dal numero del volume), trad. it. di U. M. Ugazio, Mursia, Milano 1988, p. 153.

[4] Edmund Husserl, *La filosofia come scienza rigorosa*, trad. it. di G. Sinigaglia, prefaz. di G. Semerari, Laterza, Roma-Bari 1994, in part. ovviamente la seconda parte su "Storicismo e filosofia della «Weltanschauung»", pp. 71-106.

[5] Com'è stato sottolineato più volte, il concetto di "storicismo", che nel saggio del 1911 Husserl impiega nel senso polemico-negativo poi divenuto consueto ma che sul piano dell'uso linguistico fa il suo esordio in Novalis, ha assunto nel corso del XX secolo una valenza indeterminata e plastica – al pari per molti aspetti di quello di "ermeneutica" – che lo ha reso veicolo di una *vulgata* assimilante una pluralità di orientamenti palesemente antitetici. L'antitesi decisiva che, a costo di rasentare l'ovvietà in questa sede introduttiva, va ribadita nel tentativo di focalizzare nuovamente il nucleo teorico che scaturisce dall'esperienza della storicità così come si configura in Dilthey, e che qualifica il sorgere della "coscienza storica" da lui tematizzata e difesa, è quella tra uno "storicismo" che da tale esperienza lascia emergere come conseguenza cruciale, così come ne è già testimonianza questo volume I dell'*Introduzione*, il congedo da ogni forma di "storicismo assoluto", se con l'espressione s'intende ogni costruzione speculativa di una filosofia della storia che inquadri con pretese di cogenza il processo storico stesso in un senso assoluto e finalistico. – Nell'ambito della scuola napoletana dello storicismo italiano contemporaneo, che annovera esponenti come Piovani, Tessitore e Cacciatore, l'antitesi viene espressa dalla formulazione di un "neo-storicismo" critico-problematico richiamantesi alla tradizione kantiana e rivolto, contro lo storicismo assoluto di matrice hegeliana (e marxista), a questa cesura individuata nella seconda metà dell'Ottocento nell'opera dello stesso Dilthey. Della vasta letteratura di tali esponenti mi limito a richiamare le voci recenti di Giuseppe Cacciatore, *Storicismo*, in Nicola Abbagnano, *Dizionario di Filosofia*, UTET, Torino 1998[3], pp. 1051-53, e *Historismus*, in *Enzyklopädie Philosophie*, hrsg. v. H. G. Sandkühler, Meiner, Hamburg 1999, pp. 551-56, e il suo *Storicismo problematico e metodo critico*, Napoli 1993. Tra i compendi sullo storicismo, cfr. Fulvio Tessitore, *Introduzione a Lo storicismo*, Laterza, Roma-Bari 1991; *Lo storicismo e la sua storia. Temi, problemi, prospettive*, a cura di G. Cacciatore e altri, Guerini, Milano 1997; più datata è la classica antologia *Lo storicismo contemporaneo*, a cura di di Pietro Rossi, UTET, Torino 1977.

scito a non far calare in proporzioni variabili l'ombra dell'incompiutezza su sue opere capitali quali la *Filosofia dell'aritmetica* del 1891 o le *Idee* del 1913, per non parlare della *Crisi delle scienze europee*. Ma nell'alveo della sua fenomenologia delle essenze, instancabilmente rivolta a neutralizzare come contaminazioni antropologico-psicologistiche molte delle aspirazioni della filosofia della vita che si coalizzava intorno a figure così agli antipodi come quelle di Nietzsche e di Dilthey, l'anestetico contro i postumi dei naufragi storici patiti dalle formazioni dello spirito era ed è offerto dalle intangibili sfere ideali di validità verso cui l'umanità europea, di cui egli ha preteso di circoscrivere e diagnosticare la crisi, non dovrebbe cessare di tendere teleologicamente secondo la nota prognosi. Un anestetico che non ha avuto effetto, e non poteva averne, su chi, come Heidegger, ha poi ripreso più di ogni altro e ha cercato di sondare quelle aspirazioni una volta che sono state filtrate e radicalizzate dalla lacerante cesura della Prima Guerra Mondiale, e che ha rivelato pubblicamente il parricidio filosofico già consumato nei confronti di Husserl, il quale lo vedeva ancora spiccare nella scuola fenomenologica come suo naturale successore, proprio con un altro trattato che chiude come un ultimo anello la nostra catena selettiva di manoscritti incompiuti nel pensiero tedesco contemporaneo.

Dopo la proscrizione husserliana a ridosso della morte di Dilthey, *Essere e tempo* di Heidegger, la cui "Prima metà" è uscita nel 1927, rappresenta come noto – e siamo al passaggio obbligato di ogni presentazione che concerna il pensatore renano – anche l'atto inaugurale, con annessa un'ipoteca che resta sempre da vagliare, della fortuna filosofica di Dilthey nel Novecento. Contrariamente al vol. I delle *Gesammelte Schriften*, però, il vol. 2 della *Gesamtausgabe* heideggeriana non reca più nel frontespizio l'indicazione ("Prima metà") che ne rammenta l'incompiutezza, avendola Heidegger già rimossa in precedenza per la settima edizione del 1953 presso Niemeyer[6]. Sul versante diltheyano il progetto di una fondazione filosofica delle scienze dello spirito, rivolto a sancirne il loro statuto autonomo, è rimasto fedele, nonostante tutte le varianti che avrebbero pur imposto degli aggiornamenti, all'intento di accorpare nel suo compimento definitivo, come una base di partenza consolidata, i due primi libri in cui il volume I pubblicato si articola[7], sicché non appare categorica o superata l'affermazione fatta nel

[6] Cfr. Martin Heidegger, *Essere e tempo* (HGA 2), trad. it. (con testo a fronte) a cura di A. Marini, Mondadori, Milano 2006, p. 7.

[7] Ne è testimone in modo inequivocabile lo stesso Dilthey in apertura dell'abbozzo di prefazione che rientra tra i manoscritti risalenti agli anni 1904-1906, quando aveva acconsentito all'idea di una nuova edizione del presente "Volume I": egli sostiene infatti qui di aver acconsentito al desiderio dell'editore di farne uscire una seconda edizione

1922 dal curatore Bernhard Groethuysen nel licenziare la nuova edizione della *Einleitung* come vol. I delle *Gesammelte Schriften*, secondo cui tutto il lavoro successivo di Dilthey «in definitiva mirò a far seguire il secondo al primo volume»[8] . La pur tardiva rimozione dell'indicazione "Prima metà" da parte di Heidegger, per completare questo parallelismo suggestivo dagli esiti antitetici, ribadisce invece l'intento opposto. Dopo il subitaneo abbandono dell'impostazione ontologico-fondamentale alla fine degli anni '20, proprio mentre quella "prima metà" stava già ottenendo una vasta risonanza, Heidegger ha deliberato già in un ristretto numero di anni di non far più seguire la "seconda metà", sebbene di quest'ultima, come nel caso del "Volume II" di Dilthey, esistesse già al tempo della pubblicazione della prima un manoscritto in bella copia. Al frammento di *Essere e tempo* non è più seguito un altro trattato che potesse competere con la sua architettonica[9], e i manoscritti inediti che compongono il suo lascito, raccolto sotto il motto "cammini, non opere!", rivelano una frammentarietà stilistica sintomatica del modo di assumere i compiti a venire del pensiero in un'epoca di passaggio, suggellata dalla risolutezza con cui, nei *Beiträge zur Philosophie*, viene proclamato che *die Zeit der "Systeme" ist vorbei*[10]. Un'asserzione, questa, che unita al motto di cui sopra pare rispondere all'enigmatica quanto affascinante serie di opere incompiute (in cui rientra la sua stessa "Prima metà" di *Essere e tempo*) che abbiamo richiamato, respingendo come vano e difforme dall'essenza e dalla motilità del pensiero ogni tentativo d'irrigidirsi, una volta compreso ciò che ci separa irreversibilmente da un'impresa sistematica come quella di Hegel, nella progettazione di "opere" organiche e dalla struttura

«ancor prima che possa apparirne il seguito». Cfr. *infra*, p. 815.

[8] Bernhard Groethuysen, *Vorwort des Herausgebers*, in GS I, p. V; la trad. it. in Wilhelm Dilthey, *Introduzione alle scienze dello spirito*, present. e trad. di G. A. De Toni, La Nuova Italia, Firenze 1974, pp. V-VI. Nel suo *Vorbericht* a GS VII, p. V, Groethuysen rivela il fatto che ancora nel 1907, a quattro anni dalla morte, Dilthey gli avesse proposto di pubblicare insieme a lui «il secondo volume rielaborato» della *Einleitung*. Parallelamente a ciò, Dilthey ha nutrito fino all'ultimo la speranza, con l'ausilio di Eduard Spranger, anche il secondo volume della biografia schleiermacheriana, come sottolinea Frithjof Rodi, *La ricostruzione del sistema della "Introduzione alle scienze dello spirito"*, in *Dilthey e il pensiero del Novecento*, a cura di F. Bianco, Angeli, Milano 1988², p. 173.

[9] Nell'ottava edizione del 1957, Heidegger integra ulteriormente le parole con cui motiva la scomparsa dell'indicazione "Prima metà" dal frontespizio del trattato incompiuto, ribadendo ancora una volta che l'abbandono a se stessa di questa prima metà non significa assolutamente il ripudio del cammino tracciato attraverso l'analitica ontologico-esistenziale. «Dopo un quarto di secolo non è stato più possibile aggiungervi la seconda metà senza rifare la prima. Questa costituisce però ancora oggi un percorso necessario, se la domanda circa l'essere deve muovere il nostro esserci». Martin Heidegger, *Essere e tempo*, op. cit., p. 7.

[10] Cfr. Martin Heidegger, *Beiträge zur Philosophie*, HGA 65, p. 5; l'uscita della trad.

preventivamente conchiusa, come la gabbia teoretica nella quale lo stesso Dilthey sarebbe rimasto alla fine prigioniero di se stesso. Nonostante ciò, anche se sicuramente senza l'intenzione di venir meno alla precedente quanto solenne proclamazione sul tempo dei "sistemi", anche il tardo Heidegger ha cercato, come l'ultimo Nietzsche, di stendere un nuovo manoscritto di sintesi che aggiornasse quelli risalenti agli anni '30 e '40, ma anche questo tentativo, nemmeno a dirlo, è naufragato, e proprio la raccolta dei corsi e degli scritti su Nietzsche del 1961 è la testimonianza e il surrogato in chiave retrospettiva di una rassegnata rinuncia.

Eppure il tratto dominante con cui Dilthey apparve ai suoi contemporanei anche in virtù dell'instancabile quanto rapsodica attività storiografica, rilevante non solo dal punto di vista dei contenuti ma anche da quello metodico, è stato proprio quello di una "sistematica asistematicità", di una rapsodicità non sopportata come limite individuale invalicabile, ma difesa attivamente proprio con la consapevolezza più o meno elaborata di quella incessante motilità del pensiero riassunta dal motto heideggeriano. Ciò non è bastato a evitare che la vera e propria fama filosofica, ossia il riconoscimento di un progetto teorico dietro gli esiti copiosi quanto slegati di quell'inquieta rapsodicità, fosse del tutto postuma[11], anche e soprattutto grazie agli apporti decisivi dell'edizione delle *Gesammelte Schriften* rispetto a quanto Dilthey aveva pubblicato in vita. Dopo quasi un secolo e fasi alterne, dettate anche dalla precarietà materiale di alcuni periodi storici tristemente noti, questa edizione avviata dagli allievi diretti e proseguita via via dalle nuove generazioni della scuola diltheyana è giunta di fatto al suo compimento, visto che gli ultimi quattro volumi ancora in preparazione riguardano solo le lettere, i documenti e gli indici[12]. L'apporto del-

it. di questo manoscritto, il più rilevante tra i manoscritti inediti uscito in tedesco nel 1989 ma redatto come noto tra il 1936 e il 1938, è stata annunciata in via definitiva durante la chiusura della presente edizione. Di questo gruppo di manoscritti fa parte anche *Über den Anfang* (1941), HGA 70, accolto in edizione italiana nella presente collana, a cui si rimanda in merito alla frammentarietà stilistica: Martin Heidegger, *Sul principio*, a cura di G. B. Demarta, Bompiani, Milano 2006.

[11] Un dato di fatto da cui non può non partire qualsiasi ricognizione nella storia della critica di Dilthey, come fa puntualmente Franco Bianco nella sua *Introduzione a Dilthey*, Laterza, Roma-Bari 2001 (nuova ediz. aggiornata), p. 175. Bollnow aveva a suo tempo messo in rilievo come l'influsso di Dilthey sul Novecento fosse legato in un modo più radicale che per ogni altro pensatore proprio all'edizione postuma degli scritti a cui lui stesso ha partecipato. Cfr. Otto Friedrich Bollnow, *Festrede zu Wilhelm Diltheys 150. Geburtstag*, in «Dilthey-Jahrbuch für Philosophie und Geschichte der Geisteswissenschaften» [a seguire: «Dilthey-Jahrbuch»], 2 (1984), pp. 28-50, in part. 29-30.

[12] Per la rassegna completa del contenuto dei volumi dell'edizione si rimanda sempre alla Sez. I.1 della "Bibliografia".

l'edizione non poteva non essere rilevante in quanto, proprio in virtù dell'impulso incessante a rimettere in questione le posizioni raggiunte, e a monte di questo impulso la consapevolezza latente e lacerante di un divario incolmabile tra quanto raggiunto e la portata dell'aspirazione progettuale, Dilthey non solo ha pubblicato pochi "scritti filosofici", e in epoca più tarda rispetto a questo primo volume dell'*Introduzione*, ma ha lasciato puntualmente incompiute entrambe le opere che avrebbero dovuto esplicitare il nucleo del suo pensiero. La storia del suo percorso sotto il profilo testuale è infatti notoriamente segnata dall'intrecciarsi del progetto di un'introduzione alle scienze dello spirito con quello della monumentale biografia schleiermacheriana, anzi dallo scaturire del primo progetto dalla necessità di discutere le «questioni ultime della filosofia» che è emersa proprio nel corso della presentazione e della critica del "sistema" di Schleiermacher[13]. Un intreccio progettuale indissolubile che si è trasformato, negli anni successivi, in un groviglio dal quale Dilthey non è riuscito più a districarsi positivamente per la conclusione di nessuna delle due opere principali. Sono dunque due gli incompiuti con cui egli entra nella catena di simulacri scritturali abbozzata in partenza, e la peculiare inconcludenza scaturente dall'irrequietezza che lo stesso Husserl gli ha rimproverato come un'incapacità, ma che Heidegger ha riconosciuto invece come una cifra essenziale e positiva dinanzi ai compiti aperti del pensiero occidentale, strapperebbe probabilmente, resta da definire se a torto o a ragione, un sorriso di forte soddisfazione agli autori di grandi costruzioni sistematiche, come Hegel o come lo stesso Kant di cui Dilthey aspirava a correggere lo «spirito astorico»[14], dinanzi ai magri risultati di tentativi apparentemente epigonali di emulazione od oltrepassamento.

Come ammette il Nietzsche della *Seconda inattuale*, pubblicata nove anni prima di questa *Introduzione alle scienze dello spirito* ed evocata sempre (non senza un margine di approssimazione che rimane, anche qui, ancora da definire) come il controcanto stridente alla "malattia storica", all'inclinazione e ossessione "storicistica" della filosofia tedesca contemporanea, perennemente e irrimediabilmente «annegata nella storia»[15], molto spesso la vendetta suprema di un pensatore per

[13] Cfr. la notissima chiusa della "Prefazione" all'opera, *infra*, p. LXV.

[14] Si veda *infra*, p. 611.

[15] Hans-Georg Gadamer, *Pensare con il linguaggio* (1990), in Id., *Ermeneutica. Uno sguardo retrospettivo* (vol. 10 *dei Gesammelte Werke*), a cura di G. B. Demarta, Bompiani (Collana "Il Pensiero Occidentale"), Milano 2006, p. 689. Ritornando in altri saggi accolti nel volume sulla «disposizione istorica» (*historische Einstellung*), *ibidem*, p. 625, della filosofia tedesca, Gadamer sottolinea come lo storicismo della filosofia tedesca fino al giorno d'oggi accomuni e leghi i suoi difensori come anche i suoi stessi avversari. Cfr. *ibidem*, p. 609.

gli sforzi, spesso vani, connessi alla possibile articolazione del sentimento di fondo che lascia intravedere possibilità inedite consiste per lui, volente o nolente, nell'abbandonare tale sentimento al pubblico[16]. Nel caso di Dilthey, gli sforzi incessanti per completare il progetto di fondazione filosofica delle scienze dello spirito con l'agognato "Volume II" testimoniano ovviamente dell'assenza di una simile volontà vendicativa, ma è palese che l'invalicato sentimento d'irrequietezza asistematica abbia avuto delle ripercussioni per la scuola diltheyana quanto all'esibizione del nucleo teorico del maestro connessa alla prosecuzione dell'edizione degli scritti. Il compito principale che ha impegnato infatti questa scuola nell'enucleare e promuovere lungo i decenni l'eredità teorica di Dilthey è stato infatti essenzialmente e inevitabilmente, in particolare nei confronti delle due opere incompiute che lo avrebbero dovuto rispecchiare in maniera simmetrica, "ricostruttivo". Tuttavia, se la biografia di Schleiermacher ha ottenuto una sua forma di completamento postumo nel 1966 con il vol. XIV degli scritti, a cui ha fatto seguito nel 1970 la ripubblicazione del primo volume come vol. XIII dell'edizione, in merito all'*Introduzione alle scienze dello spirito* non è stato né possibile né opportuno ricavare dal lascito qualcosa di assimilabile al "Volume II" mancante. In sua vece sono stati resi disponibili, rispettivamente nel volume XVIII del 1977 e nel volume XIX del 1982, abbozzi e lavori preparatori in merito non solo al "Volume I" qui riproposto, ma anche allo stesso "Volume II"[17], che consentono nel complesso d'incastonare ulteriori tasselli parziali entro la cornice del quadro progettuale della fondazione via via riarticolato e riannunciato.

Costituirebbe una variante dell'atteggiamento di vendetta appena denunciato in riferimento a Nietzsche la volontà d'infliggere in sede introduttiva, in particolare al lettore non specialista che si accosta a questo classico della filosofia contemporanea, un sunto anche solo approssimativo della ricostruzione del progetto filosofico di fondazione delle scienze dello spirito che è divenuta possibile solo in epoca recente grazie alla pubblicazione di questi inediti. Un sunto che di per sé richiede veri e propri contributi monografici, i quali, laddove siano già stati pro-

[16] Cfr. Friedrich Nietzsche, *Sull'utilità e il danno della storia per la vita* (1874), in Id., *Opere*, vol. III, t. I, Adelphi, Milano 1982³, p. 259.

[17] Si pensi in primo luogo al *Gesamtplan des zweiten Bandes der Einleitung in die Geisteswissenschaften drittes bis sechtes Buch*, noto come *Berliner Entwurf* e risalente all'incirca al 1893, un decennio dopo la pubblicazione del "Volume I". Ma la ricostruzione del progetto complessivo di fondazione si snoda attraverso altre tappe testuali ormai divenute canoniche, a partire dall'*Abhandlung* del 1875, passando per la *Breslauer Ausarbeitung* (configurata già nel 1880) e il citato *Berliner Entwurf* del 1893 per giungere fino agli scritti tardi sulla fondazione delle scienze dello spirito.

dotti, sono peraltro noti allo specialista[18]. Nel suo complesso, la ricostruzione del "sistema" diltheyano d'introduzione alle scienze dello spirito, portata a termine solo negli ultimi due decenni dalla generazione attuale della sua scuola in seguito alla pubblicazione degli inediti decisivi, consente di articolare in modo soddisfacente l'impianto progettuale che avrebbe dovuto governare il completamento della presente opera. Espresso in sintesi, ai primi due libri pubblicati nel 1883 come "Volume I" sarebbe dovuto seguire, in apertura del "Volume II", un terzo libro destinato a proseguire la "fenomenologia della metafisica" del secondo libro con incursioni più ampie nel pensiero moderno, come confermano gli scritti raccolti nel 1914 come vol. II dell'edizione. L'ulteriore articolazione del "Volume II" sarebbe consistita in altri tre libri[19], questa volta propriamente dedicati alla fondazione delle scienze dello spirito sotto il profilo teoretico-conoscitivo, logico e metodologico, che sono stati abbozzati nel vol. XIX dell'edizione sulla base dei materiali degli anni Ottanta[20]. Il quarto libro avrebbe dovuto porre al centro l'autocoscienza teoretico-conoscitiva e il principio di fenomenalità (o fenomenicità). Il quinto sarebbe partito dalla base di una teoria della percezione per sviluppare una dottrina delle operazioni logiche elementari, in cui il ruolo cardinale nell'espressione delle esperienze vitali sarebbe toccato alla dottrina delle categorie. Infine, il sesto avrebbe ripreso gli spunti, disseminati nel primo, sui "sistemi di cultura" e sulla "organizzazione esterna della società", facendoli sfociare in un'analisi complessiva e conclusiva della società e della storia, al cui studio è rivolto il «tentativo di fondazione» annunciato nel sottotitolo dell'opera.

[18] Tra di essi va menzionato comunque e in primo luogo quello di Hans-Ulrich Lessing, *Die Idee einer Kritik der historischen Vernunft. Wilhelm Diltheys erkenntnistheoretisch-logisch-methodologische Grundlegung der Geisteswissenschaften*, Alber, Freiburg-München 1984, che affronta sistematicamente per la prima volta gli inediti relativi al "Volume II" revocando l'atteggiamento interpretativo dominante, che si rivolgeva esclusivamente agli scritti più tardi alla ricerca di un abbozzo di conclusione del tentativo di fondazione delle scienze dello spirito.

[19] Con l'aggiunta di un libro, dunque, rispetto al piano del "Volume II" brevemente accennato nella "Prefazione" al presente "Volume I", *infra*, p. LXIII: «Il secondo volume seguirà anzitutto il decorso storico nello stadio delle scienze particolari e della teoria della conoscenza, per esporre e valutare i lavori teoretico-conoscitivi fino a oggi (Libro III). Esso tenterà poi una propria fondazione teoretico-conoscitiva delle scienze dello spirito (Libro IV e Libro V)».

[20] Un compendio originale nella nostra lingua di alcuni testi tratti dai materiali sulla fondazione delle scienze dello spirito che rientrano nell'orbita del "Volume II" mai apparso, e che sono stati pubblicati in ted. nei voll. XVIII e XIX dell'edizione diltheyana, uniti ad altri testi chiave presenti per es. nel vol. V, è offerto dal volume Wilhelm Dilthey, *Per la fondazione delle scienze dello spirito. Scritti editi e inediti (1860-1896)*, a cura di A. Marini, Angeli, Milano 1985, 2003^2.

A prescindere da ogni possibile discussione sull'opportunità (filosofica più che filologica) di simili imprese rivolte a sopperire alla frammentarietà di sintesi di pensiero lasciate in eredità, lo sforzo di ricostruzione del «sistema»[21] di Dilthey, connesso al travagliato e prolungato compimento dell'edizione degli scritti e ricaduto sulle spalle di più generazioni di allievi sulla scorta della peculiare inconcludenza del loro maestro, ha prodotto dei risultati che hanno inaugurato una nuova epoca all'interno della critica diltheyana in senso stretto e che, nell'intento di evidenziare e preservare pur nella rapsodicità del decorso esteriore l'unità di un'opera complessa dalle distorsioni o dall'oblio legati alla sua volgarizzazione dominante, hanno anche chiamato in causa gli esiti della precedente recezione novecentesca nei suoi snodi fondamentali in nome della necessità di una "rilettura" di Dilthey. Il bisogno di sollecitare un bilancio di tale recezione, evocato dal titolo di queste considerazioni introduttive, ha rappresentato inevitabilmente la ripercussione immediata della pubblicazione di inediti decisivi per il compito ricostruttivo, peraltro concomitante con la duplice celebrazione per il 100° anniversario della pubblicazione del "Volume I", che presentiamo ora nella nuova edizione italiana riveduta, e per il 150° anniversario della nascita del suo autore[22]. Evocare dopo un ulteriore quarto di secolo la necessità di avviarsi "verso" questo bilancio, che è stata sollecitato in primo luogo dagli interpreti più "interni" all'eredità di Dilthey, non implica affatto la sottovalutazione degli esiti più propriamente legati alla critica e alla letteratura diltheyana, nella quale sono state tratte le debite conseguenze in merito alla revisione di paradigmi interpretativi consolidati (come quella che ha condotto alla rivalutazione del periodo "medio") e all'individuazione più analitica delle cesure che

[21] Nonostante la dichiarata avversione per ogni forma di pensiero sistematico e il ripudio della necessità di dare una formulazione ed esposizione definitiva della propria opera, è lo stesso Dilthey, come più volte ribadito, a parlare di un proprio "sistema" e a fornirne, nel 1896/97, una visione d'insieme. Cfr. Wilhelm Dilthey, *Übersicht meines Systems*, in GS VIII, pp. 176-84. Nella sezione finale di questo volume, pp. 171-173, è raccolto anche il breve testo *Grundgedanke meiner Philosophie* del 1880, ossia dell'epoca a cui risale la *Breslauer Ausarbeitung*, l'unico manoscritto della parte "fondativa" dell'*Einleitung* di cui Dilthey disponeva al momento della pubblicazione del "Volume I", e che nel "Volume II" sarebbe dovuto confluire nella prima sezione del quarto libro.

[22] Tra i convegni internazionali che, in occasione di questa duplice ricorrenza del 1983, hanno attratto nuova attenzione sull'eredità di Dilthey e sulla svolta da imprimere alla sua recezione vanno menzionati per il lettore italiano quelli che si sono svolti rispettivamente a Roma (18-21 maggio) e a Maratea (16-18 giugno). Per gli atti di questi convegni, cfr. *Dilthey e il pensiero del Novecento*, a cura di F. Bianco, op. cit., e *Wilhelm Dilthey. Critica della metafisica e ragione storica*, a cura di G. Cacciatore e G. Cantillo, Bologna 1985. Per gli altri convegni di rilievo in Germania, cfr. sempre la "Storia della critica" in Franco Bianco, *Introduzione a Dilthey*, op. cit., p. 204, e per gli estremi dei relativi atti si veda anche la Sez. IV.1 della "Bibliografia".

hanno effettivamente segnato il cammino di Dilthey. Piuttosto, lo spirito in virtù del quale si evoca il bilancio della recezione di Dilthey nel Novecento come una *question ouverte* è dettato dal proposito di auspicare al riguardo, a partire da un necessario ripercorrimento e ripensamento degli snodi fondamentali che ne hanno articolato i destini, una discussione maggiormente fluida e aperta tra gli eredi attuali delle correnti filosofiche (in breve, fenomenologia, ermeneutica e storicismo) che si sono contese l'ultima parola sul nucleo vivente o sull'intima deriva del rapsodico lascito testuale diltheyano.

Prima di abbandonare però il versante della recezione di Dilthey più interno alla sua scuola per muovere verso la determinazione dei suoi snodi fondamentali, che comunque non può essere di certo affrontata compiutamente in questa sede, a coronamento di quanto accennato in apertura sul carattere filosoficamente sintomatico, ma ancora da schiudere, di questo vero e proprio genere letterario di opere incompiute nella filosofia tedesca contemporanea[23], non può non essere sottolineato ciò che emerge già dal decennale sforzo ricostruttivo della stessa scuola diltheyana in merito alla gabbia sistematica che Dilthey si è costruito e dalla quale non è più riuscito a evadere. Dalle prime conclusioni interpretative derivanti dalla ricostruzione di questo impianto sistematico della fondazione, sovrapposto anticipatamente alla redazione affrettata di questa *Introduzione* e mantenuto forzatamente nella sua struttura schematica nel corso dei tentativi successivi di completarla, è stato naturale rilevare, anche da parte di chi ha tutti gli interessi a rivendicare ed esplicitare le intenzioni più vive e profonde dell'opera diltheyana, che questa struttura stabile e schematica abbia costituito in ultima istanza una sorta di «incanalamento forzato»[24] di tale opera proprio a svantaggio delle intenzioni più profonde che avrebbero dovuto trovare un'adeguata esposizione. L'incombenza di questa struttura stabile già definita nei suoi tratti di fondo, ma che contrasta nei suoi lati ancora insondabili con la necessità esteriore di una stesura affrettata,

[23] È anche Alfredo Marini a domandarsi se a questi meravigliosi fallimenti non vada assegnato lo statuto di principale genere letterario della filosofia contemporanea tedesca. Cfr. gli atti del convegno internazionale su Dilthey tenutosi a Gargnano tra il 28 marzo e il 1° aprile 2000, in «Magazzino di Filosofia», 8 (2002), B3, p. 18.

[24] Lo constata lucidamente Frithjof Rodi nel suo breve ma significativo intervento al convegno di Roma del 1983, *La ricostruzione del sistema della "Introduzione alle scienze dello spirito"*, in *Dilthey e il pensiero del Novecento*, op. cit., p. 175. Inoltre, nel cercare di muovere verso la concezione pur dinamica della filosofia della vita d'impronta diltheyana, Rodi indica, in consonanza con quella che è l'accusa basilare mossa a Dilthey dall'ermeneutica filosofica di Gadamer, nel retaggio «cartesiano-kantiano» la matrice filosofica dell'irrigidimento entro l'impianto sistematico di fondazione che ruotava intorno all'autocoscienza teoretico-conoscitiva.

come risulta dalle modifiche continuamente inserite da Dilthey anche durante la correzione delle bozze, ci induce a tornare sul parallelismo suggestivo quanto istruttivo con *Essere e tempo* di Heidegger. È noto il fatto che questi due classici del pensiero contemporaneo siano giunti anticipatamente alle stampe, come promessa poi tradita di un'architettonica più complessiva, solo per esigenze pressanti di carriera, e non risulta troppo azzardato affermare che, se fosse dipeso solo dall'incessante corrispondenza alla dinamica del pensiero che impedisce di soffermarsi sulla definitività di singole stazioni del cammino, probabilmente il mondo filosofico contemporaneo non avrebbe avuto accesso nemmeno a queste due fecondissime espressioni frammentarie dei rispettivi progetti dei due autori, che con la scomparsa di questi ultimi si sono inabissati nuovamente nel mare profondo delle possibilità inevase dal pensiero occidentale. Contrariamente a Dilthey, però, Heidegger, come testimoniano molti passaggi nei suoi manoscritti inediti, si è reso conto ben presto della presenza di un corpo estraneo, ossia di un residuo kantiano, nell'impostazione della sua analitica ontologico-fondamentale, che ancora si muoveva intorno alla domanda sulle condizioni di possibilità della comprensione dell'essere come esistenziale dell'esserci, sovrapponendosi alla stessa apertura indisponibile e imprevedibile dell'essere come tale, e ha cercato di porvi rimedio.

Con ciò siamo ricondotti a uno degli snodi fondamentali della recezione di Dilthey nel Novecento, anzi all'inaugurazione vera e propria della sua fortuna filosofica. Se infatti la proscrizione husserliana dello "storicismo", e dell'«estremo soggettivismo scettico»[25] a cui esso condurrebbe se portato fino alle sue conseguenze ultime, formulata nel 1911 costituisce fattualmente e simbolicamente l'estremo negativo dell'arco di assimilazioni che il corpo via via più consistente di suoi scritti ha registrato nel corso dei decenni, il grande riconoscimento tributatogli nel 1927 da Heidegger in *Essere e tempo*, dove le sue tendenze filosofiche sono accolte e declinate come un'ontologia della vita in grado d'illuminare la connessione fondamentale tra vita e morte[26], rappresenta uno dei bilanciamenti positivi di quella proscrizione, anche se sicuramente è gravato in altri termini da un'ipoteca accesa sull'eredità di Dilthey. Alla tematizzazione del luogo ontologico del problema della storicità (*Geschichtlichkeit*)[27], concisa e a tratti elusiva come ogni analisi affrontata con finalità ontologico-esistenziale nelle due sezioni della

[25] Edmund Husserl, *La filosofia come scienza rigorosa*, op. cit., p. 75.

[26] Martin Heidegger, *Essere e tempo*, op. cit., § 49, p. 705, nota 1.

[27] È utile rammentare che il concetto di *Geschichtlichkeit* non ricorre, nei due libri pubblicati dell'*Introduzione*, come un termine rientrante nel lessico "tecnicamente" più proprio di Dilthey, anzi compare solo in un'occasione a proposito della «storicità di dio»

"Prima metà" del trattato, importa in sostanza unicamente, come recita il tributo esplicito, «di fare la sua parte nel favorire, preparandole una via, il compito che ancora attende la nuova generazione: quello di appropriarsi delle ricerche di Dilthey»[28]. Nell'esplicitare questo suo debito derivante dall'appropriazione di tali ricerche, Heidegger difende Dilthey dalla lettura, vale a dire anche dalla proscrizione del suo maestro Husserl, che lo riduce a raffinato storico dello spirito con un retroterra filosofico debole e annacquato in una filosofia della vita di stampo relativistico[29], inaugurando come già detto la sua vera e propria recezione filosofica. Ma, a proposito dell'ipoteca accesa sulla sua eredità, tale appropriazione heideggeriana avviene mediante il "correttivo" delle idee apportate, nel comune interesse per la questione della storicità, dal conte Yorck von Wartenburg, l'interlocutore privilegiato degli anni più produttivi di Dilthey a cui è dedicata la presente opera, nel carteggio pubblicato nel 1923[30]. Il correttivo, riassunto dal rimprovero yorckiano sulla troppo debole sottolineatura della differenza tra l'onti-

(*infra*, p. 613), nonché preceduto da un «per così dire». Per questo motivo non gli è stata riservata una voce nell'indice selettivo degli argomenti compilato appositamente per questa nuova edizione. Per la ricorrenza del concetto in studi più attinenti alla fondazione delle scienze dello spirito, si veda per es. l'indice-glossario di Alfredo Marini in Wilhelm Dilthey, *Per la fondazione delle scienze dello spirito. Scritti editi e inediti (1860-1896)*, op cit., p. 562. – Per quanto attiene in generale alla dualità concettuale tra *Geschichte/Historie*, resa con *Storia/Istoria*, e i relativi aggettivi, *geschichtlich/historisch*, che ricorrono distinti anche in uno stesso plesso argomentativo e sono stati riprodotti con *storico/istorico*, la segnalazione delle distinte ricorrenze con queste scelte traduttive non è parsa un tributo troppo elevato da pagare alla pedanteria filologica a spese dell'intelligibilità del testo, anche se Dilthey non giunge (perlomeno nella presente opera) a tematizzare questa dualità in modo esplicito come farà Heidegger già in *Essere e tempo*. In tal modo la resa terminologica della "Scuola Istorica" rende con maggiore accento il riferimento all'istorica di matrice droyseniana, e il piano riguardante la presente opera annunciato al conte Yorck è, come ribadisce la dedica a quest'ultimo, una critica della "ragione istorica" e non della "ragione storica". Cfr. *infra*, p. LIII. Pure sottigliezze verbali? Lo deve decidere, come per altre questioni sospese qui richiamate, il costante ritorno al nucleo originario del suo pensiero e quindi l'indagine approfondita dei testi stessi.

[28] Martin Heidegger, *Essere e tempo*, op. cit., § 72, p. 1059. Nel corso della sua analisi della storicità, Heidegger si richiama per es. al concetto diltheyano di generazione esposto nell'*Abhandlung* del 1875. Cfr. *ibidem*, § 74, p. 1079, nota 2.

[29] Cfr. *ibidem*, § 77, p. 115.

[30] La progressiva pubblicazione del lascito di Heidegger ha consentito di accedere recentemente, oltre che a nuove tappe del confronto con Dilthey, come le conferenze di Kassel del 1925, anche il manoscritto *Der Begriff der Zeit* (1924), da cui era stata tratta l'omonima conferenza dello stesso anno e che la cui stesura ha avuto come impulso proprio la pubblicazione, un vero evento filosofico, del carteggio Dilthey-Yorck nel 1923. Cfr. Martin Heidegger, *Der Begriff der Zeit*, HGA 64, 2004. – Questo carteggio, che era già stato pubblicato in edizione italiana nel 1983 a cura di Francesco Donadio, è ora incluso nella ricca edizione complessiva che quest'ultimo ha curato sempre per la presente collana "Il Pensiero Occidentale": Paul Yorck von Wartenburg, *Tutti gli scritti*, a cura di F. Donadio, Milano, Bompiani 2006.

co e lo storico in Dilthey, prende di mira, è superfluo sottolinearlo, quello che in margine[31] abbiamo visto rinvenire dallo stesso Rodi come il retaggio «cartesiano-kantiano» responsabile dell'indebito e controproducente irrigidimento nell'impianto sistematico della fondazione teoretico-conoscitiva. Le tendenze filosofiche di Dilthey rimaste soffocate da quell'intelaiatura sistematica vengono difese qui contro lui stesso e dall'unilaterale sconfinamento della fondazione delle scienze dello spirito nel campo della teoria della scienza[32]. La superiore lucidità di Yorck è attinta secondo Heidegger dalla conoscenza che deriva dall'immersione diretta nel carattere d'essere dell'esserci stesso, «dunque, non in sede di teoria della scienza, tantomeno nell'oggetto che appartiene alla considerazione della storia»[33]. L'unilaterale orientamento teoretico-conoscitivo sovrapposto alla comprensione della vita a partire da se stessa viene riassorbito nell'esplosione estatica dell'esistenza come essere-nel-mondo, che depone la figura della soggettività moderna incapsulata in se stessa e incentrata sul problema primario della conoscenza, del «soggetto conoscente» costruito da Locke, Hume e Kant – ma queste sono parole di Dilthey, e non di Heidegger – nelle cui vene «non scorre sangue vero, ma la linfa annacquata della ragione come pura attività di pensiero»[34]. Più di mezzo secolo prima della ricostruzione del sistema fondativo, e con gli scritti allora disponibili, Heidegger aveva già avviato anticipatamente il compito di "distruggere" quell'impianto teoretico-conoscitivo che da quella ricostruzione è infine emerso come un elemento perturbante e ossessivo che rende vane le stesse celebri parole di Dilthey appena citate. La risposta di Heidegger all'esigenza di difendere le sue tendenze filosofiche più profonde dalle letture riduttive, formulata attingendo dalle implicazioni ontologiche della cesura nell'esperienza della storicità – della costrizione avvertita nel dover comprendere «che io sono, fino alla profondità non più penetrabile del mio io, un *essere storico*»[35] – che pur si palesa lungo il suo percorso, è una sola e viene espressa a chiare lettere: l'analitica dell'esistenza nella sua costitutiva storicità, affidata alla "nuova generazione" come via preparatoria anche per l'appropriazione delle ricerche diltheyane.

La promozione di una rilettura dell'opera di Dilthey che consenta

[31] Si veda nuovamente *supra*, p. XIV, nota 24.

[32] Cfr. Martin Heidegger, *Essere e tempo*, op. cit., § 77, p. 1117.

[33] Ibidem, p. 1125.

[34] "Prefazione", *infra*, p. LXI.

[35] Wilhelm Dilthey, *Plan der Fortsetzung zum Aufbau der geschichtlichen Welt in den Geisteswissenschaften*, in GS VII, p. 278 (corsivo mio); per le trad. it. relative a questo scritto, come per ogni altro testo accolto nell'edizione, cfr. "Bibliografia", Sez. I.1.

nel contempo un dialogo proficuo tra gli esiti della fenomenologia, dell'ermeneutica e dello storicismo di fronte al destino del pensiero nella situazione storica dell'Occidente dipende in gran parte da una concreta e vivente individuazione dei termini di quella cesura nell'esperienza della storicità. Come anticipato nella breve annotazione sulla problematicità del concetto di "storicismo"[36] – peraltro speculare a quella del concetto di "ermeneutica" una volta divenuto il ricettacolo di una *vulgata* indeterminata e onnipervasiva –, si è trattato e si tratta di mettere in questione ancora una volta la risoluzione di quella cesura nel mero passaggio da uno "storicismo assoluto" a uno "storicismo relativistico"[37]. Heidegger stesso vi ha visto di più. Ma nell'evidenziare come decisivo questo snodo della recezione novecentesca non s'intende affermare che il principio ispiratore del dialogo sopra auspicato debba essere la "ripresa" dello storicismo nell'ermeneutica, in merito alla quale si è parlato in un senso sempre di nuovo da ristabilire di "distruzione dello storicismo". Ciò che si vuole affermare, è al contrario, che lo snodo inaugurale dell'appropriazione heideggeriana sia, al di là di ogni ipoteca sull'eredità di Dilthey, ben più fecondo per avviare una disamina generale sui "destini" della coscienza storica nel Novecento rispetto a quello rappresentato, dopo un trentennio abbondante, dalla critica mossa a Dilthey nel contesto dell'ermeneutica filosofica di Gadamer. Nell'esplicitare quest'affermazione sull'altro snodo rilevante della recezione contemporanea, se si eccettuano gli esiti relativi alla corrente storicistica in senso stretto, in rapporto al primo, le considerazioni avanzate in sede introduttiva vengono indirizzate al loro termine provviso-

[36] Si veda nuovamente supra, p. VI, nota 5.

[37] In merito all'annosa questione del relativismo, la risposta alla classica proscrizione che abbiamo richiamato nella sua formulazione husserliana può derivare sempre e solo dall'esplorazione delle implicazioni nella rinnovata mediazione tra universale e particolare che viene suggerita dalla filosofia diltheyana dell'individualità e dell'individuazione, in opposizione a una pretesa di universalità che tradisce la costante trasgressione del limite sorvegliato dal progetto di critica storica della ragione. L'abbandono dell'universalismo e del finalismo si tramuta nell'opposto del relativismo per uno sguardo che si mantiene al di qua della cesura che questa rinnovata esperienza dell'individualità comporta. Un problema, quello del relativismo, che non può che concernere anche Heidegger nella misura in cui egli introduce una determinata forma di "storicità" nell'essere stesso e un'economia della sua manifestazione. Proprio alla vigilia dell'esplicitazione del suo *seinsgeschichtliches Denken*, lo vediamo affermare come la negazione di una verità assoluta non comporti l'affermazione di una verità solo relativa e arbitraria, ma significhi nel contempo il ripudio dell'intero rapporto tra assoluto e relativo. Se non si può parlare in tal senso di una verità assoluta, non si può parlare nemmeno di una verità relativa. La "distruzione" di questo rapporto tra assoluto e relativo rinvia comunque all'appropriazione del senso della "storicità" profilantesi nell'essere stesso. Cfr. Martin Heidegger, *Logik als die Frage nach dem Wesen der Sprache* (corso del semestre estivo 1934), HGA 38, p. 88.

rio, che ruota intorno all'opportunità di ripercorrere con attenzione non meno desta i soli due libri pubblicati nel progetto complessivo di introduzione alle scienze dello spirito, anche se questo stesso progetto ha rivelato nel corso dei decenni una problematicità all'interno e all'esterno delle generazioni che più hanno inteso difendere la fecondità degli spunti filosofici riposti nella produzione di Dilthey.

Dei due libri riuniti nel "Volume I", il primo, dedicato a una ricognizione preliminare nella condizione coeva delle scienze dello spirito, sembra tradire a un primo approccio la maggiore inattualità rispetto alle sorti delle scienze umane nel mondo contemporaneo, le cui trasformazioni dall'epoca in cui Dilthey ne tentava una visione d'insieme sono in grado di scoraggiare l'impresa di chi voglia aspirare a esserne il filosofo così come Dilthey è stato il filosofo delle scienze dello spirito di ascendenza romantica. D'altra parte sul versante della filosofia molte delle tendenze che hanno condotto alla critica radicale e totalizzante sugli esiti imprevedibili dell'avventura occidentale moderna hanno assunto declinazioni epistemologicamente ostili e ben lontane dalla propensione mediatrice che ispirava Dilthey pur nell'intento di respingere ogni intrusione naturalistica nella roccaforte del mondo storico. La preoccupazione generale sulla costruzione del mondo storico è invece molto meno inattuale e rivela in Dilthey una contiguità poco esplorata, con molti temi mantenuti aperti dalla filosofia pratica contemporanea, per non parlare con la teoria critica francofortese, le cui diverse generazioni (si pensi prima a Marcuse e poi a Habermas) non hanno certo disdegnato il confronto con il risoluto esploratore dell'effettualità del mondo sociale contro ogni costruzione-giustificazione metafisica della società stessa, anche se risulta ovviamente improbabile che da Dilthey si possa trarre un'analisi attuale sugli esiti politico-sociali della società occidentale nell'èra che Jaspers definiva della "responsabilità anonima". In tal senso, ossia sull'attualità di una discussione in merito alla costruzione del mondo storico, al destino del politico in Occidente, è il secondo libro a conservare un fascino immutato, offrendo con la sua "parte negativa" della fondazione una storia della metafisica, dal suo sorgere, al suo apogeo e alla sua decadenza, che, in opposizione implicita alle famosissime lezioni hegeliane di storia della filosofia, si propone accanto all'altra storia della metafisica ripercorsa da Heidegger nei suoi corsi altrettanto celebri universitari più che in un trattato unitario.

Il confronto tra queste storie della metafisica che si succedono nel pensiero tedesco posthegeliano è uno degli aspetti più densi di implicazioni tra quelli che possono essere nuovamente sollecitati dalla ripubblicazione di questo classico incompiuto. Ma anche il primo libro riserva delle pagine di grandi intensità, non solo a riguardo delle osser-

vazioni sui sistemi di cultura e sull'organizzazione esterna della società, che avrebbero dovuto essere riprese, come abbiamo tratteggiato brevemente, nel libro sesto dell'introduzione, ossia in conclusione del "Volume II", ma anche quando emerge in primo piano la posizione di avanguardia epocale che Dilthey ha assunto nel momento in cui l'esistenza, scoprendo la costrizione a non assorbire nelle costruzioni metafisiche il suo essere storico che la reclama, si espone totalmente alla precarietà del mondo che la accoglie e che deve condividere con l'Altro al di fuori del recinto protettivo dei grandi racconti totalizzanti e finalistici di ogni filosofia della storia e nella ricercata concretezza delle lacerazioni e delle prevaricazioni che attanagliano la convivenza sociale. «Il pensiero di un piano unitario nel corso storico del mondo muta nella misura in cui, nel XVIII secolo, viene mantenuto ma staccato dalle salde premesse del sistema teologico: da quella realtà massiccia che era, diviene un gioco metafisico di ombre. D'ora in poi, dall'oscurità di un inizio ignoto entrano in scena i processi enigmaticamente intricati del corso storico del mondo, per perdersi in avanti nella stessa oscurità. A che serve questa faticosa ascesa dell'umanità? A che serve la povertà nel mondo? A che serve la limitazione del progredire a una minoranza? Dal punto di vista di Agostino tutto ciò è ben concepibile, dal punto di vista del XVIII secolo è tutto un enigma per la cui soluzione manca ogni chiaro punto di appoggio»[38]. Il ripercorrimento delle principali tappe delle meditazioni sulla storia nell'occidente cristiano, che in queste pagine importanti del primo libro passa da Agostino a un Orosio o a Bossuet per poi entrare nel territorio della modernità, rammenta ovviamente l'analogo ripercorrimento che a metà del secolo scorso Löwith, con ben altre intenzioni in merito al problema della storia, ha proposto per denunciare a sua volta il sapere fittizio e illusorio di ogni filosofia moderna della storia che si sia staccata, secolarizzandole con forme diverse di finalismo "orizzontale", dalle premesse fideistiche che reggono la visione biblica della storia. Nella sua ottica, tuttavia, lo stesso tentativo di Dilthey (e poi di Troeltsch) di emanciparsi da quel "gioco metafisico di ombre", ossia di superare i presupposti dogmatici della teologia e della metafisica della storia, non varca i confini della malattia storica moderna in un divario insanabile dalla natura, alimentando un'ultima fede dogmatica nel valore assoluto della storia in quanto tale[39], l'annegamento nella storia in cui pare inabissarsi la

[38] Cfr. *infra*, pp. 195-197.

[39] Cfr. Karl Löwith, *Significato e fine della storia. I presupposti teologici della filosofia della storia*, Edizioni di Comunità, Milano 1965, p. 21 (nota 1) e p. 220. A qualificare Dilthey ancora come un metafisico sotto il profilo di una completa legittimazione della storia, che scaturirebbe in lui dal suo concetto di vita, e che in tal senso sarebbe parago-

filosofia tedesca.

Questa lettura della coscienza storica consustanziale alla modernità, che nella sua parte decostruttiva ha una sua cogenza e richiama appunto le pagine del primo libro in cui Dilthey si emancipa da ogni metafisica totalizzante della storia, può tuttavia rendere conto del sentimento della vita espresso nel passo che abbiamo appena citato? Emerge in Dilthey ancora una connessione totalizzante della storia che abbia un carattere di surrogato fideistico e finalistico? Oppure quell'esposizione della vita all'insensatezza, il disgregarsi del quadro compositivo sociale e culturale in cui possano trovare assestamento le inquietudini delle generazioni nel succedersi delle loro fatiche e dell'incessante lotta per l'esistenza è il punto focale di quell'esperienza di avanguardia epocale che abbiamo richiamato come una cesura decisiva, e che non può essere archiviata con le vacue etichette filosofiche del passaggio da uno "storicismo assoluto" a uno "relativistico"? In che modo Dilthey, pur protagonista di primo piano del colloquio con Hegel che in lui diviene nuovamente pressante intorno al 1905, riesce a emanciparsi dalla sua visione della storia nel mentre impiega ancora, sebbene in senso non evolutivo-finalistico, il concetto di "sviluppo"? E tutto ciò può essere ricollocato entro una matrice unitaria della coscienza storica moderna, visto che all'interno di questa cornice non aveva alcuna intenzione di collocarsi Heidegger nel chiamare la "nuova generazione" al compito di appropriazione delle ricerche di Dilthey?

Naturalmente, in virtù dell'ipoteca che grava su di essa, la critica più interna all'eredità diltheyana può sentirsi legittimata a non percorrere, e non ha percorso, la via preparatoria, l'analitica esistenziale, che Heidegger ha indicato dinanzi al compito di riconoscere le vere e proprie tendenze filosofiche di Dilthey, e in primo luogo la cesura in materia di storicità che stiamo continuando a evocare come nucleo che mantiene ancora aperta la necessità di un bilancio sui destini della coscienza storica nel Novecento. In tal senso il dialogo tra l'ermeneutica e la Scuola di Dilthey pare essere stato condizionato da pregiudiziali su entrambi i versanti e rappresenta nel complesso un'occasione mancata[40]. D'altra parte, il riferimento in queste pagine prima allo snodo fondamentale della recezione costituito da Heidegger, e ora all'altro snodo

nabile alla determinazione dello spirito assoluto in Hegel, è anche Walter Schulz nel passare in rassegna le tappe dello storicismo in *Le nuove vie della filosofia contemporanea*, volume quarto: *Storicità*, Marietti, Genova 1987, p. 64.

[40] Si veda al proposito la recensione di Rodi da parte di Gadamer, *L'ermeneutica e la Scuola di Dilthey* (1991), in Id., *Ermeneutica. Uno sguardo retrospettivo*, op. cit., pp. 363-403. Qui Gadamer ammette tra l'altro, come la stessa Scuola di Dilthey ha sempre rilevato, delle unilateralità nella sua appropriazione interpretativa, *ibidem*, pp. 391-93.

cardinale rappresentato dal confronto con Dilthey e con le "aporie" dello storicismo nel quadro dei lineamenti di un'ermeneutica filosofica tratteggiati da Gadamer[41], da cui emerge la forma prototipica dell'accusa di "cartesianesimo" che la scuola diltheyana ha dovuto sopportare spesso, sembra pretendere di voler privilegiare comunque e unilateralmente, tra i destini incontrati dalla coscienza storica, la linea ermeneutica che unirebbe Heidegger a Gadamer. In realtà la messa in evidenza di questi due snodi basilari della recezione, peraltro ampiamente evidenziati nei bilanci storiografici su Dilthey, mira a respingere definitivamente la *vulgata* ermeneutica che rivendica una connessione di continuità tra Heidegger e Gadamer, e l'intenzione teoretica è semmai quella di indicare esemplarmente in questi snodi *due destini antitetici* della coscienza storica nel XX secolo. Rispetto a Heidegger, il Gadamer di *Verità e metodo*, che sulla scorta del problema della comprensione inserisce Dilthey nella linea di sviluppo dell'ermeneutica romantica muovendo da Schleiermacher, condivide con lo stesso Dilthey il punto di partenza delle scienze dello spirito e non cesserà mai di rivendicare le ascendenze romantiche del suo progetto di ermeneutica filosofica. Così come nella generica collocazione "storicistica" di Dilthey il peso maggiore è dovuto alla tara negativa del presunto relativismo, anche questa inserzione nel processo di emancipazione dell'ermeneutica da mera disciplina ausiliaria e metodologica a filosofia vera e propria vede Dilthey collocato in una posizione di subalternità di fronte alla stessa ermeneutica filosofica come erede principale del patrimonio filosofico del romanticismo. Il tutto corredato, appunto, dell'accusa di cartesianesimo, che riguarda l'insanabile aporia tra un'esperienza della storicità conquistata sul campo di una filosofia dell'esperienza e il residuo di metodologismo naturalistico che nel progetto mai abbandonato di fondazione teoretico-conoscitiva condurrebbe Dilthey a rinnegare l'esposizione alla vita stessa nella sua insicurezza e insondabilità, rinchiudendosi nella gabbia sistematica che abbiamo discusso. Un'accusa, questa, che sembra ricollegarsi fedelmente a quella formulata da Heidegger in *Essere e tempo* sull'indebito sconfinamento nella teoria della scienza a svantaggio dell'attingimento dall'esistenza stessa.

Tuttavia la formulazione dei lineamenti di questa ermeneutica filosofica non costituisce una risposta compiuta e coerente al compito, riguardante anche l'eredità di Dilthey, che Heidegger ha affidato, in se-

[41] Cfr. Hans-Georg Gadamer, *Verità e metodo. Elementi di una ermeneutica filosofica*, trad. it. (con testo a fronte) e apparati di G. Vattimo, introd. di G. Reale, *Verità e metodo. Elementi di una ermeneutica filosofica*, Milano 2000, 2005³, pp. 455-503. Per gli altri scritti di Gadamer su Dilthey si rimanda alla Sez. IV.1 della "Bibliografia".

guito con sempre meno speranze, alla "nuova generazione", e che continua a passare per la via tracciata da un'analitica esistenziale essenzialmente connessa a una cesura sulla storicità ben più radicale di quella che può offrire il cosiddetto "hegelismo liberale" dell'ermeneutica filosofica. Quest'ultima si è ben guardata anche solo dal creare le condizioni per una "ripetizione" dell'analitica dell'esistenza abbozzata nel frammento incompiuto di *Essere e tempo*, adducendo, contro la declinazione "esistenziale troppo esistenziale" di questo trattato, ossia dello Heidegger dell'essere alla morte e dell'angoscia da cui è stato prelevato asetticamente solo il riferimento al concetto di *Verstehen*, che in realtà il superamento della soggettività in cui esso rimarrebbe ancora impigliato prima della "svolta" non sarebbe altro che la riedizione del passaggio hegeliano dallo spirito soggettivo a quello oggettivo, il quale incombe su ogni tentativo di riarticolare la mediazione tra l'esperienza individuale e le cosiddette entità storiche sovraindividuali. Con la ricusa di questa via preparatoria viene dispersa anche l'eccedenza prospettica che ha condotto Heidegger alla distruzione della storia della metafisica, e con essa s'inabissano anche le virtualità di un progetto filosofico di critica storica dei modelli consolidati di razionalità, quella critica storica di una determinata ragione universalistica che costituisce l'anima dell'eredità filosofica di Dilthey. Su questo versante avanguardistico di critica della ragione, la mediazione gadameriana riesce a non corrispondere nel contempo alle potenzialità, variamente da definire, che ispirano Heidegger come lo stesso Dilthey. Basti pensare alla comune tematizzazione di un *gestimmtes Denken*[42] contro la "linfa annacquata" che scorre nel sangue del soggetto conoscente, che per quanto riguarda Dilthey emerge chiaramente anche nel presente "Volume I" quan-

[42] Un tentativo di sintesi e mediazione è stato compiuto, come noto, dall'allievo di Dilthey Otto Friedrich Bollnow in *Das Wesen der Stimmungen*, Klostermann, Frankfurt a. M. 1941 (ed ediz. successive), dove però viene mancata totalmente la radicalizzazione heideggeriana della questione, che intende andare oltre il confinamento moderno della "semplice" intonazione o tonalità emotiva in una dimensione antropologico-psicologica attingendone in pieno le potenzialità ontologiche per la stessa domanda sull'essere come tale. È significativa a questo proposito la recensione di Otto Pöggeler, *Das Wesen der Stimmungen. Kritische Betrachtungen zum gleichnamigen Buch O. Fr. Bollnows*, in «Zeitschrift für philosophische Forschung», pp. 272-84, che riportando i termini della discussione al riguardo con lo stesso Heidegger rivela come questi abbia demandato i rimproveri mossi dal recensore a Bollnow direttamente allo stesso Dilthey, che non ha colto la possibilità e la necessità di questa radicalizzazione. – Se in generale tutte le critiche che lo Heidegger più tardi ha mosso contro la filosofia della vita e del vissuto di Dilthey sono incentrate su questo riduzionismo antropologico-psicologico, ciò è fatto proprio per radicalizzare le esperienze che Dilthey accoglie nel campo della psicologia, e non, come nella lettura gadameriana lontana da queste esperienze, per porre in netta antitesi fondazione psicologica e fondazione ermeneutica delle scienze dello spirito.

do risulta che sia proprio un'intonazione (*Stimmung*) metafisica di fondo[43] ad accompagnare l'uomo lungo la storia che viene ripercorsa anche nel secondo libro. Heidegger potenzierà il ruolo di cesura epocale della "semplice" tonalità emotiva, di ciò che Dilthey richiama come sentimento di fondo della vita, nelle epoche della metafisica da lui abbozzate. Ma la sua impresa di oltrepassamento (e poi superamento) della metafisica si basa su un'intonazione antimetafisica di fondo che racchiude in un'unità il dercorso del destino dell'essere e costituisce, in luogo di una nuova dottrina filosofica o di un "sistema" al riparo dall'esistenza stessa, la sua unica eredità da individuare e, al limite, accogliere. Dilthey invece sottrae alla sua impresa di emancipazione dall'epoca metafisica dello spirito europeo una coscienza "meta-fisica" che assume tratti atemporali. «La metafisica ammutolisce. Ma dalle stelle, quando cala il silenzio della notte, ci giunge ancora il risuonare di quell'armonia delle sfere di cui i Pitagorici dicevano che è solo il frastuono del mondo a coprirne il suono; un'indissolubile intonazione metafisica che fu alla base di ogni conduzione della dimostrazione e a tutte queste sopravviverà»[44]. Nel perseguire il suo progetto di superamento della metafisica, e nel prendere le distanze dalla mediazione ermeneutica della sua eredità, Heidegger ribadisce anche la fallacia del punto di partenza delle scienze dello spirito, definite "morenti", che accomuna invece Gadamer a Dilthey nonostante la dispersione, ancora da circoscrivere nelle sue conseguenze, dell'esperienza storica dell'individualità che aveva condotto Dilthey alla posizione di rilievo nelle pagine di *Essere e tempo* e che si ribella a una determinata mediazione classica dello spirito oggettivo di stampo hegeliano. Un punto di partenza, quello delle scienze dello spirito, che rimane quello del "Volume I" del progetto d'introduzione a esse che diviene nuovamente disponibile per il lettore italiano, e che è rivolto ad anticipare i tratti di una teoria delle scienze di quello "spirito" chiamato ancora una volta qui, in questa sorta di zona di frontiera tra la tradizione filosofica e la sua radicale problematizzazione, a contrassegnare le faticose aspirazioni umane riposte nella costruzione e della condivisione di un mondo che sia a misura della sua pur insostenibile finitezza.

[43] Cfr. *infra*, p. 723.
[44] *Infra*, pp. 723-35.

BIBLIOGRAFIA

I. Scritti di Wilhelm Dilthey

I.1. L'edizione delle "Gesammelte Schriften" (GS)

Rispetto agli scritti pubblicati in vita, il lascito testuale più complessivo che deriva dal percorso di Dilthey è divenuto accessibile in gran parte grazie a questa edizione che, avviata pochi anni dopo la sua morte da suoi allievi diretti (Bernhard Groethuysen, Georg Misch, Herman Nohl e Paul Ritter), si sta avviando al suo compimento dopo circa un secolo e secondo un piano definitivo di trenta volumi. Nella sua prima fase (1914-1936) sono stati inviati alle stampe, presso l'editore B. G. Teubner di Lipsia (poi Lipsia-Berlino), undici volumi (voll. I-X e XI-XII): dopo un'interruzione più che ventennale, nel 1958 esce sempre presso Teubner (ora a Stoccarda) solo il volume X. Segue una nuova fase intermedia in cui nel 1966 e nel 1970 vengono pubblicati, ma dall'editore W. de Gruyter di Berlino, i volumi XIII e XIV su Schleiermacher. La vera e propria seconda fase dell'edizione ha inizio con un progetto a lungo termine della DFG per iniziativa di Karlfried Gründer che, sotto la sua direzione (dal vol. XVIII egli viene affiancato da Helmut Johach e Frithjof Rodi) riprende l'articolazione del piano e che dal 1970, questa volta presso l'editore Vandenhoeck & Ruprecht di Gottinga, vede susseguirsi la pubblicazione degli altri volumi, che si è conclusa nel 2006 per quanto riguarda l'opera in senso stretto e attende di essere completata con i volumi su lettere, documenti e indici. Sempre presso Vandenhoeck & Ruprecht sono stati anche ristampati più volte i volumi precedenti.

Per ciascun volume sono indicati, oltre agli estremi a cui segue una breve descrizione preliminare del contenuto, i titoli dei singoli testi o delle sezioni in cui sono raccolti. Il rimando alla o alle traduzioni italiane corrispondenti ai volumi o ai singoli scritti segue la loro numerazione nella Sez. I.3.

Vol. I: *Einleitung in die Geisteswissenschaften. Versuch einer Grundlegung für das Studium der Gesellschaft und der Geschichte*, hrsg. v. Bernhard Groethuysen, Leipzig 1922, Stuttgart-Göttingen 1990[9]; trad. it. precedenti, nn. 3, 8, 10 – riproduce, con un *Vorwort* del curatore (pp. V-VI) e aggiunte dai manoscritti (1904-06), il testo immutato dei primi due libri dell'opera prevista, pubblicato presso Teubner nel 1883.

Vol. II: *Weltanschauung und Analyse des Menschen seit Renaissance und Reformation*, hrsg. v. Georg Misch, Leipzig 1914, Stuttgart-Göttin-

gen 1991[11]; trad. it., n. 1 – raccoglie, con un *Vorwort* del curatore (pp. V-IX) e aggiunte dai manoscritti, i seguenti saggi:

1. *Auffassung und Analyse des Menschen im 15. und 16. Jahrhundert* (1891-92);
2. *Das natürliche System der Geisteswissenschaften im 17. Jahrhundert* (1892-93);
3. *Die Autonomie des Denkens, der konstruktive Rationalismus und der pantheistische Monismus nach ihrem Zusammenhang im 17. Jahrhundert* (1893);
4. *Giordano Bruno* (1893);
5. *Der entwicklungsgeschichtliche Pantheismus nach seinem geschichtlichen Zusammenhang mit den älteren pantheistischen Systemen* (1900);
6. *Aus der Zeit der Spinoza-Studien Goethes* (1894);
7. *Die Funktion der Anthropologie in der Kultur des 16. und 17. Jahrhunderts* (1904).

Vol. III: *Studien zur Geschichte des deutschen Geistes*, hrsg. v. Paul Ritter, Leipzig 1921, Stuttgart-Göttingen 1992[6] – raccoglie, con un *Vorwort* del curatore (pp. V-X), i seguenti saggi:

1. *Leibniz und sein Zeitalter* (1900); trad. it., n. 20;
2. *Friedrich der Grosse und die deutsche Aufklärung* (1901); trad. it., n. 31;
3. *Das achtzehnte Jahrhundert und die geschichtliche Welt* (1901); trad. it., n. 5;
4. *Anfänge der historischen Weltanschauung Niebuhrs* (1911).

Vol. IV: *Die Jugendgeschichte Hegels und andere Abhandlungen zur Geschichte des deutschen Idealismus*, hrsg. v. Herman Nohl, Leipzig 1921, Stuttgart-Göttingen 1990[6]; trad. it., n. 17 – raccoglie, con un *Vorwort* del curatore (pp. V-VIII), i seguenti saggi:

1. *Die Jugendgeschichte Hegels* (1905);
2. *Fragmente zur Fortsetzung aus dem Nachlaß* (1905 sgg.);
3. *Der Streit Kants mit der Zensur über das Recht freier Religionsforschung* (1890); trad. it., n. 27;
4. *Briefe Kants an Beck* (1889);
5. *F. D. Schleiermacher* (1890);
6. *F. Chr. Baur* (1865);
7. *Aus Eduard Zellers Jugendjahren* (1897);
8. *Süvern* (1894);
9. *Thomas Carlyle* (1891);
10. *Die drei Grundformen der Systeme in der 1. Hälfte des 19. Jahrhunderts* (1898);
11. *Archive der Literatur in ihrer Bedeutung für das Studium der Geschichte der Philosophie* (1889).

Vol. V: *Die geistige Welt. Einleitung in die Philosophie des Lebens.* Erste Hälfte: *Abhandlungen zur Grundlegung der Geisteswissenschaften*, hrsg. v. Georg Misch, Leipzig 1924, Stuttgart-Göttingen 1982[7] – raccoglie, con un ampio e importante *Vorbericht* del curatore (pp. VII-CXVII) e aggiunte dai manoscritti, i seguenti discorsi e saggi:

1. *Vorrede* (1911);
2. *Rede zum 70. Geburtstag* (1903);
3. *Antrittsrede in der Akademie der Wissenschaften* (1887);

4. *Die dichterische und philosophische Bewegung in Deutschland 1770 bis 1800* (prolusione inaugurale di Basilea, 1867); trad. it., n. 26
5. *Über das Studium der Geschichte der Wissenschaften vom Menschen, der Gesellschaft und dem Staat* (1875); trad. it., n. 12;
6. *Erfahren und Denken. Eine Studie zur erkenntnistheoretischen Logik des 19. Jahrhunderts* (1892); trad. it., n. 16.7.
7. *Beiträge zur Lösung der Frage vom Ursprung unseres Glaubens an die Realität der Außenwelt und seinem Recht* (1890), con un *Zusatz*; trad. it., n. 16.6.
8. *Ideen über eine beschreibende und zergliedernde Psychologie* (1894); trad. it., nn. 14.1, 16.9;
9. [*Über vergleichende Psychologie.*] *Beiträge zum Studium der Individualität* (1895-96), con parti inedite; trad. it., nn. 14.2, 16.10;
10. *Die Entstehung der Hermeneutik* (1900), con i *Zusätze aus den Handschriften*; trad. it., nn. 6.1, 9;
11. *Das Wesen der Philosophie* (1907); trad. it., nn. 4.4, 7, 33.4.

Vol. VI: *Die geistige Welt. Einleitung in die Philosophie des Lebens.* Zweite Hälfte: *Abhandlungen zur Poetik, Ethik und Pädagogik*, hrsg. v. Georg Misch, Lepzig 1924, Stuttgart-Göttingen 1994[7] – raccoglie i seguenti saggi:

1. *Versuch einer Analyse des moralischen Bewußtseins* (dissertazione, 1864); trad. it., nn. 28, 30;
2. *Über die Möglichkeit einer allgemeingültigen pädagogischen Wissenschaft* (1888);
3. *Schulreform und Schulstuben* (1890);
4. *Dichterische Einbildungskraft und Wahnsinn* (1886); trad. it., n. 22.1;
5. *Die Einbildungskraft des Dichters. Bausteine für eine Poetik* (1887); trad. it., n. 22.2;
6. *Die drei Epochen der modernen Ästhetik und ihre heutige Aufgabe* (1892); trad. it., n. 22.3;
7. *Das Problem der Religion* (1911); trad. it., n. 6.2.
8. *Fragmente zur Poetik* (1907-8); trad. it., n. 22.7.

Vol. VII: *Der Aufbau der geschichtlichen Welt in den Geisteswtssenschaften*, hrsg. v. Bernhard Groethuysen, Leipzig 1927, Stuttgart-Göttingen 1992[8] – raccoglie, con un *Vorbericht* del curatore (pp. V-X) e un'appendice con aggiunte, i seguenti saggi:

1. *Studien zur Grundlegung der Geisteswissenschaften* (1905), con l'aggiunta delle prosecuzioni, *Zweite Studie* e *Dritte Studie* (1905-10); trad. it., nn. 4.1, 33,1;
2. *Der Aufbau der geschichtlichen Welt in den Geisteswissenschaften* (1910); trad. it., nn. 4.2, 33.2;
3. *Plan der Fortsetzung zum Aufbau der geschichtlichen Welt in den Geisteswissenschaften*; trad. it., nn. 4.3, 22.8, 25, 33.3.

Vol. VIII: *Weltanschauungslehre. Abhandlungen zur Philosophie der Philosophie*, hrsg. v. Bernhard Groethuysen, Leipzig-Berlin 1931, Stuttgart-Göttingen 1991[6]; trad. it., n. 29 – raccoglie, con un *Vorbericht* del curatore (pp. V-XI), i seguenti saggi:

1. *Das geschichtliche Bewußtsein und die Weltanschauungen* (1911); trad. it., n. 33.5;
2. *Die Typen der Weltanschauung und ihre Ausbildung in den metaphysischen Systemen* (1911), con aggiunte manoscritte e integrazioni; trad. it., nn. 13, 22.6, 33.6;
3. *Kritik der spekulativen Systeme und Schleiermachers* (1870-80);
4. *Grundgedanke meiner Philosophie* (1880);
5. *Der Fortgang über Kant* (1870-80);
6. *Übersicht meines Systems* (1896-97);
7. *Was Philosophie sei* (1896-97);
8. *Die Kultur der Gegenwart und die Philosophie* (1898);
9. *Zur Philosophie der Philosophie* (1907);
10. *Der Traum* (1903);
11. *Der moderne Mensch und der Streit der Weltanschauungen* (1904).

Vol. IX: *Pädagogik. Geschichte und Grundlinien des Systems*, hrsg. v. Otto-Friedrich Bollnow, Leipzig-Berlin 1934, Stuttgart-Göttingen 1986[5] – offre, con un *Vorbericht* del curatore (pp. 1-6), una compilazione dei materiali per i corsi di lezioni di pedagogia tenuti a Breslavia (1874-82) e a Berlino (1884-94), nonché in margine manoscritti relativi a suoi saggi di pedagogia e agli studi sulla storia dello spirito tedesco:

1. *Geschichte der Pädagogik*;
2. *Grundlinien eines Systems der Pädagogik*; trad. it., n. 32.

Vol. X: *System der Ethik*, hrsg. v. Herman Nohl, Stuttgart 1958, Stuttgart-Göttingen 1981[4]; trad. it., n. 24 – contiene, con un *Vorwort* del curatore (pp. 9-12), il corso di lezioni dallo stesso titolo, tenuto nel 1890.

Vol. XI: *Vom Aufgang des geschichtlichen Bewußtseins. Jugendaufsätze und Erinnerungen*, hrsg. v. Erich Weniger, Leipzig-Berlin 1936, Stuttgart-Göttingen 1988[5] – raccoglie, con un *Vorbericht* del curatore (pp. V-XIII), i seguenti saggi:

1. *Vorwort*;
2. *Aus den Entwürfen der Einleitung*;
3. *Johann Georg Hamann* (1858);
4. *Carl Immanuel Nitzsch* (1860);
5. *Laienbriefe über einige weltliche Schriften* (1862);
6. *Die Kultur der Renaissance in Italien, ein Versuch von J. Burckhardt* (1862);
7. *Deutsche Geschichtsschreiber*:
   I. *Johannes von Müller* (1865);
   II. *Barthold Georg Niebuhr* (1866);
   III. *Friedrich Christoph Schlosser* (1866); trad. it., n. 23;
   IV. *Friedrich Christoph Dahlmann* (1866);
   V. *Friedrich von Raumer* (1866);
8. *Literaturhistorische Arbeiten über das klassische Zeitalter unserer Dichtung* (1866);
9. *Adolf Bastian, ein Anthropolog und Ethnolog als Reisender* (1868);
10. *Erinnerungen an deutsche Geschichtsschreiber* (dopo il 1900);

11. *Julian Schmidt* (1887);
12. *Wilhelm Scherer* (1886);
13. *Zu Schmollers Grundriß der Volkswirtschaftslehre* (1900);
14. *Anna von Helmholtz* (1900).

Vol. XII: *Zur preussischen Geschichte*, hrsg. v. Erich Weniger, Leipzig-Berlin 1936, Stuttgart-Göttingen 1985[5] – raccoglie, con un *Vorbericht* del curatore (pp. V-VIII) e un elenco degli scritti di Dilthey dagli inizi all'*Einleitung* (pp. 207-13), i seguenti saggi:

1. *Schleiermachers politische Gesinnung und Wirksamkeit* (1862);
2. *Die Reorganisatoren des preussischen Staates (1807-1813)* (1872):
   I. *Lorenz von Stein*;
   II. *Karl von Hardenberg*;
   III. *Wilhelm von Humboldt*;
   IV. *Neithardt von Gneisenau*;
   V. *Gerhard Johann David Scharnhorst*;
   VI. *Preußische Jahrbücher*;
3. *Das allgemeine Landrecht* (1900).

Vol. XIII: *Leben Schleiermachers*. Erster Band, hrsg. v. Martin Redeker, Berlin 1970, Berlin-Göttingen 1991[4] – raccoglie, con un doppio *Vorwort* del curatore (pp. IX-XXV per la prima metà, pp. VI-XXIV per la seconda), le due parti del primo volume, pubblicato nel 1867-70 a Berlino presso Reimer e riedito con aggiunte, a cura di H. Nulert, presso W. de Gruyter (1922 ed ediz. successive):

1. Erster Halbband (1768-1802);
2. Zweiter Halbband (1803-1807).

Vol. XIV: *Leben Schleiermachers*. Zweiter Band: *Schleiermachers System als Philosophie und Theologie*, hrsg. v. Martin Redeker, Berlin 1966, Berlin-Göttingen 1985 – raccoglie, con un *Vorwort* del curatore (pp. XXIII), le due parti inedite del secondo volume:

1. Erster Halbband: *Schleiermachers System als Philosophie*;
2. Zweiter Halbband: *Schleiermachers System als Theologie*.

Vol. XV: *Zur Geistesgeschichte des 19. Jahrhunderts. Portraits und biographische Skizzen. Quellenstudien und Literaturberichte zur Theologie und Philosophie im 19. Jahrhundert*, hrsg. v. Ulrich Herrmann, Göttingen 1970, 1991[3] – raccoglie, con un *Vorwort* di Karlfried Gründer sulla prosecuzione dell'edizione (pp. VII-IX) e un *Vorbericht* del curatore come introduzione ai voll. XV-XVII (pp. XI-XL), i seguenti scritti:

1. *Archive für Literatur* (1889);
2. *Portraits und biographische Skizzen* (una serie di profili biografici di Schleiermacher, Schlosser, Schopenhauer, Gibbon, Hölderlin, Tieck, Novalis, Fr. Überweg, Uhland, Schelling, Maometto, la principessa Galitzin, Wagner, Goethe e Corona Schröter, Heine, John Stuart Mill, Grote, Ribbeck, Emilie

Zeller, Ed. Zeller);
3. *Die Gnosis. Marcion und seine Schule* (1858);
4. *Literaturberichte zur Philosophie des 19. Jahrhunderts* (resoconti/recensioni).

Vol. XVI: *Zur Geistesgeschichte des 19. Jahrhunderts. Aufsätze und Rezensionen aus Zeitungen und Zeitschriften 1859-1874*, hrsg. v. Ulrich Herrmann, Göttingen 1972, 1985² – raccoglie nelle seguenti tre sezioni, con un *Vorbericht* del curatore (pp. IX-XIX), saggi e recensioni di opere storiche, letterarie ed artistiche, ma anche in ambito filosofico e sulla storia della scienza, pubblicati su giornali e riviste tra il 1859 e il 1874:

1. *Geschichte – Gesellschaft – Politik. Zur Publizistik und Historiographie*;
2. *Zur Literatur und Kunst*;
3. *Zur Philosophie und Wissenschaftsgeschichte*.

Vol. XVII: *Zur Geistesgeschichte des 19. Jahrhunderts. Aus "Westermanns Monatsheften": Literaturbriefe, Berichte zur Kunstgeschichte, verstreute Rezensionen 1867-1884*, hrsg. v. Ulrich Herrmann, Göttingen 1974, 1988² – raccoglie, con un *Vorbericht* del curatore (pp. XV-XXIII), rispettivamente le rassegne, sempre in ambito letterario, storico o artistico, pubblicate sui «Westermanns illustrierte Deutsche Monatshefte», resoconti sulla storia dell'arte e recensioni sparse:

1. *Literaturbriefe 1876-1879*;
2. *Berichte zur Kunstgeschichte 1874-1881*;
3. *Verstreute Rezensionen 1867-1884*; trad. it. parziale, n. 16.5.1.

Vol. XVIII: *Die Wissenschaften vom Menschen, der Gesellschaft und der Geschichte. Vorarbeiten zur Einleitung in die Geisteswissenschaften (1865-1880)*, hrsg. v. Helmut Johach u. Frithjof Rodi, Göttingen 1977 – raccoglie, con un *Vorbericht* dei curatori (pp. IX-XXV), cinque manoscritti tra abbozzi, lavori preparatori ed elaborazioni preliminari, più frammenti di teoria della conoscenza e aforismi del periodo berlinese:

1. *Frühe Pläne und Entwürfe* (a partire circa dal 1865-66);
2. *Vorarbeiten zur Abhandlung von 1875 „Über das Studium der Geschichte der Wissenschaften vom Menschen, der Gesellschaft und dem Staat"* (a partire dal 1871);
3. *Einleitung zu Untersuchungen über die Geschichte des Naturrechts* (intorno al 1874);
4. *Fortsetzungen der Abhandlung von 1875* (intorno al 1876);
5. *Ausarbeitung der deskriptiven Psychologie* (circa 1880); trad. it., n. 16.4;
6. *Erkenntnistheoretische Fragmente* (1874-79); trad. it., n. 16.2;
7. *Anhang: Frühe Aphorismen aus der Berliner Zeit* (prima del 1860); trad. it., n. 16.1.

Vol. XIX: *Grundlegung der Wissenschaften vom Menschen, der Gesellschaft und der Geschichte. Ausarbeitungen und Entwürfe zum zweiten Band der Einleitung in die Geisteswissenschaften (ca. 1870-1895)*, hrsg. v.

Helmut Johach u. Frithjof Rodi, Göttingen 1982 – completa, con il vol. XVIII, i materiali relativi alla *Einleitung in die Geisteswissenschaften* raccogliendo, con un *Vorbericht* dei curatori (pp. IX-LVII), principalmente abbozzi e lavori preparatori per il suo volume II e il piano di questo volume noto come "Berliner Entwurf":

1. *Frühe Entwürfe zur Erkenntnistheorie und Logik der Geisteswissenschaften* (prima del 1880); trad. it., n. 16.3;
2. *Ausarbeitungen zum zweiten Band der Einleitung in die Geisteswissenschaften viertes bis sechtes Buch* (circa 1880-90);
3. *Gesamtplan des zweiten Bandes der Einleitung in die Geisteswissenschaften drittes bis sechtes Buch („Berliner Entwurf")* (circa 1893);
4. *Leben und Erkennen. Ein Entwurf zur Erkenntnistheoretischen Logik und Kategorienlehre* (circa 1892-93); trad. it., n. 16.8;
5. *Anhang;* trad. it. parziale, n. 16.5.2.

Vol. XX: *Logik und System der philosophischen Wissenschaften. Vorlesungen zur erkenntnistheoretischen Logik und Methodologie (1864-1903)*, hrsg. v. Hans-Ulrich Lessing u. Frithjof Rodi, Göttingen 1990 – raccoglie, con un *Vorbericht* dei curatori (pp. XVII-XLV), le seguenti lezioni, tenute tra il 1864 e il 1903:

1. *Frühe Vorlesungen zur Logik und zum System der philosophischen Wissenschaften* (Berlino e Basilea, 1864-68);
2. *Die Vorlesung zur Einleitung in die Geisteswissenschaften* (Berlino, 1883);
3. *Die Berliner Logik-Vorlesungen der achtzigen Jahre* (1883-88);
4. *Die späten Vorlesungen zur Systematik der Philosophie* (Berlino, 1899-1903).

Vol. XXI: *Psychologie als Erfahrungswissenschaft.* Erster Teil: *Vorlesungen zur Psychologie und Anthropologie (ca. 1875-1894)*, hrsg. v. Guy van Kerckhoven u. Hans-Ulrich Lessing, Göttingen 1997 – raccoglie, con un *Vorbericht* dei curatori (pp. XV-L), le seguenti lezioni di psicologia e antropologia, tenute tra il 1875 e il 1894:

1. *Die Breslauer Vorlesungen zur Psychologie und Anthropologie* (circa 1875-82);
2. *Die Berliner Psychologie-Vorlesungen der achtzigen Jahre* (1883-1889);
3. *Die Vorlesung über Anwendungen der Psychologie auf die Pädagogik* (Berlino, circa 1893-94).

Vol. XXII: *Psychologie als Erfahrungswissenschaft.* Zweiter Teil: *Manuskripte zur Genese der deskriptiven Psychologie (ca. 1860-1895)*, hrsg. v. hrsg. v. Guy van Kerckhoven u. Hans-Ulrich Lessing, Göttingen 2005 – contiene, con un *Vorbericht* dei curatori (pp. IX-XXXII), la seconda parte della *Psychologie als Erfahrungswissenschaft.*

Vol. XXIII: *Allgemeine Geschichte der Philosophie. Vorlesungen 1900-1905*, hrsg. v. Gabriele Gebhardt u. Hans-Ulrich Lessing, Göttingen 2000 – raccoglie, con un *Vorbericht* dei curatori (pp. XV-XXVII), le se-

guenti lezioni berlinesi di storia della filosofia, che hanno impegnato Dilthey negli ultimi anni d'insegnamento:

1. *Der Grundriss der allgemeinen Geschichte der Philosophie*;
2. *Die Berliner Vorlesung zur allgemeinen Geschichte der Philosophie* (1900-3).

Vol. XXIV: *Logik und Wert. Späte Vorlesungen, Entwürfe und Fragmente zur Strukturpsychologie, Logik und Wertlehre (ca. 1904-1911)*, hrsg. v. Gudrun Kühne-Bertram, Göttingen 2004 – raccoglie, con un *Vorbericht* della curatrice (pp. XIII-XLV), le seguenti lezioni e i seguenti materiali, tratti sempre dagli ultimi anni d'insegnamento:

1. *Die Theorie der Wertschätzung in der logischen Grundlegung der Theorie des Wissens* (circa 1906-8);
2. *Texte zum Zusammenhang von Strukturlehre und Theorie des Wissens* (dopo il 1904);
3. *Entwurfe und Fragmente zur Theorie der Wertschätzung und Wertsystematik* (1905-11);
4. *Kritik der Erkenntnis- und Wertproblems bei H. Rickert und in der Phänomenologie* (dopo il 1904).

Vol. XXV: *Dichter als Seher der Menschheit. Die Geplante Sammlung literaturhistorischer Aufsätze von 1895*, hrsg. v. Gabriele Malsch, Göttingen 2006 – costituisce, con un *Vorbericht* della curatrice (pp. VII-XXXV), principalmente la raccolta, prevista da Dilthey ma rimasta incompiuta, di saggi storico-letterari, qui divisi in due sezioni:

1. *Dichter als Seher der Menschheit*;
2. *Phantasie und Dichtung*.

Vol. XXVI: *Das Erlebnis und die Dichtung. Lessing – Goethe – Novalis – Hölderlin*, hrsg. v. Gabriele Malsch, Göttingen 2005; trad. it. (dell'ediz. originale), n. 2 – allo scadere di un secolo dalla sua pubblicazione nel 1906 (il *Vorwort* alla prima edizione reca la data del 23 novembre 1905) come volume a sé presso Teubner (poi ampliato nel 1910 con il saggio n. 1), ripropone la celebre raccolta dei seguenti saggi, registrando anche le variazioni rispetto alle prime versioni:

1. *Gang der neueren europaischen Literatur* (1910);
2. *Gotthold Ephraim Lessing* (1867);
3. *Goethe und die dichterische Phantasie* (1877);
4. *Novalis* (1865);
5. *Friedrich Hölderlin* (in parte da un saggio su Hölderlin del 1867).

Voll. XXVII-XXIX: *Briefe und Dokumente 1850-1911*, hrsg. v. Gudrun Kühne-Bertram u. Hans-Ulrich Lessing, in preparazione.

Vol. XXX: *Dokumente und Register*.

I.2. Pubblicazioni tuttora al di fuori dell'edizione, diari ed epistolari

De principiis ethices Schleiermacheri, Schade, Berlin 1864 (diss. phil); trad. it., n. 11

Grundriß der Logik und des Systems der philosophischen Wissenschaften. Für Vorlesungen, Mittler, Berlin 1865.

Biographisch-Literarischer Grundriss der allgemeinen Geschichte der Philosophie (stampato per le lezioni), Berlin 1885, 1905[6].

Ethica. Aus den Tagebüchern Wilhelm Diltheys (1854-1865), Literaturarchiv-Gesellschaft, Berlin 1915 (ripreso in *Der junge Dilthey*, cfr. più sotto).

Zwei Briefe an Richard Adalbert Lipsius, in *Kieler Professoren. Briefe aus drei Jahrhunderten zur Geschichte der Universitat Kiel*, hrsg. zur Erinnerung an das 250jährige Jubiläum der Universität in ihrem Auftrag v. M. Liepmann, DVA, Stuttgart-Berlin 1916, pp. 380-82.

Brief an Hermann Baumgarten vom 5. 5. 1862, in *Deutscher Liberalismus im Zeitalter Bismarcks. Eine politische Briefsammlung*, Bd. 1: *Die Sturmjahre der preußisch-deutschen Einigung 1859-1970*, hrsg. v. J. Heyderhoff, Schroeder, Bonn-Leipzig 1926, lett. n. 53, pp. 89-90.

Briefwechsel zwischen Wilhelm Dilthey und dem Grafen Paul Yorck von Wartenburg (1877-1897), hrsg. v. S. von der Schulenburg, Niemeyer, Halle, 1923; rist. anast., Olms, Hildesheim-New York 1974; trad. it., n. 15.

Von deutscher Dichtung und Musik. Aus den Studien zur Geschichte des deutschen Geistes, hrsg. v. H. Nohl u. G. Misch, Teubner, Leipzig 1932; Teubner/Vandenhoeck & Ruprecht, Stuttgart/Gottingen 1957[2].

Der junge Dilthey. Ein Lebensbild in Briefen und Tagebüchern (1852-1870), hrsg. v. C. Misch Dilthey, Teubner, Leipzig, Teubner 1933; Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen 1960[2].

Von deutscher Dichtung und Musik. Aus den Studien zur Geschichte des deutschen Geistes, hrsg. v. H. Nohl e G. Misch, Teubner, Leipzig und Berlin, 1933; Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen 1957[2]; trad. it. parziale, n. 21.

Briefe Wilhelm Diltheys an Bernhard und Luise Scholz (1859-1864), hrsg. v. S. von der Schulenburg, in «Sitzungsberichte der Preussischen Akademie der Wissenschaften», Philosophisch-historische Klasse, 1933, n. 10, de Gruyter, Berlin 1934, pp. 416-71.

Diltheys Kant-Darstellung in seiner letzten Vorlesung über das System der Philosophie, in D. Bischoff, *Wilhelm Diltheys geschichtliche Lebensphilosophie*, Teubner, Leipzig und Berlin, 1935, pp. 46-63.

Briefe Wilhelm Diltheys an Rudolf Haym (1861-1873), hrsg. v. E. Weni-

ger, «Abhandlungen der Preussischen Akademie der Wissenschaften», n. 9, de Gruyter, Berlin 1936.

Jugendfreundschaft Teichmüllers und Diltheys. Briefe und Tagebücher, in «Archiv für spiritualistische Philosophie und ihre Geschichte», Bd. 1, Amsterdam-Leipzig 1939, pp. 385-412.

Grundriß der allgemeinen Geschichte der Philosophie, hrsg. v. H.-G. Gadamer, Klostermann, Frankfurt a.M. 1949 (nuova ediz. del *Biographisch-Literarischer Grundriss der allgemeinen Geschichte der Philosophie*, cfr. più sopra).

Die große Phantasiedichtung und andere Studien zur vergleichenden Literaturgeschichte, hrsg. v. H. Nohl, Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen 1954; trad. it. parziali, nn. 19, 22.5.

Vier Briefe Wilhelm Diltheys an Erich Adickes Winter 1904/05, in *Deutsche Akademie der Wissenschaften Berlin 1946-1956*, Academie-Verlag, Berlin 1956, pp. 429-34.

Schiller, mit eineim Vortwort hrsg. v. H. Nohl, Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen 1959 (estratto di *Von deutscher Dichtung und Musik*, cfr. più sopra).

Fragmente aus Wilhelm Diltheys Hegel-Werk, mitgeteilt von H. Nohl, hrsg. v. F. Nicolin u. O. Pöggeler, in «Hegel-Studien», I, 1961, pp. 103-34.

Briewechsel Dilthey-Husserl, hrsg. v. W. Biemel, in Edmund Husserl, *Phänomenologische Psychologie* («Husserliana», Bd. 9), hrsg. v. W. Biemel, Nijhoff, Den Haag 1962, pp. XVII-XXI; rist. in «Man and World», I, 1968, pp. 428-46; trad. it., n. 18.

Anwendungen der Psychologie auf die Pädagogik. Vorlesungsnachschrift (zwischen 1883 und 1893), hrsg. v. H. Johach, in «Dilthey-Jahrbuch für Philosophie und Geschichte der Geisteswissenschaften» [a seguire: «Dilthey-Jahrbuch»], 4 (1986/87), pp. 181-222.

Über die Bedeutung, frammento citato in Frithjof Rodi, *Der Rhytmus des Lebens selbst. Hegel und Hölderlin in der Sicht des späten Diltheys*, in «Reports of Philosophy», n. 11, Warsaw-Cracow 1987, pp. 1-13; poi in Id., *Erkenntnis des Erkannten*, Suhrkamp, Frankfurt a. M. 1990, pp. 56-69; trad. it. di A. Marini e G. Matteucci, *Conoscenza del conosciuto*, Angeli, Milano 1996, pp. 54-66; altra trad. it., n. 22.4.

Drei Briefe Wilhelm Diltheys an Ulrich von Wilamowitz-Moellendorff (1908-1910), hrsg. v. W. M. Calder III, in *Polyhistor. Studies in the history and historiography of ancient philosophy. Presented to Jaap Mansfeld to his sixtieth birthday*, ed. by K. A. Algra, P. W. van der Horst, D. T. Runia, Brill, Leiden 1996, pp. 407-17.

I.3. Traduzioni in lingua italiana

1. *L'analisi dell'uomo e l'intuizione della natura. Dal Rinascimento al secolo XVIII*, trad. di G. Sanna, 2 voll., La Nuova Italia, Venezia 1927; rist. anast., Firenze 1974.
2. *Esperienza vissuta e poesia*, trad. di N. Accolti Gil Vitali, Istituto Editoriale Italiano, Milano 1947; nuova ediz., Il melangolo, Genova 1999.
3. *Introduzione alle scienze dello spirito*, trad. di O. Bianca, Paravia, Torino 1949.
4. *Critica della ragione storica*, trad. di P. Rossi, Einaudi, Torino 1954, 1969²; rist., 1982 – raccolta originale che comprende i seguenti scritti in traduzione:
   1. *Studi per la fondazione delle scienze dello spirito* – nuova ediz., n. 33.1;
   2. *La costruzione del mondo storico nelle scienze dello spirito* – nuova ediz., n. 33.2;
   3. *Nuovi studi sulla costruzione del mondo storico nelle scienze dello spirito* – nuova ediz., n. 33.3;
   4. *L'essenza della filosofia* – nuova ediz., n. 33.4.
5. *Il secolo XVIII e il mondo storico*, trad. di F. Tedeschi Negri, a cura di P. Rossi, Edizioni di Comunità, Milano 1967, 1977².
6. *Ermeneutica e religione*, trad. di G. Morra, Patron, Bologna 1970; nuova ediz., Rusconi, Milano 1992 – raccolta originale che comprende i seguenti scritti in traduzione:
   1. *L'origine dell'ermeneutica;*
   2. *Il problema della religione.*
7. *L'essenza della filosofia*, trad. di G. Penati, La Scuola, Brescia 1971; nuova ediz., Rusconi, Milano 1999.
8. *Introduzione alle scienze dello spirito*, trad. parz. (Libro I) di S. Bonarelli, present. di A. Izzo, Carucci, Assisi-Roma 1972.
9. *Le origini dell'ermeneutica*, trad. di M. Ravera, «Rivista di estetica», XVIII, 1973, pp. 5-33; rist. in *Il pensiero ermeneutico. Testi e materiali*, a cura di M. Ravera, Marietti, Genova 1986, pp. 172-98.
10. *Introduzione alle scienze dello spirito*, trad. di G. A. De Toni, La Nuova Italia, Firenze 1974.
11. *L'etica di Schleiermacher*, trad. di F. Bianco, Guida, Napoli 1974.
12. *Lo studio delle scienze umane, sociali e politiche*, trad. di G. Cacciatore, Morano, Napoli 1975.
13. *I tipi di intuizione del mondo e la loro elaborazione nei sistemi metafisici*, trad. di P. Rossi, in *Lo storicismo tedesco*, a cura di P. Rossi, UTET, Torino 1977, pp. 213-63 – nuova ediz., n. 33.6.
14. *Psicologia descrittiva, analitica e comparativa*, trad. e saggio di A. Marini, 2 voll., Unicopli, Milano 1979 – raccolta originale che

comprende i seguenti scritti in traduzione:
1. *Idee su una psicologia descrittiva e analitica* – nuova ediz., n. 16.9;
2. *[Sulla psicologia comparativa]. Contributi allo studio dell'individualità* – nuova ediz., n. 16.10.

15. W. Dilthey / P. Yorck von Wartenburg, *Carteggio 1877-1897*, trad. di F. Donadio, Guida, Napoli 1983; nuova ediz., Lampi di Stampa, Milano 2000; nuova ediz. rived., con il testo ted. a fronte, *Carteggio tra Wilhelm Dilthey e il conte Paul Yorck von Wartenburg (1877-1897)*, in P. Yorck von Wartenburg, *Tutti gli scritti*, a cura di F. Donadio, Bompiani (Collana "Il Pensiero Occidentale"), Milano 2006, pp. 173-689.
16. *Per la fondazione delle scienze dello spirito. Scritti editi e inediti 1860-1896*, trad. di A. Marini, Angeli, Milano 1985, 2003[2] – raccolta originale che comprende i seguenti scritti in traduzione:
    1. *Primi aforismi del periodo berlinese*;
    2. *Frammenti di teoria della conoscenza*;
    3. *Primi progetti di teoria della conoscenza e logica delle scienze dello spirito*;
    4. *Elaborazione della psicologia descrittiva*;
    5. *Due recensioni della «Logik» di Chr. Sigwart*:
        5.1. Prima recensione;
        5.2. Seconda recensione;
    6. *Contributi alla soluzione del problema circa l'origine e il diritto della nostra credenza alla realtà del mondo esterno*;
    7. *Esperienza e pensiero. Studio sulla logica gnoseologica nel XIX secolo*;
    8. *Vivere e conoscere. Progetto di logica gnoseologica e di dottrina delle categorie*;
    9. *Idee su una psicologia descrittiva e analitica*;
    10. *[Sulla psicologia comparativa] Contributi allo studio dell'individualità.*
17. *Storia della giovinezza di Hegel e Frammenti postumi*, trad. it. di G. Cavallo Guzzo e A. Giugliano, a cura di G. Cacciatore e G. Cantillo, Guida, Napoli 1986.
18. *Il carteggio Dilthey-Husserl*, in M. Paschi, *Dilthey: la mente e le cose*, ETS, Pisa 1988, pp. 145-55.
19. *Vittorio Alfieri*, trad. di E. Grillo, introd. di G. Izzi, Archivio Guido Izzi, Roma 1988.
20. *Leibniz e il suo tempo*, in W. Dilthey / E. Troeltsch, *Leibniz e la sua epoca*, a cura di R. Bonito Oliva, Guida, Napoli 1989, pp. 75-162.
21. *La grande musica tedesca del XVIII secolo*, trad. di R. Diana, Pagano, Napoli 1990.
22. *Estetica e poetica. Materiali editi e inediti (1886-1909)*, trad. di G. Matteucci, Angeli, Milano 1992; ediz. ampliata, 2005[3] – raccolta originale che comprende i seguenti scritti in traduzione:
    1. *Immaginazione poetica e follia*;
    2. *L'immaginazione del poeta. Materiali per una poetica*;
    3. *Le tre epoche dell'estetica moderna e il suo compito attuale*;

4. *Sul significato*;
5. *Il poeta come vate dell'umanità*;
6. *L'arte come esposizione di una concezione del mondo e della vita;*
7. *Frammenti per una poetica*;
8. *La comprensione musicale*;
9. *Progetto del 1892-1894*;
10. *Progetto del 1907-1908.*

23. *Friedrich Christoph Schlosser*, trad. di M. Martirano, in W. Dilthey / O. Lorenz, *I principi della storiografia di Friedrich Christoph Schlosser*, a cura di M. Martirano, Guida, Napoli 1993, pp. 39-113.
24. *Sistema di etica*, trad. di G. Ciriello, Guida, Napoli 1993.
25. *Frammenti su vita, significato, poesia e comprensione*, trad. di G. Matteucci, in *La vita irrimediabile*, a cura di G. Scaramuzza, Alinea, Firenze 1997, pp. 43-59.
26. *Il movimento poetico e filosofico in Germania tra il 1770 ed il 1800*, trad. di G. Magnano San Lio, Aesse, Santa Maria di Licodia 1997; rist. in «Archivio di storia della cultura», XI, 1998, pp. 243-59.
27. *La disputa tra Kant e la censura: libertà di ricerca e problematica religiosa*, trad. di G. Magnano San Lio, Il Fauno, Santa Maria di Licodia 1997; rist. in G. Magnano San Lio, *Filosofia e storiografia. Fondamenti teorici e ricostruzione storica in Dilthey*, Rubbettino, Soveria Mannelli 2000, pp. 305-34.
28. *Tentativo di un'analisi della coscienza morale*, trad. di G. Magnano San Lio, Santa Maria di Licodia, Il Fauno 1997.
29. *La dottrina delle visioni del mondo. Trattati per la filosofia della filosofia*, trad. di G. Magnano San Lio, Santa Maria di Licodia, Aesse 1997; nuova ediz., Guida, Napoli 1998.
30. *Analisi della coscienza morale*, trad. di G. Ciriello, prefaz. di F. Donadio, Palomar, Bari 2000.
31. *Federico il Grande e l'illuminismo tedesco*, trad. di G. Magnano San Lio, prefaz. di G. Cacciatore, Rubbettino, Soveria Mannelli 2002.
32. *Fondamenti di un sistema della pedagogia*, trad. di L. Tellaroli, Giardini, Pisa 2003.
33. *Scritti filosofici (1905-1911)*, trad. di P. Rossi, UTET, Torino 2004 – raccolta originale che aggiorna e integra quella di cui al n. 4, comprendendo i seguenti scritti in traduzione:
    1. *Studi per la fondazione delle scienze dello spirito*;
    2. *La costruzione del mondo storico nelle scienze dello spirito*;
    3. *Progetto di continuazione per la costruzione del mondo storico nelle scienze dello spirito. Abbozzi di una critica della ragione storica*;
    4. *L'essenza della filosofia*;
    5. *La coscienza storica e le visioni del mondo*;
    6. *I tipi di visione del mondo e la loro formazione nei sistemi metafisici.*

I.4. *Traduzioni in altre lingue della "Einleitung in die Geisteswissenschaften"*

Introduction à l'etude des sciences humaines, trad. par L. Sauzin, PUF, Paris 1942.

Introducción a las Ciencias del Espíritu, trad. de J. T. M. de Brugger, 2 voll., Espasa Calpe, Madrid 1948.

Introducción a las Ciencias del Espíritu, trad. de J. Marías, prologo de J. Or-tega y Gasset, Alianza, Madrid 1956.

Introduction to the Human Sciences, transl. with an introductory essay by R. B. Betanzos, Wayne State University Press, Detroit 1988.

Introduction to the Human Sciences, in Wilhelm Dilthey, *Selected Works*, Volume I, ed. with an introd. by R. A. Makkreel and Frithjof Rodi, Princeton University Press, Princeton (New Jersey) 1989.

Introduction aux sciences de l'esprit, in Wilhelm Dilthey, *Œuvres 1: Critique de la raison historique*, présent., trad. et notes par S. Mesure, Ed. du Cerf, Paris 1992.

Tra le traduzioni più recenti, inoltre: in lingua basca, con una introd. di F. Rodi, Bilbao 1995; in lingua russa, con una introd. di N. Plotnikov, Mosca 2000.

II. Bibliografie

Zeeck, Hans, *Im Druck erschienene Schriften von Wilhelm Dilthey*, in «Archiv für Geschichte der Philosophie», Bd. 25 (N. F. 18), Berlin 1912, pp. 154-61.

Hennig, Johannes, *Lebensbegriff und Lebenskategorie. Studien zur Geschichte und Theorie der geisteswissenschaftlichen Begriffsbildung mit besonderer Berücksichtigung Wilhelm Diltheys. Mit einer Dilthey-Bibliographie*, Aachen 1934, pp. 93-147.

Weniger, Erich, *Verzeichnis der Schriften Wilhelm Diltheys von den Anfängen bis zur „Einleitung in die Geisteswissenschaften"*, in GS XII, 1934, pp. 208-213 (elenco degli scritti fino alla pubblicazione della *Einleitung*).

Diaz de Cerio, Franco, *Dilthey y el problema del mundo histórico*, Barcelona 1959, pp. XIX-LV.

Müller-Volmer, Kurt, *Towards a phenomenological theory of literature. A study of Wilhelm Dilthey's Poetik*, The Hague 1963, pp. 197-203.

Diaz de Cerio, Franco, *Bibliografia de W. Dilthey*, in «Pensamiento», 24 (1968), pp. 196-258.

Herrmann, Ulrich, *Bibliographie Wilhelm Dilthey. Quellen und Literatur*, Weinheim-Berlin-Basel 1969 (contiene tra l'altro un elenco cronologico degli scritti pubblicati, di lezioni ed esercitazioni e degli inediti).

Lessing, Hans-Ulrich, *Bibliographie der Dilthey-Literatur 1969-1973*, in «Dilthey-Jahrbuch», 1 (1983), pp. 281-88.

–, *Bibliographie der Dilthey-Literatur 1974-1978*, in «Dilthey-Jahrbuch», 2 (1984), pp. 351-58.
Matsutomo Akishige, *Dilthey in Japan. Bibliographie 1913-1983*, in «Dilthey-Jahrbuch», 2 (1984), pp. 359-76.
Lessing, Hans-Ulrich, *Bibliographie der Dilthey-Literatur 1979-1983*, in «Dilthey-Jahrbuch», 3 (1985), pp. 275-84.
Bibliografia, in Franco Bianco, *Introduzione a Dilthey*, Laterza, Roma-Bari 1987, 1999[4]; nuova ediz. con aggiornamenti, 2001, pp. 215-279 (l'apparato bibliografico più vasto in lingua italiana).
Totok, Wilhelm, *Bibliographie Wilhelm Diltheys*, in Id., *Handbuch der Geschichte der Philosophie*, VI: *Bibliographie 20. Jahrhundert*, Frankfurt a. M. 1990, pp. 126-40.
Lessing, Hans-Ulrich, *Bibliographie der Dilthey-Literatur 1984-1988*, in «Dilthey-Jahrbuch», 9 (1994/95), pp. 348-59.
–, *Bibliographie der Dilthey-Literatur 1989-1998*, in «Dilthey-Jahrbuch», 12 (1999/2000), pp. 303-329.
Nota bibliografica, in Wilhelm Dilthey, *Scritti filosofici (1905-1911)*, trad. it. e cura di P. Rossi, UTET, Torino 2004, pp. 55-70.

III. Periodici

Il gruppo di ricerca della Scuola di Dilthey, che ha assunto una configurazione come "Dilthey-Forschungsstelle" presso l'Università di Bochum, ha dato vita a partire dal 1983, sotto la direzione di Frithjof Rodi, al «Dilthey-Jahrbuch für Philosophie und Geschichte der Geisteswissenschaften»; nel vol. 12 (1999/2000), pp. 331-45, è anche disponibile un indice completo dei saggi e contributi pubblicati.

Anche la "Dilthey-Gesellschaft" giapponese pubblica a partire dal 1987 un annuario di studi diltheyani dal titolo «Dilthey-Forschung».

IV. Studi critici

La sezione offre una prima selezione della letteratura secondaria per quanto riguarda gli studi generali e introduttivi, tra i quali viene data attenzione anche ai principali interlocutori di Dilthey nella sua recezione novecentesca, e quelli specifici sull'*Introduzione*. Gli apparati bibliografici più vasti per ulteriori approfondimenti sono stati raccolti nella Sez. II, e tra essi si rimanda in primo luogo alla bibliografia in Franco Bianco, *Introduzione a Dilthey*, op. cit., pp. 215-279.

IV.1. Letteratura generale e introduttiva

Husserl, Edmund, *Philosophie als strenge Wissenschaft*, in «Logos», I, (1911); trad. it. di C. Sinigaglia, prefaz. di G. Semerari, *La filosofia*

come scienza rigorosa, Laterza, Roma-Bari 1994.
Frischeisen-Köhler, Max, *Wilhelm Dilthey als Philosoph*, in «Logos», III (1912), pp. 29-58.
Groethuysen, Bernhard, *Gedächtnisrede auf Wilhelm Dilthey*, in «Deutsche Rundschau», 39 (1913), pp. 69-92, 249-270, 283-304.
Rothacker, Erich, *Einleitung in die Geisteswissenschaften*, Tübingen 1920, 1930[2], in part. pp. 253-70.
Misch, Georg, *Vorbericht des Herausgebers*, in GS V, 1924, pp. VII-CXVII.
Heidegger, Martin, Sein und Zeit, Halle a. d. S. 1927; Tübingen 2001[18]. in part § 77; HGA 1, pp. 397-404; trad. it. (con testo a fronte) di A. Marini, *Essere e tempo*, Milano 2006, pp. 1115-1131.
Landgrebe, Ludwig, *Wilhelm Diltheys Theorie der Geisteswissenschaften. (Analyse ihrer Grundbegriffe)*, in «Jahrbuch für Philosophie und phänomenologische Forschung», 9 (1928), pp. 237-366.
Misch, Georg, *Lebensphilosophie und Phänomenologie. Eine Auseinandersetzung der Diltheyschen Richtung mit Heidegger und Husserl*, Bonn 1930, Darmstadt 1967[3].
Gadamer, Hans-Georg, *Wilhelm Dilthey zu seinem hundersten Geburtstag am 19. November*, in «Literarische Rundschau», 3, 20 (1933), p. 1; nel vol. 4 dei *Gesammelte Werke*, pp. 425-28.
Liebert, Arthur, *Wilhelm Dilthey. Eine Würdigung seines Werkes zum 100. Geburtstag des Philosophen*, Berlin 1933.
Stenzel, Julius, *Dilthey und die deutsche Philosophie der Gegenwart*, Berlin 1934.
Bollnow, Otto Friedrich, *Dilthey. Eine Einführung in seine Philosophie*, Leipzig-Berlin 1936; Schaffhausen 1980[4].
Misch, Georg, *Vom Lebens- und Gedankenkreis Wilhelm Diltheys*, Frankfurt a. M.1947.
Lukács, György, *Die Zerstörung der Vernunft. Der Weg des Irrationalismus von Schelling zu Hitler*, Berlin 1955, pp. 329-50; trad. it. di E. Arnaud, Torino 1959, pp. 418-44.
Gadamer, Hans-Georg, *Wahrheit und Methode. Grundzüge einer philosophischen Hermeneutik*, Tübingen 1960, 1986[5] (come vol. 1 dei *Gesammelte Werke*), in part. pp. 222-246; trad. it. (con testo a fronte) e apparati di G. Vattimo, introd. di G. Reale, *Verità e metodo. Elementi di una ermeneutica filosofica*, Milano 2000, 2005[3], pp. 455-503.
Diwald, Hellmut, *Wilhelm Dilthey. Erkenntnistheorie und Philosophie der Geschichte*, Göttingen-Berlin-Frankfurt 1963.
Gadamer, Hans-Georg, *Le problème de la conscience historique*, Louvain-Paris 1963, in part. parte 2; trad. it., *Il problema della coscienza storica*, Napoli 1969, 1988[3], pp. 29-40.
Hünermann, Peter, *Die lebensphilosophische Besinnung Wilhelm Diltheys auf die Geschichte und die Geisteswissenschaften*, in Id., *Der*

Durchbruch geschichtlichen Denkens im 19. Jahrhundert. Johann Gustav Droysen, Wilhelm Dilthey, Graf Yorck von Wartenburg. Ihr Weg und ihre Weisung für die Theologie, Freiburg-Basel-Wien 1967, pp. 133-291.

Habermas, Jürgen, *Erkenntnis und Interesse*, Frankfurt a. M. 1968, 1973², pp. 178-233; trad. it. di G. E. Rusconi, *Conoscenza e interesse*, Laterza, Roma-Bari 1970, 1983³, pp. 142-86.

Rodi, Frithjof, *Morphologie und Hermeneutik. Zur Methode von Diltheys Ästhetik*, Stuttgart-Berlin-Köln-Mainz 1969.

Bianco, Franco, *Dilthey e la genesi della critica storica della ragione*, Milano 1971.

Herrmann, Ulrich, *Die Pädagogik Wilhelm Diltheys. Ihr wissenschaftstheoretischer Ansatz in Diltheys Theorie der Geisteswissenschaften*, Göttingen 1971.

Schulz, Walter, *Dilthey: Die Grundlegung der Geschichtswissenschaft in der Philosophie des Lebens*, in: Id., *Philosophie in der veränderten Welt*, Pfullingen 1972, pp. 514-522; trad. it. di R. Leporati, *Le nuove vie della filosofia contemporanea*, vol. quarto, Genova 1988, pp. 63-75.

Ulmer, Karl, *Philosophie der modernen Lebenswelt*, Tübingen 1972, pp. 33-56.

Johach, Helmut, *Handelnder Mensch und objektiver Geist. Zur Theorie der Geistes- und Sozialwissenschaften bei Wilhelm Dilthey*, Meisenheim a. G. 1974.

Schnädelbach, Herbert, *Wilhelm Dilthey*, in Id., *Geschichtsphilosophie nach Hegel. Die Probleme des Historismus*, Freiburg-München 1974, pp. 113-36.

Ineichen, Hans, *Erkenntnistheorie und geschichtlich-gesellschaftliche Welt. Diltheys Logik der Geisteswissenschaften*, Frankfurt a. M.1975.

Makkreel, Rudolf A., *Dilthey – Philosopher of the Human Studies*, Princeton 1975; ediz. ted. aumentata, *Dilthey: Philosoph der Geisteswissenschaften*, Frankfurt a. M. 1991.

Zöckler, Christopher, *Dilthey und die Hermeneutik. Diltheys Begründung der Hermeneutik als 'Praxiswissenschaft' und die Geschichte ihrer Rezeption*. Stuttgart 1975.

Cacciatore, Giuseppe, *Scienza e filosofia in Dilthey*, 2 voll., Napoli 1976.

Riedel, Manfred, *Hermeneutik und Erkenntniskritik* (1970, rielaborato), in Id., *Verstehen oder Erklären? Zur Theorie und Geschichte der hermeneutischen Wissenschaften*, Stuttgart 1978, pp. 64-112.

Ulmer, Karl, *Der Ausbruch aus der Universitätsphilosophie. Eine Erinnerung an die Grundintentionen des Gesamtwerkes von Wilhelm Dilthey*, in «Perspektiven der Philosophie», 4 (1978), pp. 379-416.

Marini, Alfredo, *Materiali per Dilthey*, Milano 1979; ediz. riveduta e ampliata, Milano 2002.

Ineichen, Hans, *Wilhelm Dilthey (1833-1911)*, in *Klassiker der Philosophie*, hrsg. v. O. Höffe, Band 2: *Von Immanuel Kant bis Jean-Paul Sartre*, München 1981,pp. 187-202 e 480-82.

Anz, Heinrich, *Hermeneutik der Individualität. Wilhelm Diltheys hermeneutische Position und ihre Aporien*, in *Hermeneutische Positionen. Schleiermacher – Dilthey – Heidegger – Gadamer*, hrsg. v. H. Birus, Göttingen 1982, pp. 59-88.

Bollnow, Otto Friedrich, *Wilhelm Diltheys Stellung in der deutschen Philosophie. Zur Geschichte der Dilthey-Edition und Dilthey-Rezeption* (1976), in Id., *Studien zur Hermeneutik*, Band I: *Zur Philosophie der Geisteswissenschaften*, Freiburg-München 1982, pp. 178-203.

Hufnagel, Erwin, *Wilhelm Dilthey: Hermeneutik als Grundlegung der Geisteswissenschaften*, in *Klassiker der Hermeneutik*, hrsg. v. U. Nassen, Paderborn-München-Wien-Zürich 1982, pp. 173-206.

Otto, Stephan, *Rekonstruktion der Geschichte. Zur Kritik der historischen Vernunft*, Erster Teil: *Historisch-kritische Bestandsaufnahme*, München 1982.

Gadamer, Hans-Georg, *Das Unvollendete und das Unvollendbare: Zum 150. Geburtstag von Wilhelm Dilthey (19. November)*, in «Neue Zürcher Zeitung», 204, 271 (1983), pp. 65-66 (Fernausgabe, 269, 18. November, pp. 29-30); nel vol. 4 dei *Gesammelte Werke*, pp. 429-35.

Rodi, Frithjof, *Zum gegenwärtigen Stand der Dilthey-Forschung*, in «Dilthey-Jahrbuch», 1 (1983), pp. 260-67.

Bollnow, Otto Friedrich, *Festrede zu Wilhelm Diltheys 150. Geburtstag*, in «Dilthey-Jahrbuch», 2 (1984), pp. 28-50.

Marini, Alfredo, *Alle origini della filosofia contemporanea: Wilhelm Dilthey*, Firenze 1984.

Marquard, Odo, *Leben und leben lassen. Anthropologie und Hermeneutik bei Dilthey*, in «Dilthey-Jahrbuch», 2 (1984), pp. 128-39.

Orth, Ernst Wolfgang (Hrsg.), *Dilthey und der Wandel des Philosophiebegriffs seit dem 19. Jahrhundert*, Freiburg-München 1984.

Rodi, Frithjof u. Hans-Ulrich Lessing (Hrsg.), *Materialien zur Philosophie Wilhelm Diltheys*, Frankfurt a. M.1984.

Acham, Karl, *Diltheys Beitrag zur Theorie der Kultur- und Sozialwissenschaften*, in «Dilthey-Jahrbuch», 3 (1985), pp. 9-51.

Bianco, Franco (a cura di), *Dilthey e il pensiero del Novecento*, Milano 1985, 1988[2].

Cacciatore, Giuseppe e Cantillo, Giuseppe (a cura di), *Wilhelm Dilthey. Critica della metafisica e ragione storica*, Bologna 1985.

Gadamer, Hans-Georg, *Dilthey tra romanticismo e positivismo* (conferenza del 1983 nella versione di Roma), trad. it. di P. Cipolletta, in *Dilthey e il pensiero del Novecento*, a cura di F. Bianco, Milano 1985, pp. 24-41; in ted., *Das Problem Diltheys. Zwischen Romantik und Positivismus*,

nel vol. 4 dei *Gesammelte Werke*, pp. 406-24.
Orth, Ernst Wolfgang (Hrsg.), *Dilthey und die Philosophie der Gegenwart*, Freiburg-München 1985.
Johach, Helmut, *Wilhelm Dilthey: Die Struktur der geschichtlichen Erfahrung*, in *Grundprobleme der großen Philosophen. Philosophie der Neuzeit IV*, hrsg. v. J. Speck, Göttingen 1986, pp. 52-90.
Bianco, Franco, *Introduzione a Dilthey*, Laterza, Roma-Bari 1987, 1999[4]; nuova ediz. aggiornata, 2001, 2005[2].
Bollnow, Otto Friedrich, *Wilhelm Dilthey als Begründer einer hermeneutischen Philosophie* (1986), in Id., *Zwischen Philosophie und Pädagogik. Vorträge und Aufsätze*, Aachen 1988, pp. 169-188 e 208-211.
Gander, Hans-Helmuth, *Positivismus als Metaphysik. Voraussetzungen und Grundstrukturen von Diltheys Grundlegung der Geisteswissenschaften*, Freiburg/München 1988.
Rodi, Frithjof, *Erkenntnis des Erkannten. Zur Hermeneutik des 19. und 20. Jahrhunderts*, Frankfurt a. M.1990; trad. it. di A. Marini e G. Matteucci, postfaz. di A. Marini, *Conoscenza del conosciuto. Sull'ermeneutica del XIX e del XX secolo*, Milano 1996.
Fellmann, Ferdinand, *Symbolischer Pragmatismus. Hermeneutik nach Dilthey*, Reinbek bei Hamburg 1991.
Gadamer, Hans-Georg, *Die Hermeneutik und die Dilthey-Schule* (recensione di F. Rodi), in «Philosophisches Jahrbuch», 38, 3 (1991), pp. 161-77; nel vol. 10 dei *Gesammelte Werke*, con l'aggiunta di una *Nachschrift*, pp. 185-205; trad. it., *L'ermeneutica e la Scuola di Dilthey*, in Id., *Ermeneutica. Uno sguardo retrospettivo*, a cura di G. B. Demarta, Milano 2006, pp. 363-403.
Grondin, Jean, *Diltheys Weg zur Hermeneutik*, in Id, *Einführung in die philosophische Hermeneutik*, Darmstadt 1991, 2001[2], pp. 110-118.
Knüppel, Renate, *Diltheys erkenntnistheoretische Logik*, München 1991.
Belardinelli, Sergio (Hrsg.), *Wilhelm Dilthey heute: Das Problem des Verstehens in der Entwicklung der Sozialwissenschaften*, in «Annali di sociologia/Soziologisches Jahrbuch» 8, I (1992).
Failla, Maria, *Dilthey e la psicologia del suo tempo*, Milano 1992.
Herfurth, Thomas, *Diltheys Schriften zur Ethik. Der Aufbau der moralischen Welt als Resultat einer Kritik der introspektiven Vernunft*, Würzburg 1992.
Otto, Stephan, *Rekonstruktion der Geschichte. Zur Kritik der historischen Vernunft*, Zweiter Teil: *Systematische Ausarbeitung*, München 1992.
Stegmaier, Werner, *Philosophie der Fluktuanz. Dilthey und Nietzsche*, Göttingen 1992.
Heidegger, Martin, *Wilhelm Diltheys Forschungsarbeit und der gegenwärtige Kampf um eine historische Weltanschauung* (conferenze di Kassel, tenute dal 16 al 21 aprile 1925), Nachschrift von W. Bröcker,

hrsg. v. F. Rodi, in «Dilthey-Jahrbuch», 8 (1992/93), pp. 143-80; trad. it. di F. Donadio, *Il lavoro di ricerca di Wilhelm Dilthey e l'attuale lotta per una visione storica del mondo*, Napoli 2001.

Bottani, Livio, *Wilhelm Dilthey. Coscienza storica, coscienza metafisica ed ermeneutica*, Vercelli 1994.

Matteucci, Giovanni, *Anatomie diltheyane. Su alcuni motivi della teoria diltheyana della conoscenza*, Bologna 1994.

Jaeger, Michael, *Autobiographie und Geschichte. Wilhelm Dilthey, Georg Misch, Karl Löwith, Gottfried Benn, Alfred Döblin*, Stuttgart-Weimar 1995.

Matteucci, Giovanni, *Immagini delta vita. Logica ed estetica a partire da Dilthey*, Bologna 1995.

Ortega y Gasset, José, *Wilhelm Dilthey und die Idee des Lebens* (1933-34). übers. u. hrsg. v. G. Gebhardt, in «Dilthey-Jahrbuch», 9 (1994/95), pp. 127-76.

Hufnagel, Erwin, *Zu Diltheys Kritik der historischen Vernunft*, in «Studia Hermeneutica», 2 (1996), pp. 25-70.

Jung, Matthias, *Dilthey zur Einführung*, Hamburg 1996.

–, *Objektiver Geist und Erfahrung. Zur Bedeutung Wilhelm Diltheys für die neuere Religionsphilosophie*, in «Dilthey-Jahrbuch», 10 (1996), pp. 190-223.

Krakowski, Jerzy u. Scholtz, Gunter (Hrsg.), *Dilthey und Yorck. Philosophie und Geisteswissenschaften im Zeichen von Geschichtlichkeit und Historismus*, Wroclaw 1996.

Misch, Georg, *L'idea di "Lebensphilosophie" in Dilthey*, in «Archivio di storia della cultura», 9 (1996), pp. 367-412.

Röd, Wolfgang, *Diltheys hermeneutische Philosophie*, in Id, *Der Weg der Philosophie von den Anfängen bis ins 20. Jahrhundert*, Band 2: *17. bis 20. Jahrhundert*, München 1996, pp. 385-93 e 608.

Rodi, Frithjof, *Wilhelm Dilthey. Der Strukturzusammenhang des Lebens*, in *Philosophen des 19. Jahrhunderts*, hrsg. v. M. Fleischer u. J. Hennigfeld, Darmstadt 1998, pp. 199-219.

Lessing, Hans-Ulrich, *Wilhelm Dilthey*, in *Großes Werklexikon der Philosophie*, hrsg. v. F. Volpi, Band 1, Stuttgart 1999, pp. 389-99.

Rütsche, Johannes, *Das Leben aus der Schrift verstehen. Wilhelm Diltheys Hermeneutik*, Bern 1999.

Thielen, Joachim, *Wilhelm Dilthey und die Entwicklung des geschichtlichen Denkens in Deutschland im ausgehenden 19. Jahrhundert*, Würzburg 1999.

Heidegger, Martin, *Der Begriff der Zeit* (1924), HGA 64, 2004 (il manoscritto principale riguarda il confronto con il carteggio Dilthey-Yorck).

Mezzanzanica, Massimo, *Dilthey filosofo dell'esperienza*, Milano 2006.

IV.2. Studi sulla "Einleitung in die Geisteswissenschaften"

Sommerfeld, Hans, *Wilhelm Dilthey und der Positivismus. Eine Untersuchung zur "Einleitung in die Geisteswissenschaften"*, Diss. phil., Berlin 1926.

Krausser, Peter, *Kritik der endlichen Vernunft. Wilhelm Diltheys Revolution der allgemeinen Wissenschafts- und Handlungstheorie*, Frankfurt a. M. 1968.

De Toni, Gian Antonio, *Presentazione*, in Wilhelm Dilthey, *Introduzione alle scienze dello spirito*, present. e trad. di G. A. De Toni, La Nuova Italia, Firenze 1974, pp. VII-XXXVI.

Johach, Helmut, *Handelnder Mensch und objektiver Geist. Zur Theorie der Geistes- und Sozialwissenschaften bei Wilhelm Dilthey*, Meisenheim a. G. 1974, pp. 42-88.

Ineichen, Hans, *Erkenntnistheorie und geschichtlich-gesellschaftliche Welt. Diltheys Logik der Geisteswissenschaften*, Frankfurt a. M. 1975, pp. 77-182.

Makkreel, Rudolf A., *Dilthey – Philosopher of the Human Studies*, Princeton 1975; ediz. ted. aumentata, *Dilthey: Philosoph der Geisteswissenschaften*, Frankfurt a. M. 1991, pp. 41-114.

Johach, Helmut u, Rodi, Frithjof, *Vorbericht der Herausgeber*, in GS XVIII, 1977, pp. IX-XXXV.

–, *Vorbericht der Herausgeber*, in GS XIX, 1982, pp. IX-LVII.

Lessing, Hans-Ulrich, *Die zeitgenössischen Rezensionen von Diltheys "Einleitung in die Geisteswissenschaften"*, in «Dilthey-Jahrbuch», 1 (1983), pp. 91-181.

–, *Einleitung: Wilhelm Dilthey – Das Programm einer Kritik der historischen Vernunft*, in Wilhelm Dilthey, *Texte zur Kritik der historischen Vernunft*, hrsg. v. H.-U. Lessing, Göttingen 1983, pp. 9-24.

Johach, Helmut, *Diltheys Philosophie des Subjekts und die Grundlegung der Geistes- und Sozialwissenschaften. Zur Aktualität der "Einleitung in die Geisteswissenschaften"*, in «Dilthey-Jahrbuch», 2 (1984), pp. 92-127.

Lessing, Hans-Ulrich, *Die Idee einer Kritik der historischen Vernunft. Wilhelm Diltheys erkenntnistheoretisch-logisch-methodologische Grundlegung der Geisteswissenschaften*, Freiburg-München 1984.

Rodi, Frithjof, *Diltheys Kritik der historischen Vernunft – Programm oder System?*, in «Dilthey-Jahrbuch», 3 (1985), pp. 140-165.

–, *Genesi e struttura della "Introduzione alle scienze dello spirito"*, in *Wilhelm Dilthey. Critica della metafisica e ragione storica*, Bologna 1985, pp. 187-203.

–, *La ricostruzione del sistema della "Introduzione alle scienze dello spiri-*

to", in *Dilthey e il pensiero del Novecento*, a cura di F. Bianco, Milano 1985, 1988², pp. 168-78.

–, *Die Rolle der Anthropologie in Wilhelm Diltheys Konzeption einer Grundlegung der Geisteswissenschaften*, in *Perspectives. A Collection of Essays in Honour of G. A. Rauche*, ed. by R. Singh, Durban 1986, pp. 127-36.

Gander, Hans-Helmuth, *Positivismus als Metaphysik. Voraussetzungen und Grundstrukturen von Diltheys Grundlegung der Geisteswissenschaften*, Freiburg/München 1988.

Haardt, Alexander, *Vom Selbstbewußtsein zum Leben. Diltheys Auseinandersetzung mit Fichtes Prinzip des Selbstbewußtseins in der zweiten Hälfte der "Einleitung in die Geisteswissenschaften"*, in «Dilthey-Jahrbuch», 6 (1989), pp. 292-302.

Köhnke, Klaus Christian, *Die Wechselwirkung zwischen Diltheys Soziologiekritik und Simmels soziologischer Methodik*, in «Dilthey-Jahrbuch», 6 (1989), pp. 303-26.

Mesure, Sylvie, *Dilthey et la fondation des sciences historiques*, Paris 1990.

Homann, Arne, *Diltheys Bruch mit der Metaphysik. Die Aufhebung der Hegelschen Philosophie im geschichtlichen Bewußtseins*, Freiburg-München 1995.

Ortega y Gasset, José, *Vorwort zur "Einleitung in die Geisteswissenschaften"* (1956), übers. u. hrsg. v. G. Gebhardt, in «Dilthey-Jahrbuch», 9 (1994/95), pp. 117-26.

Jung, Matthias, *Dilthey zur Einführung*, Hamburg 1996, pp. 26-86.

Stegmaier, Werner, *Wilhelm Dilthey: Einleitung in die Geisteswissenschaften*, in Id., *Interpretationen: Hauptwerke der Philosophie. Von Kant bis Nietzsche*, Stuttgart 1997, pp. 367-401.

Hahn, Alois, *Die Systemtheorie Wilhelm Diltheys*, in «Berliner Journal für Soziologie», 9 (1999), pp. 5-24.

Lessing, Hans-Ulrich, *Wilhelm Diltheys "Einleitung in die Geisteswissenschaften"*, Darmstadt 2001.

NOTA EDITORIALE

I. Testo tedesco a fronte

Il testo tedesco riportato nella presente edizione riproduce quello del vol. I delle *Gesammelte Schriften*, apparso presso B. G. Teubner nel 1922 a cura di Bernhard Groethuysen e ristampato fotostaticamente più volte (cfr. la bibliografia, *supra*, Sez. I.1), che costituisce a sua volta la ristampa immutata del "Volume I" dell'opera complessiva prevista, inviato alle stampe da Dilthey nel 1883 sempre presso Teubner.

Sebbene il testo sia stato elaborato a livello tipografico, esso offre nelle debite proporzioni dimensionali ciascuna pagina dell'edizione tedesca con una fedeltà pari a quella della riproduzione fotostatica, compresa la sillabazione degli a capo, la modalità d'interpunzione, la citazione frammentaria degli estremi delle opere citate, la spaziatura di singoli termini o di frasi e il tipo di virgolette per le citazioni. Tale fedeltà nella riproduzione ha dispensato dunque dal dover segnalare entro il corpo del testo il passaggio da una pagina all'altra dell'edizione tedesca. L'unica eccezione rispetto a quest'ultima è costituita dall'eliminazione della linea di separazione tra il corpo del testo e le note a piè di pagina.

Il numero della singola pagina dell'edizione tedesca è riportato tra parentesi quadre accanto alla paginazione generale della presente edizione.

Il principio di fedeltà nei confronti dell'edizione tedesca nella riproduzione tipografica del testo a fronte non ha impedito di emendarlo tacitamente da alcuni errori di varia natura che ricompaiono ovviamente nel corso delle varie ristampe fotostatiche. Si elencano quelli rinvenuti con certezza, riportando tra parentesi quadre anche il numero corrispondente della pagina originale:

p. LVII [XVI], riga 7, "Tocq*u*eville" in luogo di "Tocqeville"; p. 224 [114], riga 4, "To*c*quevilles" in luogo di "Toquevilles"; p. 202 [103], riga 25, "über" in luogo di "über-"; p. 276 [141], righe 33-34, "Darstellungsmittel" in luogo di "Darstelstellungsmittel"; p. 360 [183], riga 35, "Geh*e*n" in luogo di "Gehn"; p. 454 [230], riga 30, "*i*nsbesondere" in luogo di "unsbesondere"; p. 666 [336], nota 3, riga 1, "p. 33*5*" in luogo di "p. 333"; p. 846 [426], riga 25, "(315-338))" in luogo di "315-338".

II. Avvertenze sul testo italiano

La traduzione italiana qui presentata è il frutto di una revisione di quella pubblicata nel 1974 presso La Nuova Italia, sempre sulla base del vol. I

delle *Gesammelte Schriften*, a cura di Gian Antonio De Toni. Per i criteri che hanno ispirato la revisione si rimanda all'apposita nota in appendice, rivolta a integrare l'indice degli argomenti.

Rispetto alla precedente edizione italiana, l'inserimento del testo originale a fronte con i suoi arcaismi di vario genere ha comportato inoltre altri criteri e altri discostamenti nell'impostazione del testo italiano, che vengono ricapitolati qui di seguito. Per lo stesso motivo la paginazione della presente edizione non ha più alcun riferimento a quella dell'edizione del 1974.

a) *Citazioni letterali da parte dell'Autore*: evidenziate con le virgolette basse «...» in corrispondenza con le virgolette „..." del testo originale; in alcuni casi sporadici alcuni termini sono evidenziati in quest'ultimo con le virgolette semplici '...', che in italiano sono state rese sempre con le virgolette basse.

b) *Termini o frasi evidenziati tramite spaziatura aumentata dall'Autore*: questa modalità per la messa in evidenza viene mantenuta anche nel testo italiano, come accade peraltro in varie edizioni italiane, anche recenti, di Dilthey che si rifanno ai testi originali delle *Gesammelte Schriften*; ciò permette di riservare il corsivo per usi più specifici (cfr. punti c, d).

c) *Titoli di opere citate dall'Autore*: mentre nel testo originale non vengono distinti in alcun modo dagli altri termini del periodo, nel testo italiano sono evidenziati in corsivo.

d) *Termini o periodi citati in lingua straniera dall'Autore* : essendo citati in originale (ossia principalmente in latino e in francese), vengono riportati come tali anche nel testo italiano ma evidenziati in corsivo, e laddove si tratti di citazioni letterali sono anche provvisti delle virgolette basse (cfr. punto b).

e) *Termini evidenziati dal curatore dell'edizione italiana*: nel caso di passi che si soffermano particolarmente sulla definizione e delucidazione di un concetto, già nella precedente edizione si propendeva per la messa in evidenza, qui completata sistematicamente tramite le virgolette alte "...".

f) *Termini tradotti con iniziale maiuscola:* questa convenzione applicata nell'edizione di De Toni, sebbene abbia a sua volta il sapore di un arcaismo, viene mantenuta per evidenziare le sostantivazioni di aggettivi ricorrenti per designare esponenti di un indirizzo filosofico (per esempio "Neoplatonici" a differenza del relativo aggettivo) o le accezioni di un sostantivo riservate a un determinato evento storico (per esempio la "Riforma" a differenza di una riforma generica).

g) *Estremi delle opere citate nelle note a piè di pagina*: è questo il caso in cui gli arcaismi e l'approssimatività nella modalità di citazione sono più evidenti, laddove Dilthey spesso cita le opere con titoli abbreviati o rimaneggiati, che sono stati integrati però solo quando era necessario per la comprensione; per mantenere inoltre l'allineamento al testo originale, rispetto alla precedente edizione italiana non sono stati citati gli estremi di edizioni italiani cor-

rispondente alle opere a cui l'Autore si riferisce, visto che come unica alternativa ci sarebbe stata la trasformazione, non in sintonia con l'impostazione del volume originale, delle note a piè di pagine in note in fondo al testo. Un sacrificio, questo, che in nome della fruibilità della traduzione rispetto al testo a fronte può essere domandato al lettore, anche perché le opere citate sono o estremamente famose e reperibili in varie versioni traduttive, o di autori minori spesso non tradotti nella nostra lingua.

III. Appendici all'edizione italiana

Oltre all'apparato bibliografico, premesso all'opera insieme all'introduzione e alla presente nota editoriale, per questa nuova edizione italiana è stato compilato appositamente anche l'indice degli argomenti, di cui era sprovvista la precedente edizione italiana e che non è previsto nemmeno nell'edizione delle *Gesammelte Schriften*.

Come unico apparato, ciascun volume di questa edizione degli scritti di Dilthey reca solitamente solo l'indice dei nomi, che in merito al vol. I è stato però a sua volta ricompilato sempre in appendice a causa delle inesattezze indicate nella breve premessa all'indice stesso.

In merito all'indice generale, la cui struttura ricalca quella del volume originale, va segnalato che alcuni dei titoli parziali tramite cui vengono articolati ulteriormente i capitoli del Libro II non corrispondono a un'effettiva cesura e articolazione del corpo del testo con l'apposizione vera e propria del titolo parziale che compare nell'indice, ma si limitano a sintetizzare l'argomento rilevante discusso nella o a partire dalla pagina indicata.

Le ricorrenze indicate nelle voci degli indici si riferiscono unicamente al testo di Dilthey (incluse la dedica al conte Yorck, la prefazione iniziale e le aggiunte dai manoscritti) e non agli apparati introduttivi e bibliografici. La paginazione di riferimento negli indici è quella della presente edizione, il che giustifica le ricorrenze solo in pagine dispari, e non del volume originale.

Per la raccolta preliminare di alcuni materiali bibliografici desidero infine ringraziare Daniela Paris, della cui attenta collaborazione mi sono avvalso anche in questa occasione.

EINLEITUNG IN DIE GEISTESWISSENSCHAFTEN

INTRODUZIONE ALLE SCIENZE DELLO SPIRITO

AN DEN GRAFEN PAUL YORCK VON WARTENBURG

In einer unserer ersten Unterhaltungen entwickelte ich Ihnen den Plan dieses Buches, welches ich damals noch als Kritik der historischen Vernunft zu bezeichnen wagte. In den schönen Jahren seitdem habe ich des einzigen Glückes genossen, auf der Grundlage der Verwandtschaft der Überzeugungen in oft täglichem Gespräch gemeinsam zu philosophieren. Wie könnte ich aussondern wollen, was der Gedankenzusammenhang, welchen ich vorlege, Ihnen verdankt? Nehmen Sie, da wir nun räumlich getrennt worden sind, dies Werk als ein Zeichen unwandelbarer Gesinnung. Der schönste Lohn der lange Arbeit, in welcher es entstand, wird mir der Beifall des Freundes sein.

AL CONTE PAUL YORCK VON WARTENBURG

In una delle nostre prime conversazioni Le sviluppai il piano di questo libro, che allora osavo ancora designare come "critica della ragione istorica". Nei begli anni che seguirono ho goduto della singolare fortuna, sulla base dell'affinità di convinzioni, di filosofare insieme a Lei in un colloquio spesso quotidiano. Come potrei voler separare ciò che deve a Lei la connessione di pensieri che presento? Poiché ora siamo stati divisi spazialmente, prenda questa opera come segno di una disposizione immutabile. La più bella ricompensa del lungo lavoro in cui essa nacque sarà per me l'approvazione dell'amico.

VORREDE

Das Buch, dessen erste Hälfte ich hier veröffentliche, verknüpft ein historisches mit einem systematischen Verfahren, um die Frage nach den philosophischen Grundlagen der Geisteswissenschaften mit dem höchsten mir erreichbaren Grad von Gewißheit zu lösen. Das historische Verfahren folgt dem Gang der Entwicklung, in welcher die Philosopbie bisher nach einer solchen Begründung gerungen hat; es sucht den geschichtlichen Ort der einzelnen Theorien innerhalb dieser Entwicklung zu bestimmen und über den vom historischen Zusammenhang bedingten Wert derselben zu orientieren; ja aus der Versenkung in diesen Zusammenhang der bisherigen Entwicklung will es ein Urteil über den innersten Antrieb der gegenwärtigen wissenschaftlichen Bewegung gewinnen. So bereitet die geschichtliche Darstellung die erkenntnistheoretische Grundlegung vor, welche Gegenstand der anderen Hälfte dieses Versuchs sein wird.

Da historische und systematische Darlegung so einander ergänzen sollen, erleichtert es wohl die Lektüre des geschichtlichen Teils, wenn ich den systematischen Grundgedanken andeute.

Am Ausgang des Mittelalters begann die Emanzipation der Einzelwissenschaften. Doch blieben unter ihnen die der Gesellschaft und Geschichte noch lange, bis tief in das vorige Jahrhundert hinein, in der alten Dienstbarkeit der Metaphysik. Ja die anwachsende Macht der Naturerkenntnis hatte für sie ein neues Unterwürfigkeitsverhältnis zur Folge, das nicht weniger drückend war als das alte. Erst die historische Schule – dies Wort in einem umfassenderen Sinne genommen – vollbrachte die Emanzipation des geschichtlichen Bewußtseins und der geschichtlichen Wissenschaft. In derselben Zeit, da in Frankreich das im siebzehnten und achtzehnten Jahrhundert entwickelte System der gesellschaftlichen Ideen als Naturrecht, natürliche Religion, abstrakte Staatslehre und abstrakte politische Ökonomie in der Revolution seine praktischen Schlüsse zog, da die Armeen dieser Revolution das alte, sonderbar verbaute und vom Hauch tausendjähriger Geschichte umwitterte Gebäude des deutschen Reiches besetzten und zerstörten, hatte sich in unserem Vaterlande eine Anschauung von geschichtlichem

PREFAZIONE

Il libro di cui pubblico qui la prima metà intreccia un procedimento istorico con uno sistematico per risolvere la questione delle basi fondative filosofiche delle scienze dello spirito al più alto grado di certezza che io possa raggiungere. Il procedimento istorico segue l'andamento dello sviluppo in cui la filosofia si è dibattuta finora in vista di una simile giustificazione; esso cerca di determinare il luogo storico delle singole teorie all'interno di questo sviluppo e di orientare intorno al loro valore, che è condizionato dal contesto istorico. Proprio calando in questo contesto lo sviluppo avutosi finora esso vuole ottenere un giudizio sull'impulso più intimo del movimento scientifico odierno. Così la presentazione storica prepara la fondazione teoretico-conoscitiva, che sarà oggetto dell'altra metà di questo tentativo.

Poiché esposizione istorica ed esposizione sistematica si devono integrare così l'una con l'altra, la lettura della parte storica viene certamente agevolata se accenno subito ai pensieri sistematici di fondo.

Al termine del medioevo iniziò l'emancipazione delle scienze particolari. Eppure tra esse quelle della società e della storia rimasero ancora a lungo, fin molto addentro nel secolo scorso, nell'antica condizione di servitù nei confronti della metafisica. Anzi, il potere crescente della conoscenza della natura ebbe come conseguenza per esse un nuovo rapporto di sottomissione non meno opprimente dell'antico. Fu soltanto la Scuola Istorica – prendendo questa designazione in un senso più ampio – a portare a compimento l'emancipazione della coscienza storica e della scienza storica. Nello stesso tempo in cui in Francia il sistema di idee sociali sviluppato nei secoli XVII e XVIII in quanto diritto naturale, religione naturale, dottrina astratta dello Stato e astratta economia politica, traeva le sue conclusioni pratiche nella Rivoluzione, mentre le armate di questa Rivoluzione occupavano e distruggevano l'antico edificio dell'impero tedesco curiosamente malcostruito e ancora avvolto dal soffio di una storia millenaria, nella nostra patria si era formata un'intuizione della

Wachstum, als dem Vorgang in dem alle geistigen Tatsachen entstehen, ausgebildet, welche die Unwahrheit jenes ganzen Systems gesellschaftlicher Ideen erwies. Sie reichte von Winckelmann und Herder durch die romantische Schule bis auf Niebuhr, Jakob Grimm, Savigny und Böckh. Sie wurde durch den Rückschlag gegen die Revolution verstärkt. Sie verbreitete sich in England durch Burke, in Frankreich durch Guizot und Tocqueville. Sie traf in den Kämpfen der europäischen Gesellschaft, mochten Sie Recht, Staat oder Religion angehen, überall mit den Ideen des achzehnten Jahrhunderts feindlich zusammen. Eine rein empirische Betrachtungsweise lebte in dieser Schule, liebevolle Vertiefung in die Besonderheit des geschichtlichen Vorgangs, ein universaler Geist der Geschichtsbetrachtung, welcher den Wert des einzelnen Tatbestandes allein aus dem Zusammenhang der Entwicklung bestimmen will, und ein geschichtlicher Geist der Gesellschaftslehre, welcher für das Leben der Gegenwart Erklärung und Regel im Studium der Vergangenheit sucht und dem schließlich geistiges Leben an jedem Punkte geschichtliches ist. Von ihr ist ein Strom neuer Ideen durch unzählige Kanäle allen Einzelwissenschaften zugeflossen.

Aber die historische Schule hat bis heute die inneren Schranken nicht durchbrochen, welche ihre theoretische Ausbildung wie ihren Einfluß auf das Leben hemmen mußten. Ihrem Studium und ihrer Verwertung der geschichtlichen Erscheinungen fehlte der Zusammenhang mit der Analysis der Tatsachen des Bewußtseins, sonach Begründung auf das einzige in letzter Instanz sichere Wissen, kurz eine philosophische Grundlegung. Es fehlte ein gesundes Verhältnis zu Erkenntnistheorie und Psychologie. Daher kam sie auch nicht zu einer erklärenden Methode, und doch vermögen geschichtliches Anschauen und vergleichendes Verfahren für sich weder einen selbständigen Zusammenhang der Geisteswissenschaften aufzurichten noch auf das Leben Einfluß zu gewinnen. So verblieb es, als nun Comte, St. Mill, Buckle von neuem das Rätsel der geschichtlichen Welt durch Übertragung naturwissenschaftlichen Prinzipien und Methoden zu lösen versuchten, bei dem unwirksamen Protest einer lebendigeren und tieferen Anschauung, die sich weder zu entwickeln noch zu begründen vermochte, gegen eine dürftige und niedere, die aber der Analyse Herr war. Die Opposition eines Carlyle und anderer lebensvoller Geister gegen die exakte Wissenschaft war in der Stärke des Hasses wie in der Gebundenheit der Zunge und Sprache ein Zeichen dieser Lage. Und in solcher Unsicherheit über die Grundlagen der Geisteswissenschaften zogen sich die Einzelforscher bald auf bloße Deskription zurück, bald fanden sie in subjektiver geistreicher Auffassung Genüge, bald warfen sie sich wieder einer Metaphysik in die Arme, welche dem

crescita storica, in quanto processo in cui nascono tutti i fatti spirituali, che dimostrava la non verità di quell'intero sistema di idee sociali. Essa si estese da Winckelmann e Herder attraverso la Scuola Romantica fino a Niebuhr, Jakob Grimm, Savigny e Böckh. Venne rafforzata dal contraccolpo alla Rivoluzione. Si diffuse in Inghilterra attraverso Burke, in Francia attraverso Guizot e Tocqueville. Nelle lotte della società europea, vuoi che riguardassero il diritto, lo Stato o la religione, si scontrò ovunque con le idee del secolo XVIII. In questa scuola viveva un modo di considerare puramente empirico, un approfondimento amorevole della peculiarità del processo storico, uno spirito universale di considerazione della storia che vuole determinare il valore del singolo stato di fatto solamente a partire dal contesto dello sviluppo, e uno spirito storico della dottrina della società che nello studio del passato cerca spiegazione e regola per la vita del presente, e per cui in conclusione la vita spirituale è storica in ogni punto. Da essa, attraverso innumerevoli canali, è affluito un fiume di nuove idee a tutte le scienze particolari.

Ma la Scuola Istorica non ha infranto fino a oggi quei limiti intrinseci che dovevano per forza intralciare la sua formazione teoretica come il suo influsso sulla vita. Al suo studio e alla sua valorizzazione delle apparizioni storiche mancò la connessione con l'analisi dei fatti della coscienza, e quindi una giustificazione poggiante sull'unico sapere sicuro in ultima istanza, in breve una fondazione filosofica. Mancò un sano rapporto con la teoria della conoscenza e la psicologia. Perciò essa non giunse nemmeno a un metodo esplicativo, eppure l'intuire storico e il procedimento comparativo non sono in grado per sé né di erigere una connessione autonoma delle scienze dello spirito né di ottenere un influsso sulla vita. Così permanevano le cose, quando ora Comte, Stuart Mill, Buckle tentarono di risolvere di nuovo l'enigma del mondo storico attraverso la trasposizione di principî e metodi scientifico-naturali, malgrado l'inefficace protesta di un'intuizione più viva e profonda che non riusciva né a svilupparsi né a giustificarsi contro un'altra intuizione più misera e bassa, ma che era padrona dell'analisi. L'opposizione di un Carlyle e di altri spiriti vivaci alla scienza esatta fu, nella veemenza dell'odio come nell'impaccio della lingua e del linguaggio, un segno di questa situazione. E in una simile insicurezza sulle basi fondative delle scienze dello spirito i singoli studiosi ora ripiegarono sulla mera descrizione, ora trovarono soddisfazione in un'arguta concezione soggettiva, ora si gettarono nuovamente nelle braccia di una metafisica, che, a chi è

Vertrauensvollen Sätze verspricht, die das praktische Leben umzugestalten die Kraft haben.

Aus dem Gefühl dieses Zustandes der Geisteswissenschaften ist mir der Versuch entstanden, das Prinzip der historischen Schule und die Arbeit der durch sie gegenwärtig durchgehends bestimmten Einzelwissenschaften der Gesellschaft philosophisch zu begründen und so den Streit zwischen dieser historischen Schule und den abstrakten Theorien zu schlichten. Mich quälten bei meinen Arbeiten Fragen, die wohl jeder nachdenkliche Historiker, Jurist oder Politiker auf dem Herzen hat. So erwuchsen in mir von selber Bedürfnis und Plan einer Grundlegung der Geisteswissenschaften. Welcher ist der Zusammenhang von Sätzen, der gleicherweise dem Urteil des Geschichtschreibers, den Schlüssen des Nationalökonomen, den Begriffen des Juristen zugrunde liegt und deren Sicherheit zu bestimmen ermöglicht? Reicht derselbe in die Metaphysik zurück? Gibt es etwa eine von metaphysischen Begriffen getragene Philosophie der Geschichte oder ein solches Naturrecht? Wenn das aber widerlegt werden kann: wo ist der feste Rückhalt für einen Zusammenhang der Sätze, der den Einzelwissenschaften Verknüpfung und Gewißheit gibt?

Die Antworten Comtes und der Positivisten, St. Mills und der Empiristen auf diese Fragen schienen mir die geschichtliche Wirklichkeit zu verstümmeln, um sie den Begriffen und Methoden der Naturwissenschaften anzupassen. Die Reaktion hiergegen, deren geniale Vertretung der Mikrokosmos Lotzes ist, schien mir die berechtigte Selbständigkeit der Einzelwissenschaften, die fruchtbare Kraft ihrer Erfahrungsmethoden und die Sicherheit der Grundlegung einer sentimentalischen Stimmung zu opfern, welche die für immer verlorene Befriedigung des Gemüts durch die Wissenschaft sehnsüchtig zurückzurufen begehrt. Ausschließlich in der inneren Erfahrung, in den Tatsachen des Bewußtseins fand ich einen festen Ankergrund für mein Denken, und ich habe guten Mut, daß kein Leser sich der Beweisführung in diesem Punkte entziehen wird. Alle Wissenschaft ist Erfahrungswissenschaft, aber alle Erfahrung hat ihren ursprünglichen Zusammenhang und ihre hierdurch bestimmte Geltung in den Bedingungen unseres Bewußtseins, innerhalb dessen sie auftritt, in dem Ganzen unserer Natur. Wir bezeichnen diesen Standpunkt, der folgerecht die Unmöglichkeit einsieht, hinter diese Bedingungen zurückzugehen, gleichsam ohne Auge zu sehen oder den Blick des Erkennens hinter das Auge selber zu richten, als den erkenntnistheoretischen; die moderne Wissenschaft kann keinen anderen anerkennen. Nun aber zeigte sich mir weiter, daß die Selbständigkeit der Geisteswissenschaften eben von diesem Standpunkte aus eine Begründung findet, wie die historische

pieno di fiducia, promette proposizioni che hanno la forza di trasfigurare la vita pratica.

Dal sentimento di questo stato delle scienze dello spirito è nato per me il tentativo di giustificare filosoficamente il principio della Scuola Istorica e il lavoro delle scienze particolari della società, al presente determinato incessantemente da essa, e di comporre così la contesa tra questa Scuola Istorica e le teorie astratte. Nei miei lavori mi tormentavano questioni che di certo stanno a cuore a ogni storico, giurista o politico dedito a ponderarle. Crebbero così in me da soli bisogno e piano di una fondazione delle scienze dello spirito. Qual è la connessione di proposizioni che stanno ugualmente alla base del giudizio dello storiografo, delle inferenze dell'economista politico, dei concetti del giurista, e che rende possibile determinarne la certezza? Risale essa stessa alla metafisica? Oppure ci sono forse una filosofia della storia retta da concetti metafisici, o un diritto naturale retto in tal modo? Ma se ciò si può confutare, dov'è il saldo sostegno per una connessione delle proposizioni che offra alle scienze particolari intreccio e certezza?

Le risposte di Comte e dei positivisti, di Stuart Mill e degli Empiristi date a tali questioni mi parvero mutilare l'effettualità storica per adattarla ai concetti e ai metodi delle scienze della natura. La reazione a ciò, il cui geniale patrocinio è il *Microcosmo* di Lotze, mi parve sacrificare la legittima autonomia delle scienze particolari, la forza feconda dei loro metodi sperimentali e la sicurezza della fondazione, a un'intonazione sentimentalistica che, attraverso la scienza, anela nostalgicamente a rievocare l'appagamento, perduto per sempre, dell'animo. Esclusivamente nell'esperienza interna, nei fatti della coscienza, trovai un saldo ancoraggio per il mio pensiero, e ho motivo di credere che nessun lettore si sottrarrà su questo punto alla conduzione della dimostrazione. Ogni scienza è scienza sperimentale, ma ogni esperienza ha il suo contesto originario e la sua validità, determinata da quest'ultimo, nelle condizioni della nostra coscienza, all'interno di cui essa entra in scena, nell'intero della nostra natura. Noi designamo questo punto di vista, che intravede conseguentemente l'impossibilità di risalire dietro a queste condizioni, ossia, per così dire, di vedere senza occhi o di dirigere lo sguardo del conoscere dietro all'occhio stesso, come il punto di vista teoretico-conoscitivo; la scienza moderna non ne può riconoscere nessun'altro. Ora, qui mi si mostrò però che l'autonomia delle scienze dello spirito trova appunto a partire da questo punto di vista una giustificazione come quella di cui ha bisogno la Scuola

Schule sie bedarf. Denn auf ihm erweist sich unser Bild der ganzen Natur als bloßer Schatten, den eine uns verborgene Wirklichkeit wirft, dagegen Realität, wie sie ist, besitzen wir nur an den in der inneren Erfahrung gegebenen Tatsachen des Bewußtseins. Die Analysis dieser Tatsachen ist das Zentrum der Geisteswissenschaften, und so verbleibt, dem Geiste der historischen Schule entsprechend, die Erkenntnis der Prinzipien der geistigen Welt in dem Bereich dieser selber, und die Geisteswissenscbaften bilden ein in sich selbständiges System.

Fand ich mich in solchen Punkten vielfach in Übereinstimmung mit der erkenntnistheoretischen Schule von Locke, Hume und Kant, so mußte ich doch eben den Zusammenhang der Tatsachen des Bewußtseins, in dem wir gemeinsam das ganze Fundament der Philosophie erkennen, anders fassen, als es diese Schule getan hat. Wenn man von wenigen und nicht zur wissenschaftlichen Ausbildung gelangten Ansätzen, wie denen Herders und Wilhelm von Humboldts absieht, so hat die bisherige Erkenntnistheorie, die empiristische wie die Kants, die Erfahrung und die Erkenntnis aus einem dem bloßen Vorstellen angehörigen Tatbestand erklärt. In den Adern des erkennenden Subjekts, das Locke, Hume und Kant konstruierten, rinnt nicht wirkliches Blut, sondem der verdünnte Saft von Vernunft als bloßer Denktätigkeit. Mich führte aber historische wie psychologische Beschäftigung mit dem ganzen Menschen dahin, diesen, in der Mannigfaltigkeit seiner Kräfte, dies wollend fühlend vorstellende Wesen auch der Erklärung der Erkenntnis und ihrer Begriffe (wie Außenwelt, Zeit, Substanz, Ursache) zugrunde zu legen, ob die Erkenntnis gleich diese ihre Begriffe nur aus dem Stoff von Wahrnehmen, Vorstellen und Denken zu weben scheint. Die Methode des folgenden Versuchs ist daher diese: jeden Bestandteil des gegenwärtigen abstrakten, wissenschaftlichen Denkens halte ich an die ganze Menschennatur, wie Erfahrung, Studium der Sprache und der Geschichte sie erweisen und suche ihren Zusammenhang. Und so ergibt sich: die wichtigsten Bestandteile unseres Bildes und unserer Erkenntnis der Wirklichkeit, wie eben persönliche Lebenseinheit, Außenwelt, Individuen außer uns, ihr Leben in der Zeit und ihre Wechselwirkung, sie alle können aus dieser ganzen Menschennatur erklärt werden, deren realer Lebensprozeß am Wollen, Fühlen und Vorstellen nur seine verschiedenen Seiten bat. Nicht die Annahme eines starren a priori unseres Erkenntnisvermögens, sondern allein Entwicklungsgeschichte, welche von der Totalität unseres Wesens ausgeht, kann die Fragen beantworten, die wir alle an die Philosophie zu richten haben.

Hier scheint sich das hartnäckigste aller Rätsel dieser Grundlegung, die Frage nach Ursprung und Recht unserer Überzeugung von

Istorica. Rispetto a esso la nostra immagine dell'intera natura si dimostra infatti come mera ombra che viene gettata da un'effettualità a noi nascosta, mentre la realtà, così come essa è, la possediamo solo nei fatti della coscienza dati nell'esperienza interna. L'analisi di questi fatti è il centro delle scienze dello spirito, e così, corrispondentemente allo spirito della Scuola Istorica, la conoscenza dei principî del mondo spirituale permane nell'ambito di questo stesso mondo, e le scienze dello spirito formano un sistema in sé autonomo.

Su tali punti mi trovai molte volte a concordare con la Scuola Teoretico-conoscitiva di Locke, Hume e Kant, eppure dovetti cogliere appunto altrimenti la connessione dei fatti della coscienza, in cui riconosciamo in comunanza l'intero fondamento della filosofia, da come lo ha fatto questa scuola. Se si prescinde da pochi accenni non giunti a formazione scientifica, come quelli di Herder e di Wilhelm von Humboldt, la teoria della conoscenza avutasi finora, quella empiristica come quella di Kant, ha spiegato così l'esperienza e la conoscenza a partire da un mero stato di fatto pertinente al rappresentare. Nelle vene del soggetto conoscente che Locke, Hume e Kant costruirono non scorre sangue vero, ma la linfa annacquata della ragione come pura attività di pensiero. La frequentazione istorica come quella psicologica dell'uomo intero mi condusse però a mettere quest'ultimo, nella molteplicità delle sue forze, quest'essenza volente, senziente e rappresentante, anche alla base della spiegazione della conoscenza e dei suoi concetti (come mondo esterno, tempo, sostanza, causa), sebbene la conoscenza sembri subito tessere questi suoi concetti solo dal materiale del percepire, rappresentare e pensare. Il metodo del seguente tentativo è perciò questo: io ritengo ogni componente dell'odierno pensiero scientifico astratto attinente all'intera natura dell'uomo come l'esperienza, lo studio del linguaggio e della storia ce la dimostrano, e cerco la loro connessione. E così risulta da ciò quanto segue: le componenti più importanti della nostra immagine e della nostra conoscenza dell'effettualità, come appunto l'unità personale di vita, il mondo esterno, gli individui fuori di noi, la loro vita nel tempo e la loro influenza reciproca, si possono spiegare tutti a partire da questa intera natura dell'uomo, il cui reale processo di vita ha nel volere, nel sentire e nel rappresentare solo i suoi diversi lati. Non è l'assunzione di un rigido a priori della nostra facoltà di conoscenza, ma solamente una storia dello sviluppo che prenda avvio dalla totalità della nostra essenza, a poter rispondere alle questioni che abbiamo da rivolgere alla filosofia.

Qui pare sciogliersi il più tenace di tutti gli enigmi di questa

der Realität der Außenwelt zu lösen. Dem bloßen Vorstellen bleibt die Außenwelt immer nur Phänomen, dagegen in unserem ganzen wollend fühlend vorstellenden Wesen ist uns mit unserem Selbst zugleich und so sicher als dieses äußere Wirklichkeit (d. h. ein von uns unabhängiges andere, ganz abgesehen von seinen räumlichen Bestimmungen) gegeben; sonach als Leben, nicht als bloßes Vorstellen. Wir wissen von dieser Außenwelt nicht kraft eines Schlusses von Wirkungen auf Ursachen oder eines diesem Schluß entsprechenden Vorganges, vielmehr sind diese Vorstellungen von Wirkung und Ursache selber nur Abstraktionen aus dem Leben unseres Willens. So erweitert sich der Horizont der Erfahrung, die zunächst nur von unseren eigenen inneren Zuständen Kunde zu geben schien; mit unserer Lebenseinheit zugleich ist uns eine Außenwelt gegeben, sind andere Lebenseinheiten vorhanden. Doch wieweit ich dies erweisen kann und wieweit es dann ferner überbaupt gelingt, von dem oben bezeichneten Standpunkte aus einen gesicherten Zusammenhang der Erkenntnisse von der Gesellschaft und Geschichte herzustellen, muß dem späteren Urteil des Lesers über die Grundlegung selber anheimgegeben bleiben.

Ich habe nun eine gewisse Umständlichkeit nicht gescheut, um den Hauptgedanken und die Hauptsätze dieser erkenntnistheoretischen Grundlegung der Geisteswissenschaften mit den verschiedenen Seiten des wissenschaftlichen Denkens der Gegenwart in Beziehung zu setzen und dadurch mehrfach au begründen. So geht dieser Versuch zuerst von der Übersicht über die Einzelwissenschaften des Geistes aus, da in ihnen der breite Stoff und das Motiv dieser ganzen Arbeit liegt, und er schließt von ihnen rückwärts (erstes Buch). Dann führt der vorliegende Band die Geschichte des philosophischen Denkens, das nach festen Grundlagen des Wissens sucht, durch den Zeitraum hindurch, in welchem sich das Schicksal der metaphysischen Grundlegung entschied (zweites Buch). Der Beweis wird versucht, daß eine allgemein anerkannte Metaphysik durch eine Lage der Wissenschaften bedingt war, die wir hinter uns gelassen haben, und sonach die Zeit der metaphysischen Begründung der Geisteswissenschaften ganz vorüber ist. Der zweite Band wird zunächst dem geschichtlichen Verlauf in das Stadium der Einzelwissenschaften und der Erkenntnstheorie nachgehen und die erkenntnistheoretischen Arbeiten bis zur Gegenwart darstellen und beurteilen (drittes Buch). Er wird dann eine eigene erkenntnistheoretische Grundlegung der Geisteswissenschaften versuchen (viertes und fünftes Buch). Die Ausführlichkeit des historischen Teils ist nicht nur aus dem praktischen Bedürfnis einer Einleitung, sondern auch aus meiner Überzeugung von dem Wert der geschichtlichen Selbstbesinnung neben der erkenntnistheoretischen hervorgegangen. Dieselbe

fondazione, la questione su origine e diritto della nostra convinzione della realtà del mondo esterno. Per il mero rappresentare il mondo esterno rimane sempre solo fenomeno, per contro nella nostra intera essenza volente, senziente e rappresentante ci è data con il nostro Sé nel contempo, e sicura come quest'ultimo, un'effettualità esterna (vale a dire un'altra essenza indipendente da noi, a prescindere interamente dalle sue determinazioni spaziali); quindi come vita, non come mero rappresentare. Di questo mondo esterno noi non sappiamo grazie a una deduzione da effetti a cause o a un processo corrispondente a tale inferenza, ma piuttosto queste stesse rappresentazioni di effetto e causa sono solo astrazioni dalla vita della nostra volontà. Si amplia così l'orizzonte dell'esperienza che anzitutto sembrava darci notizia solo dei nostri stati interiori; con la nostra unità di vita ci è dato nel contempo un mondo esterno, sono sottomano altre unità di vita. Fino a che punto io possa dimostrare questo e fino a che punto si riesca in generale, a partire dal punto di vista designato sopra, a produrre una connessione assicurata delle conoscenze della società e della storia, deve rimanere tuttavia essere rimesso al giudizio successivo del lettore sulla stessa fondazione.

Ora, non ho schivato una certa prolissità nel mettere in relazione i pensieri capitali e le proposizioni capitali di questa fondazione teoretico-conoscitiva delle scienze dello spirito con i diversi lati del pensiero scientifico del presente e per giustificarli attraverso ciò più volte. Così questo tentativo prende avvio dalla visione d'insieme sulle scienze particolari dello spirito, poiché in esse risiedono il vasto materiale e il motivo di quest'intero lavoro, e deduce da esse all'indietro (Libro I). Poi il presente volume conduce a percorrere la storia del pensiero filosofico, che cerca salde basi fondative del sapere, attraversando tutto l'arco di tempo in cui si decise la sorte della fondazione metafisica (Libro II). Si tenta la dimostrazione del fatto che una metafisica universalmente riconosciuta fosse condizionata da una situazione delle scienze che noi ci siamo lasciati alle spalle, e quindi che il tempo della giustificazione metafisica delle scienze dello spirito sia interamente trascorso. Il secondo volume seguirà anzitutto il decorso storico nello stadio delle scienze particolari e della teoria della conoscenza, per esporre e valutare i lavori teoretico-conoscitivi fino a oggi (Libro III). Esso tenterà poi una propria fondazione teoretico-conoscitiva delle scienze dello spirito (Libro IV e Libro V). L'ampiezza di dettagli della parte istorica non è scaturita solo dal bisogno pratico di un'introduzione, ma anche dalla mia convinzione del valore dell'autoriflessione storica accanto a quella teoretico-conoscitiva. La stessa

Überzeugung spricht sich aus in der seit mehreren Generationen anhaltenden Vorliebe für die Geschichte der Philosophie sowie in Hegels, des späteren Schelling und Comtes Versuchen, ihr System historisch zu begründen. Die Berechtigung dieser Überzeugung wird auf dem entwicklungsgeschichtlichen Standpunkt noch augenscheinlicher. Denn die Geschichte der intellektuellen Entwicklung zeigt das Wachstum desselben Baumes im hellen Lichte der Sonne, dessen Wurzeln unter der Erde die erkenntnistheoretische Grundlegung aufzusuchen hat.

Meine Aufgabe führte mich durch sehr verschiedene Felder des Wissens, so wird mancher Irrtum mir nachgesehen werden müssen. Möchte das Werk auch nur einigermaßen seiner Aufgabe entsprechen können, den Inbegriff von geschichtlichen und systematischen Einsichten zu vereinigen, deren der Jurist und der Politiker, der Theologe und der geschichtliche Forscher als Grundlage für ein fruchtbares Studium ihrer Einzelwissenscbaften bedürfen.

Dieser Versuch erscheint, bevor ich eine alte Schuld durch die Vollendung der Biographie Schleiermachers abgetragen habe. Nach dem Abschluß der Vorarbeiten für die zweite Hälfte derselben ergab sich bei der Ausarbeitung, daß die Darstellung und Kritik des Systems von Schleiermacher überall Erörterungen über die letzten Fragen der Philosophie voraussetzten. So wurde die Biographie bis zum Erscheinen des gegenwärtigen Buches zurückgelegt, welches mir dann solche Erörterungen ersparen wird.

Berlin, Ostern 1883

WILHELM DILTHEY

convinzione si esprime nella predilezione, persistente da più generazioni, per la storia della filosofia così come nei tentativi, da parte di Hegel, dello Schelling più tardo e di Comte, di giustificare istoricamente i loro sistemi. La legittimazione di questa convinzione diviene ancora più palese rispetto al punto di vista secondo la storia dello sviluppo. La storia dello sviluppo intellettuale mostra infatti la crescita alla limpida luce del sole dello stesso albero le cui radici la fondazione teoretico-conoscitiva deve andare a cercare sotto terra.

Il mio compito mi condusse ad attraversare campi molto diversi del sapere, cosicché mi si dovranno perdonare taluni errori. Che l'opera possa, anche solo in una qualche misura, corrispondere al suo compito di riunire la quintessenza delle introvisioni storiche e sistematiche di cui il giurista e il politico, il teologo e il ricercatore storico hanno bisogno come base fondativa per uno studio fecondo delle loro scienze particolari.

Questo tentativo appare prima che io abbia saldato un vecchio debito attraverso il completamento della biografia di Schleiermacher. Dopo la conclusione dei lavori preliminari per la seconda metà di quest'ultima, durante l'elaborazione emerse il fatto che la presentazione e la critica del sistema di Schleiermacher presupponessero ovunque discussioni sulle questioni ultime della filosofia. Così la biografia venne accantonata fino all'apparire del presente libro, che mi risparmierà in seguito tali discussioni.

Berlino, Pasqua 1883

WILHELM DILTHEY

ERSTES EINLEITENDES BUCH

ÜBERSICHT ÜBER DEN ZUSAMMENHANG DER EINZELWISSENSCHAFTEN DES GEISTES, IN WELCHER DIE NOTWENDIGKEIT EINER GRUNDLEGENDEN WISSENSCHAFT DARGETAN WIRD

„Übrigens hat sich bisher die Wirklichkeit der treu ihren Gesetzen nachforschenden Wissenschaft immer noch viel erhabener und reicher enthüllt, als die äußersten Anstrengungen mythischer Phantasie und metaphysischer Spekulation sie auszumalen wußten."

Helmholtz.

LIBRO I, INTRODUTTIVO

VISIONE D'INSIEME SULLA CONNESSIONE TRA LE SCIENZE PARTICOLARI DELLO SPIRITO, IN CUI SI ESPONE LA NECESSITÀ DI UNA SCIENZA FONDANTE

«Del resto, alla scienza che ne ricerca fedelmente le leggi finora l'effettualità si è svelata ancor sempre più superiore e più ricca di quanto l'abbiano mai saputa dipingere gli estremi conati della fantasia mitica e della speculazione metafisica.»

Helmholtz.

I.
ABSICHT DIESER EINLEITUNG IN DIE GEISTESWISSENSCHAFTEN

Seit Bacons berühmten Werke sind Schriften, welche Grundlage und Methode der Naturwissenschaften erörtern und so in das Studium derselben einführen insbesondere von Naturforschern verfaßt worden, die bekannteste unter ihnen die von Sir John Herschel. Es erschien als ein Bedürfnis, denen, welche sich mit der Geschichte, der Politik, Jurisprudenz oder politischen Ökonomie, der Theologie, Literatur oder Kunst beschäftigen, einen ähnlichen Dienst zu leisten. Von den praktischen Bedürfnissen der Gesellschaft, von dem Zweck einer Berufsbildung aus, welche der Gesellschaft ihre leitenden Organe mit den für ihre Aufgabe notwendigen Kenntnissen ausrüstet, pflegen diejenigen, welche sich den bezeichneten Wissenschaften widmen, an sie heranzutreten. Doch wird diese Berufsbildung nur in dem Verhältnis den einzelnen hervorragenderen Leistungen befähigen, als sie das Maß einer technischen Abrichtung überschreitet. Die Gesellschaft ist einem großen Maschinenbetrieb vergleichbar, welcher durch die Dienste unzähliger Personen in Gang erhalten wird: der mit der isolierten Technik seines Einzelberufs innerhalb ihrer Ausgerüstete ist, wie vortrefflich er auch diese Technik inne habe, in der Lage eines Arbeiters, der ein Leben hindurch an einem einzelnen Punkte dieses Betriebs beschäftigt ist ohne die Kräfte zu kennen, welche ihn in Bewegung setzen, ja ohne von den anderen Teilen dieses Betriebs und ihrem Zusammenwirken zu dem Zweck des Ganzen eine Vorstellung zu haben. Er ist ein dienendes Werkzeug der Gesellschaft, nicht ihr bewußt mitgestaltendes Organ. Diese Einleitung möchte dem Politiker und Juristen, dem Theologen und Pädagogen die Aufgabe erleichtern, die Stellung der Sätze und Regeln, welche ihn leiten, zu der umfassenden Wirklichkeit der menschlichen Gesellschaft kennen zu lernen, welcher doch, an dem Punkte, an welchem er eingreift, schließlich die Arbeit seines Lebens gewidmet ist.

Es liegt in der Natur des Gegenstandes, daß die Einsichten, deren es zur Lösung dieser Aufgabe bedarf, in die Wahrheiten zurückreichen, welche der Erkenntnis sowohl der Natur als der geschichtlich gesellschaftlichen Welt zugrunde gelegt werden müssen. So gefaßt begegnet

I
INTENTO DI QUESTA INTRODUZIONE ALLE SCIENZE DELLO SPIRITO

Fin dalla celebre opera di Bacone sono stati redatti, in particolare da ricercatori della natura, scritti che discutono della base fondativa e del metodo delle scienze della natura e introducono così allo studio di queste ultime, tra cui i più noti sono quelli di Sir John Herschel. Appariva come un bisogno quello di rendere un analogo servizio a quanti si occupano di storia, di politica, giurisprudenza o economia politica, di teologia, letteratura o arte. È a partire dai bisogni pratici della società, dal fine di una formazione professionale che fornisca alla società i suoi organi direttivi con le cognizioni necessarie al loro compito, che coloro i quali si dedicano alle scienze sopra designate hanno cura di accostarvisi. Eppure questa formazione professionale renderà capace il singolo di prestazioni più eminenti solo quando travalicherà la misura di un addestramento tecnico. La società è paragonabile a un grande apparecchio meccanico che viene tenuto in moto dai servizi d'innumerevoli persone: chi al suo interno è stato fornito della tecnica isolata della sua professione particolare, per quanto detenga in modo eccellente questa tecnica, è nella situazione di un operaio che per tutta una vita è occupato in un singolo punto di questo apparecchio, senza conoscere le forze che lo mettono in movimento, anzi senza avere una rappresentazione delle altre parti di quest'apparecchio e del loro cooperare al fine dell'intero. Egli è uno strumento che serve alla società, non un organo che collabori coscientemente a configurarla. Questa introduzione vorrebbe agevolare al politico e al giurista, al teologo e al pedagogo il compito di venire a conoscere la posizione delle proposizioni e delle regole che lo guidano nei confronti dell'ampia effettualità della società umana, a cui è pur dedicato in conclusione, quale sia il punto in cui egli interviene, il lavoro della sua vita.

Risiede nella natura dell'oggetto che le introvisioni di cui si ha bisogno per la soluzione di questo compito risalgano alle verità che devono venire messe alla base della conoscenza tanto della natura quanto del mondo storico-sociale. Colto così, questo com-

sich diese Aufgabe, die in den Bedürfnissen des praktischen Lebens gegründet ist, mit einem Problem, welches der Zustand der reinen Theorie stellt.

Die Wissenschaften, welche die geschichtlich-gesellschaftliche Wirklichkeit zu ihrem Gegenstand haben, suchen angestrengter als je zuvor geschah ihren Zusammenhang untereinander und ihre Begründung. Ursachen, die in dem Zustande der einzelnen positiven Wissenschaften liegen, wirken in dieser Richtung zusammen mit den mächtigeren Antrieben, die aus den Erschütterungen der Gesellschaft seit der Französischen Revolution entspringen. Die Erkenntnis der Kräfte, welche in der Gesellschaft walten, der Ursachen. welche ihre Erschütterungen hervorgebracht haben, der Hilfsmittel eines gesunden Fortschritts, die in ihr vorhanden sind, ist zu einer Lebensfrage für unsere Zivilisation geworden. Daher wächst die Bedeutung der Wissenschaften der Gesellschaft gegenüber denen der Natur; in den großen Dimensionen unseres modemen Lebens vollzieht sich eine Umänderung der wissenschaftlichen Interessen, welche der in den kleinen griechischen Politien im 5. und 4. Jahrhundert vor Christo ähnlich ist, als die Umwälzungen in dieser Staatengesellschaft die negativen Theorien des sophistischen Naturrechts und ihnen gegenüber die Arbeiten der sokratischen Schulen über den Staat hervorbrachten.

II.
DIE GEISTESWISSENSCHAFTEN EIN SELBSTÄNDIGES GANZES NEBEN DEN NATURWISSENSCHAFTEN

Das Ganze der Wissenschaften, welche die geschichtlich-gesellschaftliche Wirklichkeit zu ihrem Gegenstande haben, wird in diesem Werke unter dem Namen der Geisteswissenschaften zusammengefaßt. Der Begriff dieser Wissenschaften, vermöge dessen sie ein Ganzes bilden, die Abgrenzung dieses Ganzen gegen die Naturwissenschaft kann endgültig erst in dem Werke selber aufgeklärt und begründet werden; hier an seinem Beginn stellen wir nur die Bedeutung fest, in welcher wir den Ausdruck gebrauchen werden, und deuten vorläufig auf den Tatsachenbegriff bin, in welchem die Abgrenzung eines solchen einheitlichen Ganzen der Geisteswissenschaften von den Wissenschaften der Natur gegründet ist.

Unter Wissenschaft versteht der Sprachgebrauch einen Inbegriff von Sätzen, dessen Elemente Begriffe, d. h. vollkommen bestimmt, im ganzen Denkzusammenhang konstant und allgemeingültig, dessen Verbindungen begründet, in dem endlich die Teile zum Zweck der Mitteilung zu einem Ganzen verbunden sind, weil entweder ein Be-

pito, che è fondato nei bisogni della vita pratica, s'incontra con un problema che è posto dallo stato della pura teoria.

Le scienze che hanno per oggetto l'effettualità storico-sociale cercano la loro connessione reciproca e la loro giustificazione più assiduamente di quanto sia mai accaduto prima. A spingere in questa direzione sono cause che risiedono nelle singole scienze positive, insieme agli impulsi più potenti che scaturiscono dalle scosse inferte alla società fin dalla Rivoluzione Francese. La conoscenza delle forze che vigono nella società, delle cause che ne hanno suscitato le scosse, delle risorse per un sano progresso che sono reperibili in essa, è divenuta una questione vitale per la nostra civiltà. Da ciò cresce dunque il significato delle scienze della società nei confronti di quelle della natura; nelle grandi dimensioni della nostra vita moderna si compie un'alterazione degli interessi scientifici che è simile a quella avutasi nelle piccole politie greche nel V e IV secolo a. C., quando i sovvertimenti in questa società di città-stato suscitarono le teorie negative del diritto naturale sofistico e, contro quest'ultime, i lavori delle Scuole Socratiche sullo Stato.

II
LE SCIENZE DELLO SPIRITO SONO UN INTERO AUTONOMO ACCANTO ALLE SCIENZE DELLA NATURA

L'intero delle scienze che hanno per oggetto l'effettualità storico-sociale viene riassunto in quest'opera sotto il nome di "scienze dello spirito". Il concetto di queste scienze, in virtù del quale esse formano un intero, la delimitazione di quest'intero nei confronti della scienza della natura, possono venire chiariti e giustificati definitivamente soltanto nell'opera stessa; qui, al suo inizio, stabiliamo solo il significato in cui useremo l'espressione, e accenniamo provvisoriamente alla quintessenza di fatti in cui la delimitazione di un simile intero unitario delle scienze dello spirito nei confronti delle scienze della natura è fondata.

Per "scienza" l'uso linguistico comprende una quintessenza di proposizioni i cui elementi siano concetti, vale a dire siano perfettamente determinati, costanti e universalmente validi nell'intera connessione di pensiero; una quintessenza i cui collegamenti siano giustificati, in cui finalmente le parti siano collegate a un intero al

standteil der Wirklichkeit durch die Verbindung von Sätzen in seiner Vollständigkeit gedacht oder ein Zweig der menschlichen Tätigkeit durch sie geregelt wird. Wir bezeichnen daher hier mit dem Ausdruck Wissenschaft jeden Inbegriff geistiger Tatsachen, an welchem die genannten Merkmale sich vorfinden und auf den sonach insgemein der Name der Wissenschaft angewendet wird: wir stellen dementsprechend den Umfang unserer Aufgabe vorläufig vor. Diese geistigen Tatsachen, welche sich geschichtlich in der Menschheit entwickelt haben und auf die nach einem gemeinsamen Sprachgebrauch die Bezeichnung von Wissenschaften des Menschen, der Geschichte, der Gesellschaft übertragen worden ist, bilden die Wirklichkeit, welche wir nicht meistern, sondem zunächst begreifen wollen. Die empirische Methode fordert, daß an diesem Bestande der Wissenschaften selber der Wert der einzelnen Verfahrungsweisen, deren das Denken sich hier zur Lösung seiner Aufgaben bedient, historisch-kritisch entwickelt, daß an der Anschauung dieses großen Vorganges, dessen Subjekt die Menschheit selber ist, die Natur des Wissens und Erkennens auf diesem Gebiet aufgeklärt werde. Eine solche Methode steht in Gegensatz zu einer neuerdings nur zu häufig gerade von den sogenannten Positivisten geübten, welche aus einer meist in naturwissenschaftlichen Beschäftigungen erwachsenen Begriffsbestimmung des Wissens den Inhalt des Begriffes Wissenschaft ableitet und von ihm aus darüber entscheidet, welchen intellektuellen Beschäftigungen der Name und Rang einer Wissenschaft zukomme. So haben die einen, von einem willkürlichen Begriff des Wissens aus, der Geschichtschreibung, wie sie große Meister geübt haben, kurzsichtig und dünkelhaft den Rang der Wissenschaft abgesprochn; die anderen haben die Wissenschaften, welche Imperative zu ihrer Grundlage haben, gar nicht Urteile über Wirklichkeit, in Erkenntnis der Wirklichkeit umbilden zu müssen geglaubt.

Der Inbegriff der geistigen Tatsachen, welche unter diesen Begriff von Wissenschaft fallen, pflegt in zwei Glieder geteilt zu werden, von denen das eine durch den Namen der Naturwissenschaft bezeichnet wird; für das andere ist, merkwürdig genug, eine allgemein anerkannte Bezeichnung nicht vorhanden. Ich schließe mich an den Sprachgebrauch derjenigen Denker an, welche diese andere Hälfte des globus intellectualis als Geisteswissenschaften bezeichnen. Einmal ist diese Bezeichnung, nicht am wenigsten durch die weite Verbreitung der Logik J. St. Mills, eine gewohnte und allgemein verständliche geworden. Alsdann erscheint sie, verglichen mit all den anderen unangemessenen Bezeichnungen, zwischen denen die Wahl ist, als die mindest unangemessene. Sie drückt höchst unvollkommen den Gegenstand dieses Studiums aus. Denn in diesem selber sind die Tatsachen

fine della comunicazione, poiché attraverso questo collegamento di proposizioni viene pensata nella sua completezza una componente dell'effettualità oppure viene regolato un ramo dell'attività umana. Con l'espressione "scienza" designamo dunque qui ogni quintessenza di fatti spirituali in cui si riscontrino i connotati citati e a cui quindi si applichi comunemente il nome di scienza: corrispondentemente a ciò rappresentiamo provvisoriamente le proporzioni del nostro compito. Questi fatti spirituali, che si sono sviluppati storicamente nell'umanità e a cui, secondo un uso linguistico comune, è stata trasposta la designazione di scienze dell'uomo, della storia, della società, formano l'effettualità che non vogliamo padroneggiare, ma anzitutto concepire. Il metodo empirico richiede che il valore dei singoli modi di procedimento di cui il pensiero si serve per la soluzione dei suoi compiti si sviluppi storico-criticamente rispetto a questo patrimonio delle scienze stesse, ossia che la natura del sapere e del conoscere in questo settore venga chiarita rispetto all'intuizione di questo grande processo il cui soggetto è l'umanità stessa. Un metodo che sia tale si trova in opposizione a un metodo usato di recente, anche troppo frequentemente, dai cosiddetti Positivisti, che deduce il contenuto del concetto di scienza da una determinazione del concetto di sapere concresciuta per lo più in occupazioni scientifico-naturali, e a partire da ciò decide a quali occupazioni intellettuali spetti il nome e il rango di scienza. Così gli uni, a partire da un concetto arbitrario di sapere, hanno contestato con miopia e boria il rango di scienza alla storiografia quale è stata esercitata dai grandi maestri; gli altri hanno creduto di dover trasformare in conoscenza dell'effettualità scienze che alla loro base hanno degli imperativi, e proprio per niente dei giudizi sull'effettualità.

La quintessenza dei fatti spirituali che cadono sotto questo concetto di scienza la si usa ripartire in due membri, di cui uno viene designato dal nome di "scienza della natura"; per l'altro, ed è abbastanza singolare, non c'è sottomano una designazione universalmente riconosciuta. Io mi riallaccio all'uso linguistico di quei pensatori che designano quest'altra metà del *globus intellectualis* come "scienze dello spirito". In primo luogo questa designazione, nondimeno attraverso la vasta diffusione della *Logica* di John Stuart Mill, è divenuta consueta e universalmente comprensibile. Oltre a ciò essa appare, paragonata a tutte le altre designazioni inadeguate tra cui deve cadere la scelta, come quella meno inadeguata. Essa esprime in modo altamente imperfetto l'oggetto di questo studio. Infatti in quest'ultimo i fatti

des geistigen Lebens nicht von der psycho-physischen Lebenseinheit der Menschennatur getrennt. Eine Theorie, welche die gesellschaftlich-geschichtlichen Tatsachen beschreiben und analysieren will, kann nicht von dieser Totalität der Menschennatur absehen und sich auf das Geistige einschränken. Aber der Ausdruck teilt diesen Mangel mit jedem anderen, der angewandt worden ist; Gesellschaftswissenschaft (Soziologie), moralische, geschichtliche, Kulturwissenschaften: alle diese Bezeichnungen leiden an demselben Fehler, zu eng zu sein in bezug auf den Gegenstand, den sie ausdrücken sollen. Und der hier gewählte Name hat wenigstens den Vorzug, den zentralen Tatsachenkreis angemessen zu bezeichnen, von welchem aus in Wirklichkeit die Einheit dieser Wissenschaften gesehen, ihr Umfang entworfen, ihre Abgrenzung gegen die Naturwissenschaften, wenn auch noch so unvollkommen, vollzogen worden ist.

Der Beweggrund nämlich, von welchem die Gewohnheit ausgegangen ist, diese Wissenschaften als eine Einheit von denen der Natur abzugrenzen, reicht in die Tiefe und Totalität des menschlichen Selbstbewußtseins. Unangeführt noch von Untersuchungen über den Ursprung des Geistigen, findet der Mensch in diesem Selbstbewußtsein eine Souveränität des Willens, eine Verantwortlichkeit der Handlungen, ein Vermögen, alles dem Gedanken zu unterwerfen und allem innerhalb der Burgfreiheit seiner Person zu widerstehen, durch welche er sich von der ganzen Natur absondert. Er findet sich in dieser Natur in der Tat, einen Ausdruck Spinozas zu gebrauchen, als imperium in imperio.[1] Und da für ihn nur das besteht, was Tatsache seines Bewußtseins ist, so liegt in dieser selbständig in ihm wirkenden geistigen Welt jeder Wert, jeder Zweck des Lebens, in der Herstellung geistiger Tatbestände jedes Ziel seiner Handlungen. So sondert er von dem Reich der Natur ein Reich der Geschichte, in welchem, mitten in dem Zusammenhang einer objektiven Notwendigkeit, welcher Natur ist, Freiheit an unzähligen Punkten dieses Ganzen aufblitzt; hier bringen die Taten des Willens, im Gegensatz zu dem mechanischen Ablauf der Naturveränderungen, welcher im Ansatz alles, was in ihm erfolgt, schon enthält, durch ihren Kraftaufwand und ihre Opfer, deren Bedeutung das Individuum ja in seiner Erfahrung gegenwärtig besitzt, wirklich etwas hervor, erarbeiten Entwicklung, in der Person und in der Menschheit: über die leere und öde Wiederholung von Naturlauf

[1] Sehr genial drückt Pascal dies Lebensgefühl aus: Pensées Art. I. 'Toutes ces misères – prouvent sa grandeur. Ce sont misères de grand seigneur, misères d'un roi dépossédé. (3) Nous avons une si grande idée de l'âme de l'homme, que nous ne pouvons souffrir d'en être méprisés, et de n'être pas dans l'estime d'une âme' (5) (Oeuvres Paris 1866 I, 248, 249).

della vita spirituale non sono divisi dall'unità di vita psico-fisica della natura dell'uomo. Una teoria che voglia descrivere e analizzare i fatti storico-sociali non può prescindere da questa totalità della natura dell'uomo e limitarsi all'elemento spirituale. Ma l'espressione condivide questo difetto con ogni altra espressione che sia stata applicata; "scienza della società" ("sociologia"), "scienze morali", "scienze storiche", "scienze della cultura": tutte queste designazioni soffrono della stessa mancanza, quella di essere troppo ristrette in riferimento all'oggetto che esse devono esprimere. E il nome scelto qui ha perlomeno il vantaggio di designare adeguatamente la cerchia centrale di fatti a partire da cui in effetti è stata vista l'unità di queste scienze, sono state circoscritte le sue proporzioni, è stata compiuta, anche se ancora in modo così imperfetto, la sua delimitazione nei confronti delle scienze della natura.

Ossia, il movente a partire da cui ha preso avvio l'abitudine di delimitare queste scienze come un'unità rispetto a quelle della natura giunge a toccare la ptofondità e totalità dell'autocoscienza umana. Ancora non sfiorato da indagini sull'origine dell'elemento spirituale, l'uomo trova in quest'autocoscienza una sovranità del volere, una responsabilità delle azioni, una capacità di sottomettere tutto al pensiero e di resistere a tutto all'interno del baluardo di libertà della sua persona, attraverso cui egli si separa dalla natura intera. In questa natura egli si trova di fatto, per usare un'espressione di Spinoza, come *imperium in imperio*[1]. E poiché per lui sussiste solo ciò che è un fatto della sua coscienza, in questo mondo spirituale operante in lui autonomamente risiede ogni valore, ogni fine della vita, nella produzione di stati di fatto spirituali risiede ogni scopo delle sue azioni. Egli separa così val regno della natura un regno della storia, in cui, nel bel mezzo della connessione di una necessità oggettiva che è la natura, la libertà balena in innumerevoli punti di quest'intero; qui le gesta della volontà, in opposizione al corso meccanico delle alterazioni di natura, che all'avvio contiene già tutto ciò che in esso ha luogo, attraverso il loro dispendio di forza e il loro sacrificio, il cui significato l'individuo lo ha anzi presente nella sua esperienza, suscitano effettualmente qualcosa, elaborano uno sviluppo, nella persona e nell'umanità: oltre la vuota e desolata ripetizione

[1] Pascal esprime molto genialmente questo sentimento della vita: «*Toutes ces misères – prouvent sa grandeur. Ce sont misères de grand seigneur, misères d'un roi dépossédé.* (3) *Nous avons une si grande idée de l'âme de l'homme, que nous ne pouvons souffrir d'en être méprisés, et de n'être pas dans l'estime d'une âme*» (*Pensées*, art. I, in *Oeuvres*, Paris 1866, vol. I, pp. 248, 249).

im Bewußtsein hinaus, in deren Vorstellung als einem Ideal geschichtlichen Fortschritts die Götzenanbeter der intellektuellen Entwicklung schwelgen.

Vergeblich freilich hat die metaphysische Epoche, für welche diese Verschiedenheit der Erklärungsgründe sich sofort als eine substantiale Verschiedenheit in der objektiven Gliederung des Weltzusammenhangs darstellte, gerungen, Formeln für die objektive Grundlage dieses Unterschieds der Tatsachen des geistigen Lebens von denen des Naturlaufs festzustellen und begründen. Unter allen Veränderungen, welche die Metaphysik der Alten bei den mittelalterlichen Denkern erfahren hat, ist keine folgenreicher gewesen, als daß nunmehr, im Zusammenhang mit den alles beherrschenden religiösen und theologischen Bewegungen, inmitten deren diese Denker standen, die Bestimmung der Verschiedenheit zwischen der Welt der Geister und der Welt der Körper, alsdann der Beziehung dieser beiden Welten zu der Gottheit, in den Mittelpunkt des Systems trat. Das metaphysische Hauptwerk des Mittelalters, die Summa de veritate catholicae fidei des Thomas, entwirft von seinem zweiten Buche ab eine Gliederung der geschaffenen Welt, in welcher die Wesenheit (essentia quidditas) von dem Sein (esse) unterschieden ist, während in Gott selber diese beiden eins sind[1]; in der Hierarchie der geschaffenen Wesen weist es als ein oberstes notwendiges Glied die geistigen Substanzen nach, welche nicht aus Materie und Form zusammengesetzt, sondern per se körperlos sind: die Engel; von ihnen scheidet es die intellektuellen Substanzen oder unkörperlichen subsistierenden Formen, welche zur Komplettierung ihrer Spezies (nämlich der Spezies: Mensch) der Körper bedürfen, und entwickelt an diesem Punkte eine Metaphysik des Menschengeistes, im Kampf gegen die arabischen Philosophen, deren Einwirkung bis auf die letzten metaphysiswchen Schriftsteller unserer Tage verfolgt werden kann[2]; von dieser Welt unvergänglicher Substanzen grenzt es den Teil des Geschaffenen ab, welcher in der Verbindung von Form und Materie sein Wesen hat. Diese Metaphysik des Geistes (rationale Psychologie) wurde dann, als die mechanische Auffassung des Naturzusammenhangs und die Korpuskularphilosophie zur Herrschaft gelangten, von anderen hervorragenden Metaphysikern zu derselben in Beziehung gesetzt. Aber jeder Versuch scheiterte, auf dem Grunde dieser Substanzenlehre mit den Mitteln der neuen Auffassung der Natur eine haltbare Vorstellung des Verhältnisses von Geist und Körper auszubilden. Entwickelte Descartes auf der Grundlage der klaren und deutlichen Eigenschaften der Körper als von Raumgrößen seine Vor-

[1] Summa c. gent. (cura Uccellii, Romae 1878) I, c. 22. vgl. II, c. 54.
[2] Lib. II, c. 46 sq.

del corso della natura nella coscienza, nella cui rappresentazione come un ideale di progresso storico gozzovigliano gli idolatri dello sviluppo intellettuale.

L'epoca metafisica, per cui questa diversità dei fondamenti esplicativi si presentava subito come una diversità sostanziale nell'articolazione oggettiva della connessione del mondo, si è dibattuta comunque vanamente per stabilire e giustificare formule per la base fondativa oggettiva di questa distinzione tra i fatti della vita spirituale e quelli del corso della natura. Tra tutte le alterazioni che la metafisica degli Antichi ha subito presso i pensatori medievali, nessuna è stata più ricca di conseguenze di quella che, in connessione con i movimenti religiosi e teologici che allora dominavano tutto, sospinse nel punto centrale del sistema la determinazione della diversità tra il mondo degli spiriti e il mondo dei corpi, e quindi della relazione di questi due mondi con la divinità. Il capolavoro metafisico del medioevo, la *Summa de veritate catholicae fidei* di Tommaso, delinea a partire dal suo secondo libro un'articolazione del mondo creato in cui l'entità (*essentia quidditas*) è distinta dall'essere (*esse*), mentre in dio stesso entità ed essere sono una cosa sola[1]; nella gerarchia delle essenze create quest'opera dà prova, come di un necessario membro supremo, delle sostanze spirituali che non sono composte di materia e forma, ma sono *per se* prive di corpo: gli angeli; da questi ultimi essa scinde le sostanze intellettuali, o forme sussistenti incorporee, che a completamento della loro specie (ossia della specie "uomo") hanno bisogno dei corpi, e sviluppa su questo punto, in lotta con i filosofi arabi, una metafisica dello spirito dell'uomo il cui influsso può essere rintracciato fin negli ultimi scrittori metafisici dei giorni nostri[2]; rispetto a questo mondo di sostanze imperiture quest'opera delimita la parte del creato, che ha la sua essenza nel collegamento di forma e materia. Quando poi la concezione meccanica della connessione della natura e la filosofia corpuscolare giunsero al dominio, questa metafisica dello spirito (psicologia razionale) venne posta in relazione con queste ultime da altri eminenti metafisici. Ma ogni tentativo di formulare, sulla base di questa dottrina delle sostanze, una rappresentazione sostenibile del rapporto tra spirito e corpo con i mezzi della nuova concezione della natura naufragò. Quando Descartes sviluppò, sulla base delle proprietà chiare e distinte dei corpi come grandezze spaziali, la sua rappresentazione della natu-

[1] *Summa contra gentiles* (cura Uccellii, Romae 1878), I, c. 22; vgl. II, c. 54.
[2] Lib. II, c. 46 sg.

stellung der Natur als eines ungeheuren Mechanismus, betrachtete er die in diesem Ganzen vorhandene Bewegungsgröße als konstant: so trat mit der Annahme, daß auch nur eine einzige Seele von außen in diesem materiellen System eine Bewegung erzeuge, der Widerspruch in das System. Und die Unvorstellbarkeit einer Einwirkung unräumlicher Substanzen auf dies ausgedehnte System wurde dadurch um nichts verringert, daß er die räumliche Stelle solcher Wechselwirkung in einen Punkt zusammenzog: als könne er die Schwierigkeit damit verschwinden machen. Die Abenteuerlichkeit der Ansicht, daß die Gottheit durch immer sich wiederholende Eingriffe dies Spiel der Wechselwirkungen unterhalte, der anderen Ansicht, daß vielmehr Gott als der geschickteste Künstler die beiden Uhren des materiellen Systems und der Geisterwelt von Anfang an so gestellt, daß ein Vorgang der Natur eine Empfindung hervorzurufen, ein Willensakt eine Veränderung der Außenwelt zu bewirken scheine, erwiesen so deutlich als möglich die Unverträglichkeit der neuen Metaphysik der Natur mit der überlieferten Metaphysik geistiger Substanzen. So wirkte dieses Problem als ein beständig reizender Stachel zur Auflösung des metaphysischen Standpunktes überhaupt. Diese Auflösung wird sich vollständig in der später zu entwickelnden Erkenntnis vollziehen, daß das Erlebnis des Selbstbewußtseins der Ausgangspunkt des Substanzbegriffes ist, daß dieser Begriff aus der Anpassung dieses Erlebnisses an die äußeren Erfahrungen, welche das nach dem Satze vom Grunde fortschreitende Erkennen vollzogen hat, entspringt und so diese Lehre von den geistigen Substanzen nichts als eine Rückübertragung des in einer solchen Metamorphose ausgebildeten Begriffs auf das Erlebnis ist, in welchem sein Ansatz ursprünglich gegeben war.

An die Stelle des Gegensatzes von materiellen und geistigen Substanzen trat der Gegensatz der Außenwelt, als des in der äußeren Wahrnehmung (sensation) durch die Sinne Gegebenen, zu der Innenwelt, als dem primär durch die innere Auffassung der psychischen Ereignisse und Tätigkeiten (reflection) Dargebotenen. Das Problem empfingt so eine bescheidenere, aber die Möglichkeit empirischer Behandlung einschließende Fassung. Und es machen sich nun angesichts der neuen besseren Methoden dieselben Erlebnisse geltend, welche in der Substanzenlehre der rationalen Psychologie einen wissenschaftlich unhaltbaren Ausdruck gefunden hatten.

Zunächst genügt fiir die selbständige Konstituierung der Geisteswissenschaften, daß auf diesem kritischen Standpunkt von denjenigen Vorgängen, die aus dem Material des in den Sinnen Gegebenen, und nur aus diesem, durch denkende Verknüpfung gebildet werden, sich die anderen als ein besonderer Umkreis von Tatsachen absondern,

ra come un immenso meccanismo, egli considerò costante la grandezza del movimento reperibile in quest'intero: così, con l'assunto per cui anche solo un'unica anima genererebbe da fuori un movimento in questo sistema materiale, entrò nel sistema la contraddizione. E l'irrappresentabilità di un influsso da parte di sostanze non-spaziali su questo sistema esteso non venne diminuita per niente dal fatto che egli contraesse in un punto il posto spaziale di tale influenza reciproca: come se con ciò egli potesse far scomparire la difficoltà. L'avventurosità della visione per cui la divinità, attraverso interventi che si ripetono sempre, intratterebbe questo gioco d'influenze reciproche, e dell'altra visione per cui piuttosto dio, come l'artista più abile, avrebbe posto fin dall'inizio i due orologi del sistema materiale e del mondo di spiriti in modo tale che un processo della natura sembri suscitare una sensazione, e un atto di volontà sembri provocare un'alterazione del mondo esterno, dimostrarono nel modo più chiaro possibile l'incompatibilità della nuova metafisica della natura con la metafisica tramandata delle sostanze spirituali. Questo problema ebbe così l'effetto di un pungolo che stimolava costantemente alla dissoluzione del punto di vista metafisico in generale. Questa dissoluzione si compirà completamente nella conoscenza, che va sviluppata successivamente, per cui il vissuto dell'autocoscienza è il punto di partenza del concetto di sostanza, conoscenza per cui questo concetto scaturisce dall'adattamento di questo vissuto alle esperienze esterne che il conoscere mosso a progredire dal principio di ragione ha compiuto, e per cui questa dottrina non è così nient'altro che una ritrasposizione del concetto formulato in una simile metamorfosi sul vissuto in cui il suo avvio era dato originariamente.

Al posto dell'opposizione tra sostanze materiali e sostanze spirituali subentrò l'opposizione tra il mondo esterno, come mondo dato attraverso i sensi nella percezione esterna (*sensation*), e il mondo interno, come mondo offerto primariamente attraverso la concezione interiore degli eventi e delle attività psichici (*reflection*). Il problema riceveva così una versione più modesta, ma che includeva la possibilità della trattazione empirica. E ora, al cospetto dei nuovi metodi migliori, si fanno valere gli stessi vissuti che nella dottrina delle sostanze propria della psicologia razionale avevano trovato un'espressione scientificamente insostenibile.

Anzitutto per la costituzione autonoma delle scienze dello spirito basta che, rispetto a questo punto di vista critico, da quei processi che attraverso un'intreccio pensante si formano dal materiale di ciò che è dato nei sensi, e solo da questo, si separino gli altri come una

welche primär in der inneren Erfahrung, sonach ohne jede Mitwirkung der Sinne, gegeben sind, und welche alsdann aus dem so primär gegebenen Material innerer Erfahrung auf Anlaß äußerer Naturvorgänge formiert werden, um diesen durch ein gewisses, dem Analogieschluß in der Leistung gleichwertiges Verfahren untergelegt zu werden. So entsteht ein eigenes Reich von Erfahrungen, welches im inneren Erlebnis seinen selbständigen Ursprung und sein Material hat, und das demnach naturgemäß Gegenstand einer besonderen Erfahrungswissenschaft ist. Und solange nicht jemand behauptet, daß er den Inbegriff von Leidenschaft, dichterischem Gestalten, denkendem Ersinnen, welchen wir als Goethes Leben bezeichnen, aus dem Bau seines Gehirns, den Eigenschaften seines Körpers abzuleiten und so besser erkennbar zu machen imstande ist, wird auch die selbständige Stellung einer solchen Wissenschaft nicht bestritten werden. Da nun, was für uns da ist, vermöge dieser inneren Erfahrung besteht, was für uns Wert hat oder Zweck ist, nur in dem Erlebnis unseres Gefühls und unseres Willens uns so gegeben ist: so liegen in dieser Wissenschaft die Prinzipien unseres Erkennens, welche darüber bestimmen, wiefern Natur für uns existieren kann, die Prinzipien unseres Handelns, welche das Vorhandensein von Zwecken, Gütern, Werten erklären, in dem aller praktische Verkehr mit der Natur gegründet ist.

Die tiefere Begründung der selbständigen Stellung der Geisteswissenschaften neben den Naturwisschaften, welche Stellung den Mittelpunkt der Konstruktion der Geisteswissenschaften in diesem Werke bildet, vollzieht sich in diesem selber schrittweise, indem die Analysis des Gesamterlebnisses der geistigen Welt, in seiner Unvergleichbarkeit mit aller Sinnenerfahrung über die Natur, in ihm durchgeführt wird. Ich verdeutliche hier nur dies Problem, indem ich auf den zweifachen Sinn hinweise, in welchem die Unvergleichbarkeit dieser beiden Tatsachenkreise behauptet werden kann: entsprechend empfängt auch der Begriff von Grenzen des Naturerkennens eine zweifache Bedeutung.

Einer unserer ersten Naturforscher hat diese Grenzen in einer vielbesprochenen Abhandlung zu bestimmen unternommen, und soeben diese Grenzbestimmung seiner Wissenschaft näher erläutert.[1] Denken wir uns alle Veränderungen in der Körperwelt in Bewegungen von Atomen aufgelöst, die durch deren konstante Zentralkräfte bewirkt wären, so würde das Weltall naturwissenschaftlich erkannt. „Ein Geist" – von dieser Vorstellung von Laplace geht er aus –, „der für einen gegebenen Augenblick alle Kräfte kennte, welche in der Natur

[1] Emil Du Bois-Reymond, Über die Grenzen des Naturerkennens. 1872. Vgl.: Die sieben Welträtsel. 1881.

cerchia particolare di fatti che sono dati primariamente nell'esperienza interna, quindi senza alcun concorso dei sensi, e che pertanto vengono formati dal materiale, dato così primariamente, dell'esperienza interna in occasione di processi esterni di natura, per venire sottoposti a questi ultimi attraverso un procedimento che nella prestazione equivale all'inferenza per analogia. Nasce così un regno in proprio di esperienze che nel vissuto interno ha la sua origine autonoma e il suo materiale, e che in seguito a ciò è naturalmente oggetto di una particolare scienza sperimentale. E fino a quando qualcuno non affermerà di essere in grado di dedurre la quintessenza di passione, figurare poetico ed escogitare pensante che designamo come la vita di Goethe dalla conformazione del suo cervello o dalle proprietà del suo corpo, e di renderla così meglio conoscibile, anche la posizione autonoma di una simile scienza non verrà contestata. Ora, poiché ciò che c'è per noi sussiste in virtù di quest'esperienza interna, poiché ciò che ha valore per noi o è un fine ci è dato così solo nel vissuto del nostro sentimento e del nostro volere, allora in questa scienza risiedono i principî del nostro conoscere, che determinano fino a che punto la natura può esistere per noi, i principî del nostro agire, che spiegano l'essere sottomano di fini, beni e valori in cui ogni rapporto con la natura è fondato.

La giustificazione più profonda della posizione autonoma delle scienze dello spirito accanto alle scienze della natura, posizione che forma il punto mediano della costruzione delle scienze dello spirito in quest'opera, si compie in quest'ultima passo dopo passo nella misura in cui l'analisi del vissuto complessivo del mondo spirituale, nella sua incommensurabilità con ogni esperienza dei sensi sulla natura, viene condotta a termine. Io rendo qui discernibile questo problema indicando solo il senso duplice in cui si può affermare l'incommensurabilità di queste due cerchie di fatti: corrispondentemente a ciò, anche il concetto di "confini del conoscere della natura" riceve un significato duplice.

Uno dei nostri primi ricercatori della natura ha avviato l'impresa di determinare questi confini in un trattato molto discusso, e ha appena delucidato in modo più ravvicinato questa determinazione dei confini della sua scienza[1]. Se ci mettiamo a pensare tutte le alterazioni nel mondo di corpi dissolte in movimenti di atomi, che sarebbero prodotti dalle loro costanti forze centrali, allora l'universo sarebbe conosciuto in senso scientifico-naturale. «Uno spirito» – egli prende avvio da questa rappresentazione di Laplace – «che in un momento dato cono-

[1] Emil Du Bois-Reymond, *Über die Grenzen des Naturerkennens*, 1872. Cfr.: *Die sieben Welträtsel*, 1881.

wirksam sind, und die gegenseitige Lage der Wesen, aus denen sie besteht, wenn sonst er umfassend genug wäre, um diese Angaben der Analysis zu unterwerfen, würde in derselben Formel die Bewegungen der größten Weltkörper und des leichtesten Atoms begreifen."[1] Da die menschliche Intelligenz in der astronomischen Wissenschaft ein „schwaches Abbild eines solchen Geistes" ist, bezeichnet Du Bois-Reymond die von Laplace vorgestellte Kenntnis eines materiellen Systems als eine astronomische. Von dieser Vorstellung aus gelangt man in der Tat zu einer sehr deutlichen Auffassung der Grenzen, in welche die Tendenz des naturwissenschaftlichen Geistes eingeschlossen ist.

Es sei gestattet, eine Unterscheidung in bezug auf den Begriff der Grenze des Naturerkennens in diese Betrachtungsweise einzuführen. Da uns die Wirklichkeit, als das Korrelat der Erfahrung, in dem Zusammenwirken einer Gliederung unserer Sinne mit der inneren Erfahrung gegeben ist, entspringt aus der hierdurch bedingten Verschiedenheit der Provenienz ihrer Bestandteile eine Unvergleichbarkeit innerhalb der Elemente unserer wissenschaftlichen Rechnung. Sie schließt die Ableitung von Tatsächlichkeit einer bestimmten Provenienz aus der einer anderen aus. So gelangen wir von den Eigenschaften des Räumlichen doch nur vermittels der Faktizität der Tastempfindung, in welcher Widerstand erfahren wird, zu der Vorstellung der Materie; ein jeder der Sinne ist in einen ihm eigenen Qualitätenkreis eingeschlossen; und wir müssen von der Sinnesempfindung zu dem Gewahren innerer Zustände übergehen, sollen wir eine Bewußtseinslage in einem gegebenen Moment auffassen. Wir können sonach die Data in der Unvergleichlichkeit, in welcher sie infolge ihrer verschiedenen Provenienz auftreten, eben nur hinnehmen; ihre Tatsächlichkeit ist für uns unergründlich; all unser Erkennen ist auf die Feststellung der Gleichförmigkeiten in Aufeinanderfolge und Gleichzeitigkeit eingeschränkt, gemäß denen sie nach unserer Erfahrung in den Beziehungen zueinander stehen. Dies sind Grenzen, welche in den Bedingungen unseres Erfahrens selber gelegen sind, Grenzen, die an jedem Punkte der Naturwissenschaft bestehen: nicht äußere Schranken, an welche das Natuerkennen stößt, sondern dem Erfahren selber immanente Bedingungen desselben. Das Vorhandensein dieser immanenten Schranken der Erkenntnis bildet nun durchaus kein Hindernis für die Funktion des Erkennens. Bezeichnet man mit Begreifen eine völlige Durchsichtigkeit in der Auffassung eines Zusammenhangs, so haben wir es hier mit Schranken zu tun, an welche das Begreifen anstößt. Aber, gleichviel ob die Wissenschaft ihrer Rechnung, welche

[1] Laplace, Essai sur les probabilités. Paris 1814, p. 3.

scesse tutte le forze che sono efficaci in natura, e la situazione reciproca delle essenze di cui essa consiste, se peraltro egli fosse abbastanza ampio per sottoporre ad analisi questi dati, concepirebbe nella stessa formula i movimenti dei più grandi corpi del mondo e dell'atomo più leggero»[1]. Poiché l'intelligenza umana nella scienza astronomica è una «debole copia di un tale spirito», Du Bois-Reymond designa la cognizione di un sistema materiale rappresentata da Laplace come una cognizione astronomica. A partire da questa rappresentazione si giunge di fatto a una concezione molto chiara dei confini entro cui è rinchiusa la tendenza dello spirito scientifico-naturale.

Mi sia permesso introdurre in questo modo di considerazione una distinzione in riferimento al concetto dei confini del conoscere della natura. Poiché l'effettualità ci è data, come il correlato dell'esperienza, nel cooperare di un'articolazione dei nostri sensi con l'esperienza interna, dalla diversità di provenienza delle sue componenti, condizionata da ciò, scaturisce un'incommensurabilità all'interno degli elementi del nostro calcolo scientifico. Essa esclude la deduzione della fattualità di una determinata provenienza da quella di un'altra. Così, dalle proprietà dello spaziale giungiamo pure alla rappresentazione della materia solo mediante la fatticità della sensazione del tatto, in cui si esperisce una resistenza; ciascuno dei sensi è rinchiuso in una sua propria cerchia di qualità; e dobbiamo passare dalla sensazione propria dei sensi allo scorgimento di stati interiori, se vogliamo cogliere una situazione della coscienza in un dato momento. Quindi possiamo appunto solo accettare i dati nell'imparagonabilità in cui, a seguito della loro diversa provenienza, entrano in scena; la loro fattualità è per noi insondabile; tutto il nostro conoscere si limita alla constatazione delle uniformità, nella successione e nella simultaneità, conformemente a cui i dati, secondo la nostra esperienza, stanno in relazioni tra di loro. Questi sono confini che sono collocati nelle condizioni del nostro stesso esperire, confini che sussistono in ogni punto della scienza della natura: non limiti esterni in cui il conoscere della natura urta, ma condizioni dello stesso esperire immanenti a quest'ultimo. Ora, l'essere sottomano di questi limiti immanenti della conoscenza non costituisce affatto un ostacolo per la funzione del conoscere. Se con "concepire" si designa una piena trasparenza nella concezione di una connessione, allora qui abbiamo a che fare con limiti in cui il concepire urta. Ma, in ugual misura, che la

[1] Laplace, *Essai sur les probabilités*, Paris 1814, p. 3.

die Veränderungen in der Wirklichkeit auf die Bewegungen von Atomen zurückführt, Qualitäten unterordne oder Bewußtseinstatsachen: falls diese sich ihr nur unterwerfen lassen, bildet die Tatsache der Unableitbarkeit kein Hindernis ihrer Operationen; ich vermag sowenig einen Übergang von der bloßen mathematischen Bestimmtheit oder der Bewegungsgröße zu einer Farbe oder einem Ton als zu einem Bewußtseinsvorgang zu finden; das blaue Licht wird von mir durch die entsprechende Schwingungszahl so wenig erklärt, als das verneinende Urteil durch einen Vorgang im Gehirn. Indem die Physik es er Physiologie uberläßt, die Sinnesqualität blau zu erklären, diese aber, welche in der Bewegung materieller Teile eben auch kein Mittel besitzt, das Blau hervorzuzaubern, es der Psychologie übergibt, bleibt es schließlich, wie in einem Vexierspiel, bei der Psychologie sitzen. An sich aber ist die Hypothese, welche Qualitäten in dem Vorgang der Empfindung entstehen läßt, zunächst nur ein Hilfsmittel für die Rechnung, welche die Veränderungen in der Wirklichkeit, wie sie in meiner Erfahrung gegeben sind, auf eine gewisse Klasse von Veränderungen innerhalb derselben, welchen einen Teilinhalt meiner Erfahrung bildet, radiziert, um sie für den Zweck der Erkenntnis gewissermaßen auf eine Fläche zu bringen. Wäre es möglich, bestimmt definierten Tatsachen, welche in dem Zusammenhang der mechanischen Naturbetrachtung eine feste Stelle einnehmen, konstant und bestimmt definierte Bewußtseinstatsachen zu substituieren und nunmehr gemäß dem System von Gleichförmigkeiten, in welchem die ersteren Tatsachen sich befinden, das Eintreten der Bewußtseinsvorgänge ganz im Einklang mit der Erfahrung zu bestimmen: alsdann wären diese Bewußtseinstatsachen so gut dem Zusammenhang des Naturerken-nens eingeordnet, als es irgend Ton oder Farbe sind.

Gerade hier macht sich aber die Unvergleichbarkeit materieller und geistiger Vorgänge in einem ganz anderen Verstande geltend und zieht dem Naturerkennen Grenzen von einem durchaus anderen Charakter. Die Unmöglichkeit der Ableitung von geistigen Tatsachen aus denen der mechanischen Naturordnung, welche in der Verschiedenheit ihrer Provenienz gegründet ist, hindert nicht die Einordnung der ersteren in das System der letzteren. Erst wenn die Beziehungen zwischen den Tatsachen der geistigen Welt sich als in d e r Art unvergleichbar mit den Gleichförmigkeiten des Naturlaufs zeigen, daß eine Unterordnung der geistigen Tatsachen unter die, welche die mechanische Natuerkenntnis festgestellt hat, ausgeschlossen wird: dann erst sind nicht immanente Schranken des erfahrenden Erkennens aufgezeigt, sondern Grenzen, an denen Naturerkenntnis endigt und eine selbständige, aus ihrem eigenen Mittelpunkte sich gestaltende Geistes-

scienza subordini al suo calcolo, che riconduce le alterazioni nell'effettualità ai movimenti di atomi, delle qualità o dei fatti di coscienza: nel caso in cui questi si lascino solo sottomettere a essa, il fatto dell'indeducibilità non costituisce un ostacolo alle loro operazioni; io sono capace così poco di trovare un passaggio dalla mera determinatezza matematica o dalla grandezza del movimento a un colore o a un suono come a un processo di coscienza; posso spiegare la luce blu attraverso la corrispondente frequenza di oscillazioni tanto poco quanto il giudizio negativo attraverso un processo nel cervello. Nella misura in cui la fisica lascia che sia la fisiologia a spiegare la qualità dei sensi "blu", ma quest'ultima, che nel movimento di parti materiali non possiede appunto a sua volta alcun mezzo per tirar fuori magicamente il blu, lo rimette alla psicologia, il blu rimane in conclusione alla psicologia come in un gioco di prestigio. Ma in sé l'ipotesi che fa nascere le qualità nel processo della sensazione è anzitutto solo un ausilio per il calcolo, il quale radica le alterazioni nell'effettualità, così come sono date nella mia esperienza, su una certa classe di alterazioni all'interno della stessa effettualità, che costituisce un contenuto parziale della mia esperienza, per portarle in una certa misura su una superficie con il fine della conoscenza. Se fosse possibile sostituire fatti ben definiti, che nel contesto della considerazione meccanica della natura assumono un posto fisso, con fatti di coscienza costanti e ben definiti, e se da quel punto in poi fosse possibile determinare, conformemente al sistema di uniformità in cui questi primi fatti si trovano, il subentrare dei processi della coscienza interamente in consonanza con l'esperienza, allora questi fatti di coscienza sarebbero inquadrati nel contesto del conoscere della natura altrettanto bene quanto lo sono un qualsiasi suono o colore.

Proprio qui, però, l'incommensurabilità tra processi materiali e processi spirituali si fa valere in un intelletto interamente altro e traccia al conoscere della natura dei confini di tutt'altro carattere. L'impossibilità della deduzione dei fatti spirituali da quelli dell'ordine meccanico di natura, che è fondata nella diversità della loro provenienza, non ostacola l'inquadramento dei primi nel sistema dei secondi. Soltanto se le relazioni tra i fatti del mondo spirituale si mostrano come incommensurabili nella modalità alle uniformità del corso della natura, cosicché viene esclusa una subordinazione dei fatti spirituali a quelli che la conoscenza meccanica della natura ha constatato, allora non si indicano limiti del conoscere esperiente, ma confini ai quali la conoscenza della natura finisce e inizia una scienza dello spirito autonoma, confi-

wissenschaft beginnt. Das Grundproblem liegt sonach in der Feststellung der bestimmten Art von Unvergleichbarkeit zwischen den Beziehungen geistiger Tatsachen und den Gleichförmigkeiten materieller Vorgänge, welche eine Einordnung der ersteren, eine Auffassung von ihnen als von Eigenschaften oder Seiten der Materie ausschließt und welche sonach ganz anderer Art sein muß als die Verschiedenheit, die zwischen den einzelnen Kreisen von Gesetzen der Materie besteht, wie sie Mathematik, Physik, Chemie und Physiologie in einem sich immer folgerichtiger entwickelnden Verhältnis von Unterordnung darlegen. Eine Ausschließung der Tatsachen des Geistes aus dem Zusammenhang der Materie, ihrer Eigenschaften und Gesetze wird immer einen Widerspruch voraussetzen, der zwischen den Beziehungen der Tatsachen auf dem einen und denen der Tatsachen auf dem anderen Gebiet bei dem Versuch einer solchen Unterordnung eintritt. Und dies ist in der Tat die Meinung, wenn die Unvergleichbarkeit des geistigen Lebens an den Tatsachen des Selbstbewußtseins und der mit ihm zusammenhängenden Einheit des Bewußtseins, an der Freiheit und den mit ihr verbundenen Tatsachen des sittlichen Lebens aufgezeigt wird, im Gegensatz gegen die räumliche Gliederung und Teilbarkeit der Materie sowie gegen die mechanische Notwendigkeit, unter welcher die Leistung des einzelnen Teils derselben steht. So alt beinahe, als das strengere Nachdenken über die Stellung des Geistes zur Natur, sind die Versuche einer Formulierung dieser Art von Unvergleichbarkeit des Geistigen mit aller Naturordnung, auf Grund der Tatsachen von Einheit des Bewußtseins und Spontaneität des Willens.

Indem diese Unterscheidung von immanenten Schranken des Erfahrens einerseits, von Grenzen der Unterordnung von Tatsachen unter den Zusammenhang der Naturerkenntnis andererseits in die Darlegung des berühmten Naturforschers eingeführt wird, empfangen die Begriffe von Grenze und Unerklärbarkeit einen genau definierbaren Sinn, und damit schwinden Schwierigkeiten, welche in dem von dieser Schrift hervorgerufenen Streit über die Grenzen der Naturerkenntnis sich sehr bemerkbar gemacht haben. Die Existenz immanenter Schranken des Erfahrens entscheidet in keiner Weise über die Frage nach der Unterordnung von geistigen Tatsachen unter den Zusammenhang der Erkenntnis der Materie. Wird, wie von Häckel und anderen Forschern geschieht, ein Versuch vorgelegt, durch die Annahme eines psychischen Lebens in den Bestandteilen, aus denen der Organismus sich aufbaut, eine solche Einordnung der geistigen Tatsachen unter den Naturzusammenhang herzustellen, dann besteht zwischen einem solchen Versuch und der Erkenntnis der immanenten Schranken alles Erfahrens schlechterdings kein Verhältnis von Ausschließung; über ihn entschei-

gurantesi a partire dal punto mediano che le è proprio. Il problema di fondo risiede quindi nella constatazione della modalità determinata d'incommensurabilità tra le relazioni di fatti spirituali e le uniformità di processi materiali, che esclude un inquadramento dei primi nei secondi, una concezione di tali fatti come proprietà o aspetti della materia, e che quindi dev'essere tutt'altra modalità rispetto alla diversità che sussiste tra le singole cerchie di leggi della materia, come le espongono la matematica, la fisica, la chimica e la fisiologia in un rapporto di subordinazione che si sviluppa sempre più coerentemente. Un'esclusione dei fatti dello spirito dal contesto della materia, delle sue proprietà e leggi, presupporrà sempre una contraddizione, che subentra tra le relazioni dei fatti in un settore e quelle dei fatti nell'altro con il tentativo di una simile subordinazione. Ed è questa di fatto l'opinione quando s'indica l'incommensurabilità della vita spirituale con riguardo ai fatti dell'autocoscienza e all'unità della coscienza a essa connessa, con riguardo alla libertà e ai fatti della vita morale connessi a essa, in opposizione all'articolazione spaziale e alla ripartibilità della materia come anche alla necessità meccanica sotto cui si trova la prestazione della singola parte. Quasi altrettanto antichi della riflessione più rigorosa sulla posizione dello spirito nei confronti della natura sono i tentativi di formulazione di questa modalità d'incommensurabilità dell'elemento spirituale con ogni ordine di natura sul fondamento dei fatti dell'unità della coscienza e della spontaneità del volere.

Nella misura in cui nell'esposizione del celebre ricercatore della natura s'introduce questa distinzione tra limiti immanenti dell'esperire da una parte e confini della subordinazione di fatti al contesto della conoscenza della natura dall'altra, i concetti di confine e inspiegabilità ricevono un senso definibile precisamente, e con ciò scompaiono difficoltà che si sono fatte molto notare nella contesa, provocata da questo scritto, sui confini della conoscenza della natura. L'esistenza di limiti immanenti dell'esperire non decide in alcun modo la questione della subordinazione di fatti spirituali al contesto della conoscenza della materia. Se viene presentato un tentativo, come accade con Häckel e altri ricercatori, di produrre una simile subordinazione dei fatti spirituali alla connessione di natura attraverso l'assunzione di una vita psichica nelle componenti da cui un organismo è costituito, allora tra un simile tentativo e la conoscenza dei limiti immanenti di ogni esperire non sussiste assolutamente alcun rapporto di esclusione; di un simile tentativo

det nur die zweite Art von Untersuchung der Grenzen des Naturerkennens. Daher ist auch Du Bois-R. zu dieser zweiten Untersuchung fortgegangen und hat sich in seiner Beweisführung sowohl des Arguments von der Einheit des Bewußtseins als des anderen von der Spontaneität des Willens bedient. Sein Beweis, „daß die geistigen Vorgänge aus ihren materiellen Bedingungen nie zu begreifen sind"[1], wird folgendermaßen geführt. Bei vollendeter Kenntnis aller Teile des materiellen Systems, ihrer gegenseitigen Lage und ihrer Bewegung bleibt es doch durchaus unbegreiflich, wie einer Anzahl von Kohlenstoff-, Wasserstoff-, Stickstoff-, Sauerstoffatomen nicht sollte gleichgültig sein, wie sie liegen und sich bewegen. Diese Unerklärbarkeit des Geistigen bleibt ganz ebenso bestehen, wenn man diese Elemente nach Art der Monaden schon einzeln mit Bewußtsein ausstattet, und von dieser Annahme aus kann das einheitliche Bewußtsein des Individuums nicht erklärt werden.[2] Schon sein zu beweisender Satz enthält in dem „nie zu begreifen" einen Doppelsinn, und dieser hat im Beweis selber ein Hervortreten zweier Argumente von ganz verschiedener Tragweite nebeneinander zur Folge. Er behauptet einmal, daß der Versuch, aus materiellen Veränderungen geistige Tatsachen abzuleiten (der gegenwärtig als roher Materialismus verschollen ist und nur noch in der Weise der Aufnahme psychischer Eigenschaften in die Elemente gemacht wird), die immanente Schranke alles Erfahrens nicht aufzuheben vermag: was sicher ist, aber nichts gegen die Unterordnung des Geistes unter das Naturerkennen entscheidet. Und er behauptet alsdann, daß dieser Versuch an dem Widerspruch scheitern muß, wel-

[1] Er beginnt: Über die Grenzen. 4. Aufl., S. 28.

[2] A. a. O. 29. 30. vgl. Rätsel 7. Diese Argumentation ist übrigens nur schlußkräftig, wenn der atomistischen Mechanik sozusagen metaphysische Gültigkeit beigelegt wird. Zu ihrer von Du Bois-R. berührten Geschichte kann auch die Formulierung bei dem Klassiker der rationalen Psychologie, Mendelssohn, verglichen werden. Z. B. Schriften (Leipzig 1880) I, 277: 1. „Alles, was der menschliche Körper vom Marmorblock Verschiedenes hat, läßt sich auf Bewegung zurückführen. Nun ist die Bewegung nichts anderes als die Veränderung des Orts oder der Lage. Es leuchtet in die Augen, daß durch alle möglichen Ortsveränderungen in der Welt, sie mögen noch so zusammengesetzt sein, kein Wahrnehmen dieser Ortsveränderungen zu erhalten sei." 2. „Alle Materie besteht aus mehreren Teilen. Wenn die einzelnen Vorstellungen so in den Teilen der Seele isoliert wären, wie die Gegenstände in der Natur, so wäre das Ganze nirgends anzutreffen. Wir würden die Eindrücke verschiedener Sinne nicht vergleichen, die Vorstellungen nicht gegeneinanderhalten, keine Verhältnisse wahrnehmen, keine Beziehungen erkennen können. Hieraus ist klar, daß nicht nur zum Denken, sondern zum Empfinden vieles in einem zusammenkommen muß. Da aber die Materie niemals ein einziges Subjekt wird usw." Kant entwickelt diesen „Achilles aller dialektischen Schlüsse der reinen Seelenlehre" als zweiten Paralogismus der transzendentalen Psychologie. Bei Lotze wurden diese „Taten des beziehenden Wissens" als „nicht zu überwältigender Grund, auf welchem die Überzeugung von der Selbständigkeit eines Seelenwesens sicher beruhen kann", in mehreren Schriften (zuletzt Metaphysik 476) entwickelt und bilden die Grundlage dieses Teils seines metaphysischen Systems.

decide solo la seconda modalità d'indagine dei confini del conoscere della natura. Quindi anche Du Bois-Reymond è passato a questa seconda indagine e nella sua conduzione della dimostrazione si è servito tanto dell'argomento dell'unità della coscienza quanto dell'altro della spontaneità del volere. La sua dimostrazione «che i processi spirituali non si possono mai concepire a partire dalle loro condizioni materiali»[1] viene condotta nel modo seguente. Malgrado la cognizione compiuta di tutte le parti del sistema materiale, della loro situazione reciproca e del loro movimento, rimane tuttavia del tutto inconcepibile perché mai a una quantità di atomi di carbonio, idrogeno, azoto, ossigeno non dovrebbe essere indifferente come essi giacciono e si muovono. Questa inspiegabilità dell'elemento spirituale persiste del tutto anche quando questi elementi vengono già corredati singolarmente, secondo la modalità delle monadi, di coscienza, e a partire da questo assunto non si può spiegare la coscienza unitaria dell'individuo[2]. Già nel «non si possono mai concepire» la sua proposizione da dimostrare contiene un doppio senso, e questo ha come conseguenza, nella stessa dimostrazione, l'entrata in scena l'uno accanto all'altro di due argomenti dalla portata del tutto diversa. Egli afferma una prima volta che il tentativo di dedurre fatti spirituali da alterazioni materiali (il quale è al presente desueto come materialismo grezzo e si fa solo più al modo di un'accettazione di proprietà psichiche negli elementi) non è in grado di sollevare il limite immanente di ogni esperire: il che è sicuro, ma non decide niente contro la subordinazione dello spirito al conoscere della natura. Ed egli afferma poi che questo tentativo deve naufragare nella

[1] Egli inizia così: *Über die Grenzen*, 4ª ediz., p. 28.

[2] *Ibidem*, p. 29, 30. Cfr. Enigma 7. Quest'argomentazione è in grado del resto di pervenire a una conclusione solo se alla meccanica atomistica viene allegata, per così dire, una validità metafisica. Per la sua storia, che viene menzionata da Du Bois-Reymond, si può confrontare anche la formulazione presso il classico della psicologia razionale, Mendelssohn. Per es. in *Schriften* (Leipzig 1880), I, p. 277: (1) «Tutto ciò che il corpo umano ha di diverso dal blocco di marmo può essere ricondotto a movimento. Ora, il movimento non è altro che l'alterazione del luogo o della situazione. Salta agli occhi che da tutte le possibili alterazioni di luogo nel mondo, per quanto possano essere così accostate, non si può ricevere alcun percepire relativo a queste alterazioni di luogo». (2) «Tutta la materia consiste di più parti. Se le singole rappresentazioni fossero isolate nelle parti dell'anima così come lo sono gli oggetti nella natura, allora non si potrebbe incontrare l'intero da nessuna parte. Non potremmo paragonare le impressioni provenienti da sensi diversi, confrontare le rappresentazioni, percepire i rapporti, conoscere le relazioni. Da ciò è chiaro che molto deve radunarsi in uno non solo per il pensare, ma anche per il sentire. Ma poiché la materia non diviene mai un unico soggetto», ecc. Kant sviluppa questo «Achille di ogni inferenza dialettica della dottrina pura dell'anima» come secondo paralogismo della psicologia trascendentale. In Lotze questi «atti del sapere relazionante» furono sviluppati in più scritti (da ultimo in *Metaphysik*, p. 476) come «fondamento invincibile su cui può poggiare sicuramente la convinzione dell'autonomia di un'essenza psichica» e costituiscono la base fondativa di questa parte del suo sistema metafisico.

cher zwischen unserer Vorstellung der Materie und der Eigenschaft der Einheit, die unserem Bewußtsein zukommt, besteht. In seiner späteren Polemik gegen Häckel fügt er diesem Argument das andere hinzu, daß unter solcher Annahme ein weiterer Widerspruch zwischen der Art, wie ein materieller Bestandteil im Naturzusammenhang mechanisch bedingt ist, und dem Erlebnis der Spontaneität des Willens entsteht; ein „Wille" (in den Bestandteilen der Materie), der „wollen soll, er mag wollen oder nicht und das im geraden Verhältnis des Produktes der Massen und im umgekehrten des Quadrates der Entfemungen" ist eine contradictio in adjecto.[1]

III.
DAS VERHÄLTNIS DIESES GANZEN ZU DEM DER NATURWISSENSCHAFTEN

Jedoch in einem weiten Umfang fassen die Geisteswissenschaften Naturtatsachen in sich, haben Naturerkenntnis zur Grundlage.

Dächte man sich rein geistige Wesen in einem aus solchen allein bestehenden Personenreich, so würde ihr Hervortreten, ihre Erhaltung und Entwicklung, wie ihr Verschwinden (welche Vorstellungen man auch von dem Hintergrund sich bilde, aus welchem sie hervorträten und in den sie wieder zurücktreten würden), an Bedingungen geistiger Art gebunden sein; ihr Wohlsein wäre in ihrer Lage zur geistigen Welt gegründet; ihre Verbindung untereinander, ihre Handlungen aufeinander würden sich durch rein geistige Mittel vollziehen und die dauernden Wirkungen ihrer Handlungen würden rein geistiger Art sein; selbst ihr Zurücktreten aus dem Reich der Personen würde in dem Geistigen seinen Grund haben. Das System solcher Individuen würde in reinen Geisteswissenschaften erkannt werden. In Wirklichkeit entsteht ein Individuum, wird erhalten und entwickelt sich auf Grund der Funktionen des tierischen Organismus und ihrer Beziehungen zu dem umgebenden Naturlauf; sein Lebensgefühl ist wenigstens teilweise in diesen Funktionen gegründet; seine Eindrücke sind von den Sinnesorganen und ihren Affektionen seitens der Außenwelt bedingt; den Reichtum und die Beweglichkeit seiner Vorstellungen und die Stärke sowie die Richtung seiner Willensakte finden wir vielfach von Veränderungen in seinem Nervensystem abhängig. Sein Willensantrieb bringt Muskelfasern zur Verkürzung, und so ist ein Wirken nach außen an Veränderungen in den Lageverhältnissen der Massenteilchen des Organismus gebunden; dauernde Erfolge seiner Willens-

[1] Welträtsel S. 8.

contraddizione che sussiste tra la nostra rappresentazione della materia e la proprietà dell'unità che spetta alla nostra coscienza. Nella sua polemica successiva con Häckel egli aggiunge a questo argomento l'altro per cui, con tale assunto, nasce un'ulteriore contraddizione tra la modalità in cui una componente materiale è condizionata meccanicamente nella connessione della natura e il vissuto della spontaneità del volere; una «volontà» (nelle componenti della materia) che «dovrebbe volere, e che può volere oppure no, e ciò nel rapporto diretto del prodotto delle masse e nell'inverso del quadrato delle distanze» è una *contradictio in adjecto*[1].

III
IL RAPPORTO DI QUESTO INTERO CON QUELLO DELLE SCIENZE DELLA NATURA

Tuttavia in una vasta proporzione le scienze dello spirito colgono in sé fatti di natura, hanno per base la conoscenza della natura.

Se si pensassero essenze puramente spirituali in un regno di persone consistente solamente di queste ultime, il loro entrare in scena, il loro sostentamento e sviluppo come il loro scomparire (qualunque siano le rappresentazioni che ci si formano anche del retroscena a partire da cui esse entrano in scena e in cui retrocederebbero di nuovo) sarebbero legati a condizioni di tipo spirituale; il loro benessere sarebbe fondato nella loro situazione rispetto al mondo spirituale; il collegamento tra di loro, le azioni delle une sulle altre si compirebbero attraverso mezzi puramente spirituali e gli effetti durevoli delle loro azioni sarebbero di tipo puramente spirituale; il loro stesso retrocedere dal regno delle persone avrebbe il suo fondamento nell'elemento spirituale. Il sistema di tali individui verrebbe conosciuto in pure scienze dello spirito. In effetti un individuo nasce, viene sostentato e si sviluppa sul fondamento delle funzioni dell'organismo animale e delle loro relazioni con il corso circostante di natura; il suo sentimento della vita è fondato perlomeno parzialmente in queste funzioni; le sue impressioni sono condizionate dagli organi di senso e dalle loro affezioni da parte del mondo esterno; la ricchezza e la mobilità delle sue rappresentazioni, la forza come pure la direzione dei suoi atti di volontà li troviamo dipendenti in modo molteplice da alterazioni nel suo sistema nervoso. Il suo impulso volontario porta le fibre muscolari a contrarsi, e così un operare verso l'esterno è legato ad alterazioni nei rapporti di situazione delle particelle di massa dell'organismo; successi durevoli

[1] *Die sieben Welträtsel*, p. 8.

handlungen existieren nur in der Form von Veränderungen innerhalb der materiellen Welt. So ist das geistige Leben eines Menschen ein nur durch Abstraktion loslösbarer Teil der psycho-physischen Lebenseinheit, als welche ein Menschendasein und Menschenleben sich darstellt. Das System dieser Lebenseinheiten ist die Wirklichkeit, welche den Gegenstand der geschichtlich-gesellschaftlichen Wissenschaften ausmacht.

Und zwar ist der Mensch als Lebenseinheit, vermöge des doppelten Standpunktes unserer Auffassung (gleichviel, welcher der metaphysische Tatbestand sei), soweit inneres Gewahrwerden reicht, als ein Zusammenhang geistiger Tatsachen, soweit wir dagegen mit den Sinnen auffassen, als ein körperliches Ganzes für uns da. Inneres Gewahrwerden und äußere Auffassung finden niemals in demselben Akte statt, und daher ist uns die Tatsache des geistigen Lebens nie mit der unseres Körpers zugleich gegeben. Hieraus ergeben sich mit Notwendigkeit zwei verschiedene, nicht ineinander aufhebbare Standpunkte für die wissenschaftliche Auffassung, welche die geistigen Tatsachen und die Körperwelt in ihrem Zusammenhang, dessen Ausdruck die psycho-physische Lebenseinheit ist, erfassen will. Gehe ich von der inneren Erfahrung aus, so finde ich die gesamte Außenwelt in meinem Bewußtsein gegeben, die Gesetze dieses Naturganzen unter den Bedingungen meines Bewußtseins stehend und sonach von ihnen abhängig. Dies ist der Standpunkt, welchen die deutsche Philosophie an der Grenze des achtzehnten und unseres Jahrhunderts als Transzendentalphilosophie bezeichnete. Nehme ich dagegen den Naturzusammenhang, so wie er als Realität vor mir in meinem natürlichen Auffassen steht, und gewahre in die zeitliche Abfolge dieser Außenwelt sowie in ihre räumliche Verteilung psychische Tatsachen mit eingeordnet, finde ich von dem Eingriff, welchen die Natur selber oder das Experiment macht und welcher in materiellen Veränderungen besteht, wann diese an das Nervensystem herandringen, Veränderungen des geistigen Lebens abhängig, erweitert Beobachtung der Lebensentwicklung und der krankhaften Zustände diese Erfahrungen zu dem umfassenden Bilde der Bedingtheit des Geistigen durch das Körperliche: dann entsteht die Auffassung des Naturforschers, welcher von außen nach innen, von der materiellen Veränderung zur geistigen Verändenmg vorandringt. So ist der Antagonismus zwischen dem Philosophen und dem Naturforscher durch den Gegensatz ihrer Ausgangspunkte bedingt.

Wir nehmen nun unseren Ausgangspunkt in der Betrachtungsweise der Naturwissenschaft. Sofern diese Betrachtungsweise sich ihrer Grenzen bewußt bleibt, sind ihre Ergebnisse unbestreitbar. Sie emp-

delle sue azioni volontarie esistono solo nella forma di alterazioni all'interno del mondo materiale. Così la vita spirituale di un uomo è una parte, isolabile solo per astrazione, dell'unità psico-fisica di vita quale si presenta un'esserci e una vita dell'uomo. Il sistema di queste unità di vita è l'effettualità, che costituisce l'oggetto delle scienze storico-sociali.

E, a dire il vero, l'uomo come unità di vita, in virtù del doppio punto di vista della nostra concezione (quale che ne sia lo stato di fatto metafisico), ci si dà, fino a dove giunge lo scorgere interno, come una connessione di fatti spirituali, per contro fino a dove cogliamo con i sensi come un intero corporeo. Scorgere interno e concezione esterna non hanno mai luogo nello stesso atto, e quindi il fatto della vita spirituale non ci è mai dato nel contempo con quello del nostro corpo. Da ciò risultano con necessità due punti di vista diversi, che non possono sollevarsi reciprocamente, per la concezione scientifica che vuole cogliere i fatti spirituali e il mondo di corpi nella loro connessione, la cui espressione è l'unità psico-fisica di vita. Se prendo avvio dall'esperienza interna, trovo il mondo esterno complessivo dato nella mia coscienza, trovo che le leggi di questo intero della natura stanno sotto le condizioni della mia coscienza e sono dunque dipendenti da esse. È questo il punto di vista che la filosofia tedesca a cavallo tra il diciottesimo secolo e il nostro designò come "filosofia trascendentale". Se per contro prendo la connessione della natura così come essa sta dinanzi a me come realtà nel mio cogliere naturale, e scorgo fatti psichici coinseriti nella sequenza temporale di questo mondo esterno così come nella sua ripartizione spaziale, se trovo alterazioni della vita spirituale dipendenti dall'intromissione attuata dalla natura stessa o dall'esperimento, e che consiste in alterazioni materiali, quando questi ultimi si addentrano nel sistema nervoso, l'osservazione dello sviluppo della vita e degli stati patologici amplia queste esperienze a immagine complessiva della condizionatezza dell'elemento spirituale da parte dell'elemento corporeo: allora nasce la concezione del ricercatore della natura, che si addentra dall'esterno all'interno, dall'alterazione materiale all'alterazione spirituale. Così l'antagonismo tra il filosofo e il ricercatore della natura è condizionato dall'opposizione tra i loro punti di partenza.

Prendiamo ora come nostro punto di partenza il modo di considerazione proprio della scienza della natura. Nella misura in cui questo modo di considerazione rimane cosciente dei suoi confini, i suoi risultati sono incontestabili. Essi ricevono una determinazione più prossima

fangen nur von dem Standpunkt der inneren Erfahrung aus die nähere Bestimmung ihres Erkenntniswertes. Die Naturwissenschaft zergliedert den ursächlichen Zusammenhang des Naturlaufes. Wo diese Zergliederung die Punkte erreicht hat, an welchen ein materieller Tatbestand oder eine materielle Veränderung regelmäßig mit einem psychischen Tatbestand oder einer psychischen Veränderung verbunden ist, ohne daß zwischen ihnen ein weiteres Zwischenglied auffindbar wäre: da kann eben nur diese regelmäßige Beziehung selber festgestellt werden, das Verhältnis von Ursache und Wirkung kann aber auf diese Beziehung nicht angewandt werden. Wir finden Gleichförmigkeiten des einen Lebenskreises regelmäßig mit solchen des anderen verknüpft, und der mathematische Begriff der Funktion ist der Ausdruck dieses Verhältnisses. Eine Auffassung desselben, vermöge deren der Ablauf der geistigen neben dem der körperlichen Veränderungen mit dem Gange von zwei gleichgestellten Uhren vergleichbar wäre, ist mit der Erfahrung so gut im Einklang als eine Auffassung, welche nur ein Uhrwerk als Erklärungsgrund annimmt, unbildlich, welche beide Erfahrungskreise als verschiedene Erscheinungen eines Grundes betrachtet. Abhängigkeit des Geistigen vom Naturzusammenhang ist also das Verhältnis, welchem gemäß der allgemeine Naturzusammenhang diejenigen materiellen Tatbestände und Veränderungen ursächlich bedingt, welche für uns regelmäßig und ohne eine weitere erkennbare Vermittlung mit geistigen Tatbeständen und Veränderungen verbunden sind. So sieht das Naturerkennen die Verkettung der Ursachen bis zu dem psycho-physischen Leben hin wirken: hier entsteht eine Veränderung, an welcher die Beziehung des Materiellen und Psychischen sich der ursächlichen Auffassung entzieht, und diese Veränderung ruft rückwärts in der materiellen Welt eine Veränderung hervor. In diesem Zusammenhang schließt sich dem Experiment des Physiologen die Bedeutung der Struktur des Nervensystems auf. Die verwirrenden Erscheinungen des Lebens werden in eine klare Vorstellung der Abhängigkeiten zerlegt, in deren Verfolg der Naturlauf Veränderungen bis an den Menschen heranführt, diese alsdann durch die Pforten der Sinnesorgane in das Nervensystem dringen, Empfindung, Vorstellen, Gefühl, Begehren entstehen und auf den Naturlauf zurückwirken. Die Lebenseinheit selbst, welche mit dem unmittelbaren Gefühl unseres ungeteilten Daseins uns erfüllt, wird in ein System von Beziehungen aufgelöst, die zwischen den Tatsachen unseres Bewußtseins und der Struktur sowie den Funktionen des Nervensystems empirisch festgesrellt werden können: denn jede psychische Aktion zeigt sich nur vermittels des Nervensystems mit einer Veränderung innerhalb unseres Körpers verbunden, und eine solche ist

del loro valore conoscitivo solo a partire dal punto di vista dell'esperienza interna. La scienza della natura smembra la connessione causale del corso della natura. Dove questo smembramento ha raggiunto i punti in cui uno stato di fatto materiale o un'alterazione materiale sono collegati regolarmente a uno stato di fatto psichico o a un'alterazione psichica senza che tra di loro sia rintracciabile un ulteriore membro intermedio, poiché è appunto solo questa stessa relazione regolare che può venire stabilita il rapporto di causa ed effetto non può però venire applicato a questa relazione. Noi troviamo uniformità dell'una cerchia di vita intrecciate regolarmente con quelle dell'altra, e il concetto matematico di funzione è l'espressione di questo rapporto. Una concezione di quest'ultimo, in virtù della quale il corso delle alterazioni spirituali accanto a quello delle alterazioni corporee sarebbe paragonabile all'andamento di due orologi sincronizzati, è in consonanza con l'esperienza tanto quanto una concezione che assuma come fondamento esplicativo solo un meccanismo a orologeria o che, fuori d'immagine, consideri le due cerchie di esperienza come apparizioni diverse di un fondamento. La dipendenza dell'elemento spirituale dalla connessione della natura è dunque il rapporto conformemente a cui la connessione generale della natura condiziona causalmente quegli stati di fatto e quelle alterazioni materiali che per noi sono collegati regolarmente, e senza un'ulteriore mediazione conoscibile, a stati di fatto e alterazioni spirituali. Così il conoscere della natura vede operare la concatenazione delle cause fin nella vita psico-fisica: qui nasce un'alterazione in cui la relazione tra il materiale e lo psichico si sottrae alla concezione causale, e quest'alterazione provoca all'indietro un'alterazione nel mondo materiale. In questa connessione si schiude all'esperimento del fisiologo il significato della struttura del sistema nervoso. Le apparizioni intricate della vita vengono smembrate in una rappresentazione chiara delle dipendenze nel cui susseguirsi il corso della natura apporta alterazioni fin nell'uomo, queste ultime penetrano poi nel sistema nervoso attraverso le porte degli organi di senso e nascono così la sensazione, il rappresentare, il sentimento, l'anelito, che retroagiscono sul corso della natura. La stessa unità di vita che ci colma con il sentimento immediato del nostro esserci indiviso si risolve in un sistema di relazioni che possono venire stabilite empiricamente tra i fatti della nostra coscienza e la struttura, così come le funzioni, del sistema nervoso: infatti ogni azione psichica si mostra collegata a un'alterazione all'interno del nostro corpo solo mediante il sistema nervoso, e una simile alterazione è

ihrerseits nur vermittels ihrer Wirkung auf das Nervensystem von einem Wechsel unserer psychischen Zustände begleitet.

Aus dieser Zergliederung der psycho-physischen Lebenseinheiten entspringt nun eine deutlichere Vorstellung der Abhängigkeit derselben von dem ganzen Zusammenhang der Natur, innerhalb dessen sie auftreten, wirken und aus dem sie wieder zurücktreten, und somit auch des Studiums der gesellschaftlich-geschichtlichen Wirklichkeit von der Naturerkenntnis. Hiernach kann der Grad von Berechtigung festgestellt werden, der den Theorien von Comte und Herbert Spencer über die Stellung dieser Wissenschaften in der von ihnen aufgestellten Hierarchie der Gesamtwissenschaft zukommt. Wie diese Schrift die relative Selbständigkeit der Geisteswissenschaften zu begründen versuchen wird, so hat sie als die andere Seite der Stellung derselben im wissenschaftlichen Gesamtganzen das System von Abhängigkeiten zu entwickeln, vermöge dessen sie durch die Naturerkenntnis bedingt sind, und sonach in dem Aufbau, welcher in der mathematischen Grundlegung anhebt, das letzte und höchste Glied bilden. Tatsachen des Geistes sind die oberste Grenze der Tatsachen der Natur, die Tatsachen der Natur bilden die unteren Bedingungen des geistigen Lebens. Eben weil das Reich der Personen oder die menschliche Gesellschaft und Geschichte die höchste unter den Erscheinungen der irdischen Erfahrungswelt ist, bedarf seine Erkenntnis an unzähligen Punkten die des Systems von Voraussetzungen, welche für seine Entwicklung in dem Naturganzen gelegen sind.

Und zwar ist der Mensch, gemäß seiner so dargelegten Stellung im kausalen Zusammenhang der Natur, von dieser in einer z w i e f a c h e n B e z i e h u n g bedingt.

Die psycho-physische Einheit, so sahen wir, empfängt, vermittelt durch das Nervensystem, beständig Einwirkungen aus dem allgemeinen Naturlauf und sie wirkt wieder auf ihn zurück. Nun liegt es aber in ihrer Natur, daß die Wirkungen, welche von ihr ausgehen, vornehmlich als ein Handeln auftreten, welches von Zwecken geleitet wird. Für diese psycho-physische Einheit kann also einerseits der Naturlauf und seine Beschaffenheit in bezug auf die Gestaltung der Zwecke selber leitend sein, andererseits ist er für dieselbe als ein System von Mitteln zur Erreichung dieser Zwecke mitbestimmend. Und so sind wir selbst da, wo wir w o l l e n , wo wir auf die Natur wirken, eben weil wir nicht blinde Kräfte sind, sondern Willen, welche ihre Zwecke überlegend feststellen, von dem Naturzusammenhang abhängig. Demnach befinden sich die psycho-physischen Einheiten in einer doppelten Abhängigkeit dem Naturlauf gegenüber. Dieser bedingt einerseits von der Stellung der Erde im kosmischen Ganzen ab

accompagnata a sua volta da un cambiamento dei nostri stati psichici solo mediante il suo effetto sul sistema nervoso.

Da questo smembramento delle unità psico-fisiche di vita scaturisce ora una rappresentazione più chiara della dipendenza di queste ultime dall'intera connessione della natura all'interno di cui esse entrano in scena, operano e da cui retrocedono di nuovo, e con ciò anche della dipendenza dello studio dell'effettualità storico-sociale dalla conoscenza della natura. Dopo di che si può stabilire il grado di legittimazione che spetta alle teorie di Comte e di Herbert Spencer sulla posizione di queste scienze nella gerarchia, da loro compilata, della scienza complessiva. Così come questo scritto tenterà di motivare la relativa autonomia delle scienze dello spirito, esso deve anche sviluppare, come l'altra faccia della posizione di queste ultime nell'intero complessivo scientifico, il sistema di dipendenze in virtù del quale esse sono condizionate dalla conoscenza della natura e costituiscono quindi l'ultimo e supremo membro nella costruzione che comincia con la fondazione matematica. I fatti dello spirito sono il confine superiore dei fatti della natura, i fatti della natura costituiscono le condizioni inferiori della vita spirituale. Appunto perché il regno delle persone, o la società e storia umana, è la suprema tra le apparizioni del mondo terreno dell'esperienza, la sua conoscenza ha bisogno in innumerevoli punti di quella del sistema di presupposti che sono posti per il suo sviluppo nell'intero della natura.

E a dire il vero l'uomo, conformemente alla sua posizione così esposta nella connessione causale della natura, è condizionato da quest'ultima in una duplice relazione.

L'unità psico-fisica, lo abbiamo visto, riceve costantemente, mediati dal sistema nervoso, influssi dal corso generale della natura e retroagisce a sua volta su di esso. Ora, risiede però nella sua natura che gli effetti che prendono avvio da essa entrino in scena specialmente come un agire che viene guidato da fini. Per questa unità psico-fisica il corso della natura e la sua costituzione possono, da una parte, fare da guida in riferimento alla configurazione dei fini stessi, d'altra parte sono codeterminanti per questa unità come un sistema di mezzi per il raggiungimento di questi fini. E così noi stessi, laddove vogliamo, laddove abbiamo effetto sulla natura, appunto perché non siamo forza cieca ma volere, e stabiliamo i nostri fini ponderandoli, siamo dipendenti dalla connessione della natura. Perciò le unità psico-fisiche si trovano in una doppia dipendenza nei confronti del corso della natura. Quest'ultimo, a partire dalla posizione della Terra nell'intero cosmico, condiziona da

als ein System von Ursachen die gesellschaftlich-geschichtliche Wirklichkeit, und das große Problem des Verhältnisses von Naturzusammenhang und Freiheit in dieser Wirklichkeit zerlegt sich für den empirischen Forscher in unzählige Einzelfragen, welche das Verhältnis zwischen Tatsachen des Geistes und Einwirkungen der Natur betreffen. Andererseits aber entspringen aus den Zwecken dieses Personenreiches Rückwirkungen auf die Natur, auf die Erde, welche der Mensch in diesem Sinne als sein Wohnhaus betrachtet, in dem sich einzurichten er tätig ist, und auch diese Rückwirkungen sind an die Benutzung des naturgesetzlichen Zusammenhangs gebunden. Alle Zwecke liegen dem Menschen ausschließlich innerhalb des geistigen Vorgangs selber, da ja nur in diesem etwas für ihn da ist; aber der Zweck sucht seine Mittel in dem Zusammenhang der Natur. Wie unscheinbar ist oft die Veränderung, welche die schöpferische Macht des Geistes in der Außenwelt hervorgebracht hat: und doch ruht in dieser allein die Vermittlung, durch welche der so geschaffene Wert auch für andere da ist. So sind die wenigen Blätter, welche, als ein materieller Rückstand tiefster Gedankenarbeit der Alten in der Richtung der Annahme einer Bewegung der Erde, in die Hand des Kopernikus kamen, der Ausgangspunkt einer Revolution in unserer Weltansicht geworden.

An diesem Punkte kann eingesehen werden, wie relativ die Abgrenzung dieser beiden Klassen von Wissenschaften voneinander ist. Streitigkeiten, wie sie über die Stellung der allgemeinen Sprachwissenschaft geführt wurden, sind unfruchtbar. An den beiden Übergangsstellen, welche von dem Studium der Natur zu dem des Geistigen führen, an den Punkten, an welchen der Naturzusammenhang auf die Entwicklung des Geistigen einwirkt, und an den andern Punkten, an welchen derselbe von dem Geistigen Einwirkung empfängt oder auch die Durchgangsstelle für die Einwirkung auf anderes Geistige bildet, vermischen sich überall Erkenntnisse beider Klassen. Erkenntnisse der Naturwissenschaften vermischen sich mit denen der Geisteswissenschaften. Und zwar verwebt sich in diesem Zusammenhang, gemäß der zwiefachen Beziehung, in welcher der Naturlauf das geistige Leben bedingt, die Erkenntnis der bildenden Einwirkung der Natur häufig mit der Feststellung des Einflusses, welchen dieselbe als Material des Handelns ausübt. So wird aus der Erkenntnis der Naturgesetze der Tonbildung ein wichtiger Teil der Grammatik und der musikalischen Theorie abgeleitet, und wiederum ist das Genie der Sprache oder Musik an diese Naturgesetze gebunden, und das Studiwn seiner Leistungen ist daher bedingt durch das Verständnis dieser Abhängigkeit.

Es kann an diesem Punkte weiter eingesehen werden, daß die Erkenntnis der Bedingungen, welche in der Natur liegen und von der

una parte l'effettualità storico sociale come un sistema di cause, e il grande problema del rapporto tra connessione della natura e libertà in questa effettualità si scompone per il ricercatore empirico in innumerevoli questioni particolari che riguardano il rapporto tra fatti dello spirito e influssi della natura. D'altra parte, però, dai fini di questo regno di persone scaturiscono ripercussioni sulla natura, sulla Terra, che l'uomo considera in questo senso come la sua abitazione in cui è impegnato a sistemarsi, e anche queste ripercussioni sono legate all'utilizzazione della connessione secondo la legge di natura. Tutti i fini risiedono per l'uomo esclusivamente all'interno dello stesso processo spirituale, poiché anzi solo in quest'ultimo c'è qualcosa per lui; ma il fine cerca i suoi mezzi nella connessione della natura. Per quanto inapparente sia spesso l'alterazione che la potenza creatrice dello spirito ha prodotto nel mondo esterno, tuttavia poggia solamente su quest'ultimo la mediazione attraverso cui il valore così creato c'è anche per altri. Così i pochi fogli che, come il residuo materiale di un più profondo lavoro di pensiero degli Antichi in direzione dell'assunto di un movimento della Terra, giunsero nelle mani di Copernico sono divenuti il punto di partenza di una rivoluzione nella nostra visione del mondo.

A questo punto può essere intravisto quanto sia relativa la delimitazione di queste due classi di scienze. Le controversie come quelle che furono condotte sulla posizione della scienza generale del linguaggio sono infruttuose. In entrambi i punti di passaggio che conducono dallo studio della natura a quello dell'elemento spirituale, nei punti in cui la connessione della natura influisce sullo sviluppo dell'elemento spirituale, e negli altri punti in cui la stessa connessione della natura riceve un influsso dall'elemento spirituale o costituisce il punto di transito per l'influsso su un altro elemento spirituale, si mescolano ovunque conoscenze delle due classi. Conoscenze proprie delle scienze della natura si mescolano con quelle proprie delle scienze dello spirito. E a dire il vero in questa connessione, conformemente alla duplice relazione in cui il corso della natura condiziona la vita spirituale, la conoscenza dell'influsso formante della natura s'intesse sovente con la constatazione dell'influsso che la natura stessa esercita come materiale dell'agire. Così dalla conoscenza delle leggi di natura proprie della formazione di suoni si deduce una parte importante della grammatica e della teoria musicale, e di nuovo il genio del linguaggio o della musica è legato a queste leggi di natura, e lo studio delle sue prestazioni è condizionato quindi dalla comprensione di questa dipendenza.

A questo punto può essere intravisto ulteriormente come la conoscenza delle condizioni che risiedono nella natura e che vengono svi-

Naturwissenschaft entwickelt werden, in einem breiten Umfang die Grundlage für das Studium der geistigen Tatsachen bilden. Wie die Entwicklung des einzelnen Menschen, so ist auch die Ausbreitung des Menschengeschlechts über das Erdganze und die Gestaltung seiner Schicksale in der Geschichte durch den ganzen kosmischen Zusammenhang bedingt. Kriege bilden z. B. einen Hauptbestandteil aller Geschichte, da diese als politische es mit dem Willen von Staaten zu tun hat, dieser aber in Waffen auftritt und sich durch dieselben durchsetzt. Die Theorie des Kriegs hängt aber in erster Linie von der Erkenntnis des Physischen ab, welches für die streitenden Willen Unterlage und Mittel darbietet. Denn mit den Mitteln der physischen Gewalt verfolgt der Krieg den Zweck, dem Feinde unseren Willen aufzuzwingen. Dies schließt in sich, daß der Gegner auf der Linie bis zur Wehrlosigkeit, welche das theoretische Ziel des als Krieg bezeichneten Aktes der Gewalt bildet, zu dem Punkte hingezwungen werde, an welchem seine Lage nachteiliger ist als das Opfer, das von ihm gefordert wird, und nur mit einer nachteiligeren vertauscht werden kann. In dieser großen Rechnung sind also die für die Wissenschaft wichtigsten, sie zumeist beschäftigenden Zahlen die physischen Bedingungen und Mittel, während über die psychischen Faktoren sehr wenig zu sagen ist.

Und zwar haben die Wissenschaften des Menschen, der Gesellschaft und der Geschichte einmal die der Natur zu ihrer Grundlage, sofern die psycho-physischen Einheiten selber nur mit Hilfe der Biologie studiert werden können, alsdann aber, sofern das Mittel, in dem ihre Entwicklung und ihre Zwecktätigkeit stattfindet, auf dessen Beherrschung also diese letztere sich zu einem großen Teile bezieht, die Natur ist. In der ersteren Rücksicht bilden die Wissenschaften des Organismus ihre Grundlage, in der zweiten vorwiegend die der anorganischen Natur. Und zwar besteht der so aufzuklärende Zusammenhang einmal darin, daß diese Naturbedingungen Entwicklung und Verteilung des geistigen Lebens auf der Erdoberfläche bestimmen, alsdann darin, daß die Zwecktätigkeit des Menschen an die Gesetze der Natur gebunden und so durch ihre Erkenntnis und Benutzung bedingt ist. Daher zeigt das erstere Verhältnis nur Abhängigkeit des Menschen von der Natur, das zweite aber enthält diese Abhängigkeit nur als die andere Seite der Geschichte seiner zunehmenden Herrschaft über das Erdganze. Derjenige Teil des ersteren Verhältnisses, welcher die Beziehungen des Menschen zu der umgebenden Natur einschließt, ist von Ritter einer vergleichenden Methode unterworfen worden. Glänzende Blicke, wie besonders seine vergleichende Schätzung der Erdteile nach der Gliederung ihrer Umrisse, ließen eine in

luppate dalla scienza della natura costituisca in vasta proporzione la base fondativa per lo studio dei fatti spirituali. Così come lo sviluppo del singolo uomo, anche la diffusione del genere umano sull'intero della Terra e la configurazione delle sue sorti nella storia sono condizionate dall'intera connessione cosmica. Le guerre, per esempio, costituiscono una componente capitale di tutta la storia, poiché quest'ultima, in quanto storia politica, ha a che fare con il volere di Stati, ma quest'ultimo entra in scena in armi e si fa valere attraverso queste ultime. La teoria della guerra dipende però in primo luogo dalla conoscenza del fisico, che offre supporto e mezzi per le volontà contendenti. Infatti con i mezzi della violenza fisica la guerra persegue il fine di costringere il nemico al nostro volere. Ciò include in sé che l'avversario venga messo alle strette fino all'impossibilità di difendersi, che costituisce lo scopo teoretico dell'atto di violenza designato come guerra, ossia che venga messo alle strette fino al punto in cui la sua situazione sia più svantaggiosa del sacrificio che gli viene richiesto e possa venire permutata con una ancor più svantaggiosa. In questo grande calcolo i numeri più importanti per la scienza, quelli che la tengono occupata per lo più, sono le condizioni e i mezzi fisici, mentre sui fattori psichici c'è ben poco da dire.

E, a dire il vero, le scienze dell'uomo, della società e della storia hanno come loro base fondativa quelle della natura una prima volta in quanto le stesse unità psico-fisiche possono venir studiate solo con l'aiuto della biologia, ma poi anche in quanto il mezzo in cui hanno luogo il loro sviluppo e la loro attività finalizzata, al cui padroneggiamento si riferisce dunque quest'ultima in gran parte, è la natura. Nel primo riguardo le scienze dell'organismo costituiscono la loro base fondativa, nel secondo prevalentemente quelle della natura inorganica. E a dire il vero la connessione che va così chiarita consiste una prima volta nel fatto che queste condizioni di natura determinano sviluppo e ripartizione della vita spirituale sulla superficie della Terra, ma poi anche nel fatto che l'attività finalizzata dell'uomo sia legata alle leggi della natura e sia condizionata così dalla loro conoscenza e utilizzazione. Quindi il primo rapporto mostra solo una dipendenza dell'uomo dalla natura, ma il secondo contiene questa indipendenza solo come l'altra faccia della storia del suo crescente dominio sull'intero della Terra. Quella parte del primo rapporto, che include le relazioni dell'uomo con la natura circostante, è stata sottoposta da Ritter a un metodo comparativo. Sguardi splendidi, come in particolare la sua valutazione comparativa dei continenti secondo l'articolazione dei loro con-

den Raumverhältnissen des Erdganzen festgelegte Prädestination der Universalgeschichte ahnen. Die folgenden Arbeiten haben diese bei Ritter als Teleologie der Universalgeschichte gedachte, von einem Buckle in den Dienst des Naturalismus gezogene Anschauung doch nicht bestätigt: an die Stelle der Vorstellung einer gleichmäßigen Abhängigkeit des Menschen von den Naturbedingungen tritt die vorsichtigere Vorstellung, daß das Ringen der geistig-sittlichen Kräfte mit den Bedingungen der toten Räumlichkeit bei den geschichtlichen Völkern, im Gegensatz zu den geschichtslosen, das Verhältnis von Abhängigkeit beständig vermindert hat. Und so hat auch hier eine selbständige, die Naturbedingungen zur Erklärung benutzende Wissenschaft der geschichtlich-gesellschaftlichen Wirklichkeit sich behauptet. Das andere Verhältnis aber zeigt mit der Abhängigkeit, welche durch die Anpassung an die Bedingungen gegeben ist, die Bewältigung der Räumlichkeit durch den wissenschaflichen Gedanken und die Technik so verbunden, daß die Menschheit in ihrer Geschichte eben vermittels der Unterordnung die Herrschaft erringt. Natura enim non nisi parendo vincitur.[1]

Das Problem des Verhältnisses der Geisteswissenschaften zu der Naturerkenntnis kann jedoch erst als gelöst gelten, wenn jener Gegensatz, von dem wir ausgingen, zwischen dem transzendentalen Standpunkt, für welchen die Natur unter den Bedingungen des Bewußtseins steht, und dem objektiv empirischen Standpunkt, für welchen die Entwicklung des Geistigen unter den Bedingungen des Naturganzen steht, aufgelöst sein wird. Diese Aufgabe bildet eine Seite des Erkenntnisproblems. Isoliert man dies Problem für die Geisteswissenschaften, so erscheint eine für alle überzeugende Auflösung nicht unmöglich. Die Bedingungen derselben würden sein: Nachweis der objektiven Realität der inneren Erfahrung; Bewahrheitung der Existenz einer Außenwelt; alsdann sind in dieser Außenwelt geistige Tatsachen und geistige Wesen kraft eines Vorgangs von Übertragung unseres Inneren in dieselbe da; wie das geblendete Auge, das in die Sonne geblickt hat, ihr Bild in den verschiedensten Farben, an den verschiedensten Stellen im Raume wiederholt: so vervielfältigt unsere Auffassung das Bild unseres Innenlebens und versetzt es in mannigfachen Abwandlungen an verschiedene Stellen des uns umgebenden Naturganzen; dieser Vorgang läßt sich aber logisch als ein Analogieschluß von diesem originaliter uns allein unmittelbar gegebenen Innenleben, vermittels der Vorstellungen von den mit ihm verketteten Äußerungen, auf ein verwandten Erscheinungen der Außenwelt entspre-

[1] Baconis aphorismi de interpretatione naturae et regno hominis. Aph. 3.

torni, fecero presagire una predestinazione della storia universale fissata nelle proporzioni spaziali dell'intero della Terra. I lavori seguenti non hanno confermato tuttavia questa intuizione, pensata da Ritter come teleologia della storia universale e messa da un Buckle al servizio del naturalismo: al posto della rappresentazione di una dipendenza uniforme dell'uomo dalle condizioni di natura subentra la rappresentazione più prudente che il dibattersi, presso i popoli storici, delle forze etico-spirituali nelle condizioni della morta spazialità abbia diminuito costantemente, contrariamente a quelli privi di storia, il rapporto di dipendenza. E così anche qui si è affermata una scienza autonoma dell'effettualità storico-sociale, che utilizza le condizioni di natura come spiegazione. L'altro rapporto mostra però il superamento della spazialità così collegato, da parte del pensiero scientifico e della tecnica, alla dipendenza quale quella che è data dall'adattamento alle condizioni, che l'umanità consegue nella sua storia il dominio proprio mediante la subordinazione. *Natura enim non nisi parendo vincitur*[1].

Il problema del rapporto delle scienze dello spirito con la conoscenza della natura può tuttavia essere ritenuto risolto solo quando verrà risolta l'opposizione, da cui abbiamo preso avvio, tra il punto di vista trascendentale, per cui la natura sottostà alle condizioni della coscienza, e il punto di vista oggettivamente empirico, per cui lo sviluppo dell'elemento spirituale sottostà alle condizioni dell'intero della natura. Questo compito costituisce un lato del problema della conoscenza. Se si isola questo problema a quanto riguarda le scienze dello spirito, una soluzione convincente per tutti non appare impossibile. Le condizioni di quest'ultima sarebbero queste: dimostrazione della realtà oggettiva dell'esperienza interna; inveramento dell'esistenza di un mondo esterno; in seguito a ciò in questo mondo esterno ci sono fatti spirituali ed essenze spirituali in forza di un processo di trasposizione del nostro interno in questo stesso mondo; così come l'occhio abbagliato dalla vista diretta del sole ripete la sua immagine nei colori più diversi e nei posti più diversi nello spazio, anche la nostra concezione moltiplica l'immagine della nostra vita interna e la traspone, in molteplici mutazioni, in posti diversi dell'intero della natura che ci circonda; questo processo può però essere presentato e legittimato logicamente come un'inferenza per analogia da questa vita interna, la quale solamente ci è data *originaliter* immediatamente, mediante le rappresentazioni delle esteriorizzazioni a essa concatenate, a qualcosa di affine che corrispon-

[1] *Baconis aphorismi de interpretatione naturae et regno hominis*, afor. 3.

chend Verwandtes, zugrunde Liegendes darstellen und rechtfertigen. Was immer die Natur an sich selber sein mag, das Studium der Ursachen des Geistigen kann sich daran genügen lassen, daß jedenfalls ihre Erscheinungen als Zeichen des Wirklichen, daß die Gleichförmigkeiten in ihrem Zusammensein und ihrer Folge als ein Zeichen solcher Gleichförmig in dem Wirklichen aufgefaßt und benutzt werden können. Tritt man aber in die Welt des Geistes und untersucht die Natur, sofern sie Inhalt des Geistes, sofern sie als Zweck oder Mittel in den Willen eingewoben ist: für den Geist ist sie eben, was sie in ihm ist, und was sie an sich sein mag, ist hier ganz gleichgültig. Genug, daß er so, wie sie ihm gegeben ist, auf ihre Gesetzmäßigkeit in seinen Handlungen rechnen und den schönen Schein ihres Daseins genießen kann.

IV.
DIE ÜBERSICHTEN ÜBER DIE GEISTESWISSENSCHAFTEN

Es muß versucht werden, dem, welcher in das vorliegende Werk über die Geisteswissenschaften eintritt, einen vorläufigen Überblick über den Umfang dieser anderen Hälfte des globus intellectualis zu geben, und vermittels desselben die Aufgabe des Werkes zu bestimmen.

Die Wissenschaften des Geistes sind noch nicht als ein Ganzes konstituiert; noch vermögen sie nicht einen Zusammenhang aufzustellen, in welchem die einzelnen Wahrheiten nach ihren Abhängigkeitsverhältnissen von anderen Wahrheiten und von der Erfahrung geordnet wären.

Diese Wissenschaften sind in der Praxis des Lebens selber erwachsen, durch die Anforderungen der Berufsbildung entwickelt und die Systematik der dieser Berufsbildung dienenden Fakultäten ist daher die naturgewachsene Form des Zusammenhangs derselben. Wurden doch ihre ersten Begriffe und Regeln zumeist in der Ausübung der gesellschaftlichen Funktionen selber gefunden. Ihering hat nachgewiesen, wie juristisches Denken durch eine im Rechtsleben selber sich vollbringende bewußte geistige Arbeit die Grundbegriffe des römischen Rechts geschaffen hat. So zeigt auch die Analyse der älteren griechischen Verfassungen in ihnen die Niederschläge einer bewundernswürdigen Kraft bewußten politischen Denkens auf Grund klarer Begriffe und Sätze. Der Grundgedanke, welchem gemäß die Freiheit des Individuums in seinem Anteil an der politischen Gewalt gelegen ist, dieser Anteil aber gemäß der Leistung des Individuums für das Ganze durch die staatliche Ordnung geregelt wird, ist zuerst für die politische Kunst selber leitend gewesen, danach von den großen Theo-

de ad apparizioni affini del mondo esterno, che sta alla loro base. Qualunque cosa sia la natura in se stessa, lo studio delle cause dell'elemento spirituale può accontentarsi del fatto che, in ogni caso, possano essere colte e utilizzate le sue apparizioni come segni dell'elemento effettuale, le uniformità nel suo essere insieme e nella sua sequenza come un segno di tali uniformità nell'elemento effettuale. Ma se si entra nel mondo dello spirito e s'indaga la natura in quanto essa è contenuto dello spirito, in quanto è intessuta nel volere come fine o come mezzo, allora la natura è per lo spirito appunto ciò che essa è nello spirito stesso, e ciò che essa può essere in sé è qui del tutto indifferente. Basta che nelle sue azioni lo spirito conti sulla conformità a leggi della natura così come essa gli è data e che possa godere della bella parvenza del suo esserci.

IV
LE VISIONI D'INSIEME SULLE SCIENZE DELLO SPIRITO

Si deve tentare di dare a chi si addentra nella presente opera sulle scienze dello spirito uno sguardo d'insieme provvisorio sull'estensione di quest'altra metà del *globus intellectualis*, e di determinare mediante questo sguardo il compito dell'opera.

Le scienze dello spirito non sono ancora costituite come un intero; non sono ancora capaci di apporre una connessione in cui le singole verità siano ordinate secondo i loro rapporti di dipendenza da altre verità e dall'esperienza.

Queste scienze sono concresciute nella prassi della vita stessa, si sono sviluppate attraverso le richieste della formazione professionale, e la sistematica delle facoltà che servono a questa formazione professionale è quindi la forma cresciuta naturalmente della connessione tra queste stesse scienze. Eppure i loro primi concetti e le loro prime regole furono trovati per lo più nell'esercizio delle funzioni sociali stesse. Ihering ha dimostrato come il pensiero giuridico abbia creato i concetti di fondo del diritto romano attraverso un cosciente lavoro spirituale attuantesi nella stessa vita del diritto. Così anche l'analisi delle più antiche costituzioni greche mostra in esse i sedimenti di un cosciente pensiero politico dalla forza ammirevole sul fondamento di concetti chiari e chiare proposizioni. Il pensiero di fondo conformemente a cui la libertà dell'individuo è riposta nella sua partecipazione al potere politico, ma questa partecipazione viene regolamentata dall'ordinamento statale conformemente alla prestazione dell'individuo per l'intero, ha fatto da guida dapprima per la stessa arte politica, e solo in seguito

retikern der sokratischen Schule nur in wissenschaftlichem Zusammenhang entwickelt worden. Der Fortgang zu umfassenden wissenschaftlichen Theorien lehnte sich dann vorwiegend an das Bedürfnis einer Berufsbildung der leitenden Stände an. So entsprangen schon in Griechenland aus den Aufgaben eines höheren politischen Unterrichts in dem Zeitalter der Sophisten Rhetorik und Politik, und die Geschichte der meisten Geisteswissenschaften bei den neueren Völkern zeigt den herrschenden Einfluß desselben Grundverhältnisses. Die Literatur der Römer über ihr Gemeinwesen empfing ihre älteste Gliederung dadurch, daß sie in Instruktionen für die Priestertümer und die einzelnen Magistrate sich entwickelte.[1] Daher ist schließlich die Systematik derjenigen Wissenschaften des Geistes, welche die Grundlage der Berufsbildung der leitenden Organe der Gesellschaft enthalten, sowie die Darstellung dieser Systematik in Enzyklopädien aus dem Bedürfnis der Übersicht über das für solche Vorbildung Erforderliche hervorgegangen, und die natürlichste Form dieser Enzyklopädien wird, wie Schleiermacher meisterhaft an der Theologie gezeigt hat, immer die sein, welche mit Bewußtsein von diesem Zwecke aus den Zusammenhang gliedert. Unter diesen einschränkenden Bedingungen wird der in die Geisteswissenschaften Eintretende in solchen enzyklopädischen Werken einen Überblick über einzelne hervorragende Gruppen dieser Wissenschaften finden.[2]

Versuche, solche Leistungen überschreitend, die Gesamtgliederung der Wissenschaften zu entdecken, welche die geschichtlich-gesellschaftliche Wirklichkeit zum Gegenstande haben, sind von der Philosophie ausgegangen. Sofern sie von metaphysischen Prinzipien her diesen Zusammenhang abzuleiten versuchten, sind sie dem Schicksal aller Metaphysik anheimgefallen. Einer besseren Methode bediente sich schon Bacon, indem er mit dem Problem einer Erkenntnis der Wirklichkeit durch Erfahrung die vorhandenen Wissenschaften des Geistes in Beziehung setzte und ihre Leistungen wie ihre Mängel an der Aufgabe maß. Comenius beabsichtigte in seiner Pansophia aus dem Verhältnis der inneren Abhängigkeit der Wahrheiten voneinander die Stufenfolge, in welcher sie im Unterricht auftreten müssen, abzuleiten,

[1] Mommsen, Röm. Staatsrecht I, 3ff.

[2] Für den Zweck einer so bedingten Übersicht über einzelne Gebiete der Geisteswissenschaften kann auf folgende Enzyklopädien verwiesen werden: Mohl, Enzyklopädie der Staatswissenschaften. Tübingen 1859. Zweite umgearbeitete Aufl. 1872 (dritte 1881 Titelaufl.). Vgl. dazu Übersicht und Beurteilung anderer Enzyklopädien in seiner Geschichte und Literatur der Staatswissenschaften Bd. I, 111-164. Warnkönig, Juristische Enzyklopädie oder organische Darstellung der Rechtswissenschaft. 1853. Schleiermacher, Kurze Darstellung des theologischen Studiums. Zuerst Berlin 1810. Zweite umgearbeitete Ausg. 1830. Böckh, Enzyklopädie und Methodologie der philologischen Wissenschaften, herausgegeben von Bratuschek. 1877.

venne sviluppato solo in un contesto scientifico dai grandi teorici della Scuola Socratica. L'avanzamento verso teorie scientifiche complessive si appoggiò poi prevalentemente al bisogno di una formazione professionale delle classi dirigenti. Così già in Grecia dai compiti di un insegnamento politico superiore scaturirono, nell'èra dei Sofisti, retorica e politica, e la storia della maggior parte delle scienze dello spirito presso i popoli moderni mostra l'influsso dominante dello stesso rapporto di fondo. La letteratura dei Romani sulla loro essenza comunitaria ricevette la sua articolazione più antica dal fatto di essersi sviluppata in istruzioni per i sacerdozi e i singoli magistrati[1]. Quindi, in conclusione, la sistematica di quelle scienze dello spirito che contengono la base fondativa per la formazione professionale degli organi direttivi della società così come la presentazione di questa sistematica in enciclopedie sono sorte dal bisogno di una visione d'insieme su ciò che è richiesto per una simile preformazione, e la forma più naturale di queste enciclopedie, come Schleiermacher ha mostrato magistralmente per la teologia, sarà sempre quella che articola con coscienza la connessione a partire da questo fine. Sotto queste condizioni limitanti chi si sta addentrando nelle scienze dello spirito troverà in tali opere enciclopediche uno sguardo d'insieme su singoli gruppi eminenti di queste scienze[2].

Tentativi, che travalicano tali prestazioni, di scoprire l'articolazione complessiva delle scienze che hanno per oggetto l'effettualità storico-sociale hanno preso avvio dalla filosofia. Nella misura in cui tentarono di dedurre questa connessione da principî metafisici, essi hanno subito la sorte di ogni metafisica. Di un metodo migliore si servì già Bacone quando mise le scienze dello spirito sottomano in relazione al problema di una conoscenza dell'effettualità attraverso l'esperienza e commisurò al compito le loro prestazioni così come le loro carenze. Nella sua *Pansophia* Comenio si prefisse di dedurre dal rapporto d'intima dipendenza tra le verità la sequenza per gradi in cui esse devono

[1] Mommsen, *Römisches Staatsrecht*, I, pp. 3 sgg.

[2] Al fine di una visione d'insieme, così condizionata, su singoli settori delle scienze dello spirito si può rimandare alle seguenti enciclopedie: Mohl, *Enzyklopädie der Staatswissenschaften*, Tübingen 1859, 2ª ediz. rielaborata 1872 (3ª rist. 1881). Cfr. per questo la visione d'insieme e la valutazione di altre enciclopedie nella sua *Geschichte und Literatur der Staatswissenschaften*, vol. I, pp. 111-164; Warnkönig, *Juristische Enzyklopädie oder organische Darstellung der Rechtswissenschaft*, 1853; Schleiermacher, *Kurze Darstellung des theologischen Studiums*, Berlin 1810, 2ª ediz. rielaborata 1830; Böckh, *Enzyklopädie und Methodologie der philologischen Wissenschaften*, a cura di Bratuschek, 1877.

und wie er so im Gegensatz gegen den falschen Begriff der formalen Bildung den Grundgedanken eines künftigen Unterrichtswesens (das leider auch heute noch Zukunft ist) entdeckte, hat er durch das Prinzip der Abhängigkeit der Wahrheiten von einander eine angemessene Gliederung der Wissenschaften vorbereitet. Indem Comte die Beziehung zwischen diesem logischen Verhältnis von Abhängigkeit, in welchem Wahrheiten zu einander stehen, und dem geschichtlichen Verhältnis der Abfolge, in welchem sie auftreten, der Untersuchung unterwarf: schuf er die Grundlage für eine wahre Philosophie der Wissenschaften. Die Konstitution der Wissenschaften der geschichtlich-gesellschaftlichen Wirklichkeiten betrachtete er als das Ziel seiner großen Arbeit, und in der Tat brachte sein Werk eine starke Bewegung in dieser Richtung hervor; Mill, Littré, Herbert Spencer haben das Problem des Zusammenhangs der geschichtlich-gesellschaftlichen Wissenschaften aufgenommen.[1] Diese Arbeiten gewähren dem in die Geisteswissenschaften Eintretenden eine ganz andere Art von Überblick als die Systematik der Berufsstudien. Sie stellen die Geisteswissenschaften in den Zusammenhang der Erkenntnis, sie fassen das Problem derselben in seinem ganzen Umfang, und nehmen die Lösung in einer die ganze geschichtlich-gesellschaftliche Wirklichkeit umfassenden wissenschaftlichen Konstruktion in Angriff. Jedoch, erfüllt von der unter den Engländern und Franzosen heute herrschenden verwegenen wissenschaftlichen Baulust, ohne das intime Gefühl der geschichtlichen Wirklichkeit, welches nur aus einer vieljährigen Beschäftigung mit derselben in Einzelforschung sich bildet, haben diese Positivisten gerade denjenigen Ausgangspunkt für ihre Arbeiten nicht gefunden, welcher ihrem Prinzip der Verknüpfung der Einzelwissenschaften ent-

[1] Eine Übersicht der Probleme der Geisteswissenschaften nach dem inneren Zusammenhang, in welchem sie methodisch zueinander stehen, und in welchem folgerecht ihre Auflösung herbeigeführt werden kann, findet man entworfen in: Auguste Comte, Cours de philosophie positive 1830–1842, vom vierten bis sechsten Bande. Seine späteren Werke, welche einen veränderten Standpunkt enthalten, können einem solchen Zweck nicht dienen. Der bedeutendste Gegenentwurf des Systems der Wissenschaften ist von Herbert Spencer. Dem ersten Angriff auf Comte in Spencer, Essays, first series, 1858 folgte die genauere Darlegung in: the classification of the sciences, 1864 (vgl. die Verteidigung Comtes in Littré, Auguste Comte et la philosophie positive). Die ausgeführte Darstellung der Gliederung der Geisteswissenschaften gibt nunmehr sein System der syntetischen Philosophie, von welchem die Prinzipien der Psychologie zuerst 1855 erschienen, die der Soziologie seit 1876 hervortreten (mit Beziehung auf das Werk: Descriptive Sociology), der abschließende Teil, die Prinzipien der Ethik (von welchem er selber erklärt, daß er ihn „für denjenigen halte, für welchen alle vorhergehenden nur die Grundlage bilden sollen") in einem ersten Bande 1879 die „Tatsachen der Ethik" behandelt. Neben diesem Versuch einer Konstitution der Theorie der gesellschaftlichen-geschichtlichen Wirklichkeit ist noch der von John Stuart Mill bemerkenswert; er ist enthalten im sechsten Buch der Logik, das von der Logik der Geiseswissenschaften oder der moralischen Wissenschaften handelt, und in der Schrift Mill, Auguste Comte and Positivism. 1865.

entrare in scena nell'insegnamento, e così come scoprì, in opposizione al falso concetto della formazione formale, il pensiero di fondo dell'essenza di un insegnamento futuro (che purtroppo è un futuro ancora oggi), egli ha preparato un'adeguata articolazione delle scienze attraverso il principio della dipendenza tra le verità. Sottoponendo a indagine la relazione tra questo rapporto logico di dipendenza in cui le verità stanno l'una con l'altra e il rapporto storico della successione in cui esse entrano in scena, Comte creò la base fondativa per una vera filosofia delle scienze. La costituzione delle scienze delle effettualità storico-sociali egli la considerò come lo scopo del suo grande lavoro, e di fatto la sua opera suscitò un forte movimento in questa direzione; Mill, Littré, Herbert Spencer hanno ripreso il problema della connessione delle scienze storico-sociali[1]. Questi lavori concedono a chi si sta addentrando nelle scienze dello spirito un tipo del tutto diverso di sguardo d'insieme rispetto alla sistematica degli studi professionali. Essi pongono le scienze dello spirito nel contesto della conoscenza, colgono il loro problema in tutta la sua estensione, e mettono mano alla soluzione in una costruzione scientifica che abbraccia l'intera effettualità storico-sociale. Tuttavia, colmi dell'audace piacere della costruzione scientifica oggi dominante tra gli Inglesi e i Francesi, senza il sentimento intimo dell'effettualità storica che si forma solo con una frequentazione pluriennale di quest'ultima nella ricerca particolare, questi Positivisti non hanno trovato proprio quel punto di partenza per i loro lavori che avrebbe corrisposto al loro principio dell'intreccio delle scien-

[1] Una visione d'insieme dei problemi delle scienze dello spirito secondo la connessione interna in cui esse stanno metodicamente l'una con l'altra, e in cui conseguentemente può venire addotta una soluzione, si trova delineata in Auguste Comte, *Cours de philosophie positive*, 1830–1842, dal quarto al sesto volume. Le sue opere più tarde, che contengono un mutato punto di vista, non possono servire a tale fine. Il più significativo controabbozzo del sistema delle scienze è di Herbert Spencer. Al primo attacco a Comte in Spencer, *Essays, First Series*, 1858, seguì l'esposizione più precisa in *The Classification of the Sciences*, 1864 (cfr. la difesa di Comte in Littré, *Auguste Comte et la philosophie positive*). La presentazione dettagliata dell'articolazione delle scienze dello spirito la offre ormai il suo sistema di filosofia sintetica, di cui apparvero dapprima i *Principî della psicologia*, 1855, quelli della sociologia uscirono a partire dal 1876 (in relazione all'opera *Descriptive Sociology*), e la parte conclusiva, i *Principî dell'etica* (di cui egli stesso dichiara di ritenerla «quella per cui tutte le parti precedenti devono solo costituire la base fondativa»), tratta i «fatti dell'etica» in un primo volume del 1879. Accanto a questo tentativo di costituzione della teoria dell'effettualità storico-sociale è ancora degno di nota quello di John Stuart Mill; è contenuto nel sesto libro della *Logica*, che tratta della logica delle scienze dello spirito o scienze morali, e nello scritto di Mill, *Auguste Comte and Positivism*, 1865.

sprochen hätte. Sie hätten ihre Arbeit damit beginnen müssen, die Architektonik des ungeheuren, durch Anfügung beständig erweiterten, von innen immer wieder veränderten, durch Jahrtausende allmählich enstandenen Gebäudes der positiven Geisteswissenschaften zu ergründen, durch Vertiefung in den Bauplan sich verständlich zu machen, und so der Vielseitigkeit, in welcher diese Wissenschaften sich tatsächlich entwickelt haben, mit gesundem Blick für die Vernunft der Geschichte gerecht zu werden. Sie haben einen Notbau errichtet, der nicht haltbarer ist, als die verwegenen Spekulationen eines Schelling und Oken über die Natur. Und so ist es gekommen, daß die aus einem metaphysischen Prinzip entwickelten Geistesphilosophien Deutschlands, von Hegel, Schleiermacher und dem späteren Schelling, den Erwerb der positiven Geisteswissenschaften mit tieferem Blick verwerten, als die Arbeiten dieser positiven Philosophen es tun.

Andere Versuche einer umfassenden Gliederung auf dem Gebiet der Geisteswissenschaften sind in Deutschland von der Vertiefung in die Aufgaben der Staatswissenschaften ausgegangen, wodurch freilich eine Einseitigkeit des Gesichtspunktes bedingt ist.[1]

Die Geisteswissenschaften bilden nicht ein Ganzes von einer logischen Konstitution, welche der Gliederung des Naturerkennens analog wäre; ihr Zusammenhang hat sich anders entwickelt und muß wie er geschichtlich gewachsen ist nunmehr betrachtet werden.

V.
IHR MATERIAL

Das Material dieser Wissenschaften bildet die geschichtlich-gesellschaftliche Wirklichkeit, soweit sie als geschichtliche Kunde im Bewußtsein der Menschheit sich erhalten hat, als gesellschaftliche, über den gegenwärtigen Zustand sich erstreckende Kunde der Wissenschaft zugänglich gemacht worden ist. So unermeßlich dieses Material ist, so ist doch seine Unvollkommenheit augenscheinlich. Interessen, welche dem Bedürfnis der Wissenschaft keineswegs entsprechen, Bedingungen der Überliefenmg, welche in keiner Beziehung zu diesem Bedürfnis stehen, haben den Bestand unserer geschichtlichen Kunde bestimmt. Von der Zeit ab, in welcher, um das Lagerfeuer ver-

[1] Den Ausgangspunkt bildeten die Diskussionen über den Begriff der Gesellschaft und die Aufgabe der Gesellschaftswissenschaften, in denen eine Ergänzung der Staatswissenschaften gesucht wurde. Den Anstoß gaben L. Stein, Der Sozialismus und Kommunismus des heutigen Frankreich, 2. Aufl. 1848, und R. Mohl, Tüb. Zeitschr. für Staatsw. 1851. Fortgeführt in seiner Geschichte und Literatur der Staatswissenschaften Bd. I, 1855, S. 67 ff.: Die Staatswissenschaften und die Gesellschaftswissenschaften. Wir heben zwei Versuche der Gliederung als besonders bemerkenswert hervor: Stein, System der Staatswissenschaft, 1852, und Schäffle, Bau und Leben des sozialen Körpers, 1875ff.

ze particolari. Avrebbero dovuto iniziare il loro lavoro cercando di sondare l'architettonica dell'edificio delle scienze positive dello spirito, un edificio enorme, ampliato costantemente attraverso aggiunte, alterato sempre di nuovo dall'interno, sorto a poco a poco nel corso di millenni, avrebbero dovuto rendersi comprensibile quest'architettonica attraverso l'approfondimento del piano di costruzione, e così rendere giustizia alla versatilità in cui queste scienze si sono sviluppate fattualmente, con uno sguardo salutare alla ragione della storia. Essi hanno eretto invece una costruzione d'emergenza che non è più sostenibile delle audaci speculazioni di uno Schelling e di un Oken sulla natura. E si è giunti così al fatto che le filosofie dello spirito della Germania, sviluppate a partire da un principio metafisico da Hegel, Scheleiermacher e dallo Schelling più tardo, valorizzino ciò che è acquisito dalle scienze positive dello spirito con uno sguardo più profondo di quanto non facciano i lavori di questi filosofi positivi.

Altri tentativi di articolazione complessiva nel settore delle scienze dello spirito hanno preso avvio in Germania dall'approfondimento dei compiti delle scienze dello Stato, il che è comunque condizionato da un'unilateralità del punto di vista[1].

Le scienze dello spirito non costituiscono un intero a partire da una costituzione logica, che sarebbe analoga all'articolazione del conoscere della natura; la loro connessione si è sviluppata altrimenti e deve venire considerata così com'è cresciuta storicamente.

V
IL LORO MATERIALE

Il materiale di queste scienze è costituito dall'effettualità storico-sociale nella misura in cui essa si è conservata come notizia storica nella coscienza dell'umanità, nella misura in cui è stata resa accessibile alla scienza come notizia sociale estendentesi allo stato presente. Per quanto questo materiale sia smisurato, la sua incompletezza è tuttavia evidente. Interessi che non corrispondono in alcun modo al bisogno della scienza, condizioni del tramandamento che non stanno in nessuna relazione con questo bisogno hanno determinato il patrimonio della no-

[1] Il punto di partenza fu costituito dalle discussioni sul concetto di società e sul compito delle scienze della società, in cui veniva cercata un'integrazione delle scienze dello Stato. L'impulso lo diedero L. Stein, *Der Sozialismus und Kommunismus des heutigen Frankreich*, 2ª ediz. 1848, e R. Mohl in «Tübinger Zeitschrift für Staatswissenschaften», 1851, con il seguito nella sua *Geschichte und Literatur der Staatswissenschaften*, vol. I, 1855, pp. 67 sgg.: *Die Staatswissenschaften und die Gesellschaftswissenschaften*. Mettiamo in risalto come particolarmente degni di nota due tentativi di articolazione: Stein, *System der Staatswissenschaft*, 1852, e Schäffle, *Bau und Leben des sozialen Körpers*, 1875 sgg.

sammelt, Stammes- und Kriegsgenossen von den Taten ihrer Helden und dem göttlichen Ursprung ihres Stammes erzählten, hat das starke Interesse der Mitlebenden aus dem dunklen Flusse des gewöhnlichen menschlichen Lebens Tatsachen emporgehoben und bewahrt. Das Interesse einer späteren Zeit und geschichtliche Fügung haben darüber entschieden, was von diesen Tatsachen auf uns gelangen sollte. Geschichtschreibung, als eine freie Kunst der Darstellung, faßt einen einzelnen Teil dieses unermeßlichen Ganzen zusammen, der des Interesses unter irgendeinem Gesichtspunkt wert erscheint. Dazu kommt: die heutige Gesellschaft lebt sozusagen auf den Schichten und Trümmern der Vergangenheit; die Niederschläge der Kulturarbeit in Sprache und Aberglaube, in Sitte und Recht, wie andererseits in materiellen Veränderungen, die über Aufzeichnungen hinausgehen, enthalten eine Überlieferung, welche in unschätzbarer Weise die Aufzeichnungen unterstützt. Auch über ihre Erhaltung hat doch die Hand der geschichtlichen Fügung entschieden. Nur an zwei Punkten besteht ein den Anforderungen der Wissenschaft entsprechender Zusrand des Materials. Der Verlauf der geistigen Bewegungen in dem neueren Europa ist in den Schriften, welche seine Bestandteile sind, mit einer zureichenden Vollständigkeit erhalten. Und die Arbeiten der Statistik gestatten für den engen Zeitraum und den engen Bezirk von Ländern, innerhalb deren sie zur Anwendung gekommen sind, einen zahlenmäßig festgestellten Einblick in die von ihnen umfaßten Tatsachen der Gesellschaft: sie ermöglichen, der Kunde des gegenwärtigen Zustandes der Gesellschaft eine exakte Grundlage au geben.

Die Unanschaulichkeit in dem Zusammenhang dieses unermeßlichen Materials kommt zu dieser Lückenhaftigkeit, ja hat nicht wenig dazu beigetragen, die letztere zu steigern. Als der menschliche Geist die Wirklichk:eit seinen Gedanken zu unterwerfen begann, wandte er sich zuerst, von Staunen angezogen, dem Himmel entgegen; diese Wölbung über uns, die auf dem Rund des Horizonts zu ruhen scheint, beschäftigte ihn: ein in sich verbundenes räumliches, den Menschen stets und überall umgehendes Ganzes; so war die Orientierung im Weltgebäude der Ausgangspunkt wissenschaftlicher Forschung, in den östlichen Ländern wie in Europa. Der Kosmos der geistigen Tatsachen ist nicht dem Auge in seiner Unermeßlichkeit sichtbar, sondem nur dem sammelnden Geiste des Forschers; in irgendeinem einzelnen Teile tritt er hervor, wo ein Gelehrter Tatsachen verbindet, und prüft und feststellt: im Inneren des Gemütes baut er sich dann auf. Eine kritische Sichtung der Überlieferungen, Feststellung der Tatsachen, Sammlung derselben bildet daher eine erste umfassende Arbeit der Geisteswissenschaften. Nachdem die Philologie eine mustergültige

stra notizia storica. Dal tempo in cui, raccolti intorno al fuoco del bivacco, vacco, compagni di tribù e di armi narravano le gesta dei loro eroi e dell'origine divina della loro tribù, è stato il forte interesse di chi vi ha partecipato a far risaltare e serbare fatti dall'oscuro flusso della vita umana abituale. L'interesse di un tempo più tardo e la coincidenza storica hanno deciso che cosa di questi fatti dovesse giungere a noi. La storiografia, come un'arte libera della presentazione, riassume una singola parte di questo intero smisurato che da un qualsiasi punto di vista appaia degna di interesse. Da ciò ne consegue questo: la società odierna vive, per così dire, sulle stratificazioni e sulle rovine del passato; i sedimenti del lavoro della cultura nel linguaggio e nella superstizione, nel costume e nel diritto, come d'altra parte in alterazioni materiali che vanno oltre le annotazioni, contengono un tramandamento che soccorre in modo inestimabile le annotazioni. Ma la mano della coincidenza storica ha deciso però anche della loro conservazione. Solo in due punti sussiste uno stato del materiale corrispondente alle esigenze della scienza. Il decorso dei movimenti spirituali nell'Europa moderna è conservato con una sufficiente completezza negli scritti che sono le sue componenti. E i lavori di statistica concedono, per l'arco di tempo ristretto e l'altrettanto ristretto ambito di paesi al cui interno essi hanno trovato applicazione, uno sguardo numericamente stabilito entro i fatti della società che abbracciano: essi rendono possibile dare una base fondativa esatta alla notizia dello stato presente della società.

L'imperscrutabilità della connessione di questo materiale smisurato si aggiunge a questa lacunosità, anzi ha contribuito non poco ad accrescere quest'ultima. Quando lo spirito umano iniziò a sottoporre l'effettualità ai suoi pensieri, esso si volse, attratto dallo stupore, incontro al cielo; questa volta sopra di noi, che pare poggiare sul cerchio dell'orizzonte, lo tenne occupato: un intero spaziale in sé collegato, che circonda sempre e ovunque l'uomo; così l'orientamento nell'edificio del mondo fu il punto di partenza della ricerca scientifica, nei paesi orientali come in Europa. Il cosmo dei fatti spirituali non è visibile all'occhio nella sua smisuratezza, ma solo allo spirito raccogliente del ricercatore; esso affiora in una singola parte qualsiasi laddove uno studioso colleghi, metta alla prova, constati fatti: allora questo cosmo gli si costruisce nell'interno dell'animo. L'ispezione critica dei tramandamenti, la constatazione dei fatti, la raccolta di questi ultimi

Technik an dem schwierigsten und schönsten Stoff der Geschichte, dem klassischen Altertum, herausgebildet hat, wird diese Arbeit teils in unzähligen Einzelforschungen geleistet, teils bildet sie einen Bestandteil von weiterreichenden Untersuchungen. Der Zusammenhang dieser reinen Deskription der geschichtlich-gesellschaftlichen Wirklichkeit, wie er auf dem Grunde der Physik der Erde, angelehnt an die Geographie, die Verteilung des Geistigen und seiner Unterschiede auf dem Erdganzen in Zeit und Raum zu beschreiben zum Ziel hat, kann seine Anschaulichkeit immer nur durch Zurückführung auf klare räumliche Maße, Zahlenverhältnisse, Zeitbestimmungen, durch die Hilfsmittel graphischer Darstellung empfangen. Bloße Sammlung und Sichtung des Materials geht hier in eine gedankenmäßige Bearbeitung und Gliederung desselben allmählich über.

VI.
DREI KLASSEN VON AUSSAGEN IN IHNEN

Die Geisteswissenschaften, wie sie sind und wirken, kraft der Vernunft der Sache, die in ihrer Geschichte tätig war (nicht wie die kühnen Architekten, die sie neu bauen wollen, wünschen), verknüpfen in sich drei unterschiedene Klassen von Aussagen. Die einen von ihnen sprechen ein Wirkliches aus, das in der Wahnehmung gegeben ist; sie enthalten den historischen Bestandteil der Erkenntnis. Die anderen entwickeln das gleichförmige Verhalten von Teilinhalten dieser Wirklichkeit, welche durch Abstraktion ausgesondert sind: sie bilden den theoretischen Bestandteil derselben. Die letzten drücken Werturteile aus und schreiben Regeln vor: in ihnen ist der praktische Bestandteil der Geisteswissenschaften befaßt. Tatsachen, Theoreme, Werturteile und Regeln: aus diesen drei Klassen von Sätzen bestehen die Geisteswissenschaften. Und die Beziehung zwischen der historischen Richtung in der Auffassung, der abstrakt-theoretischen und der praktischen geht als ein gemeinsames Grundverhältnis durch die Geisteswissenschaften. Die Auffassung des Singularen, Individualen bildet in ihnen (da sie die beständige Widerlegung des Satzes von Spinoza: 'omnis determinatio est negatio' sind) so gut einen letzten Zweck als die Entwicklung abstrakter Gleichförmigkeiten. Von der ersten Wurzel im Bewußtsein bis zur höchsten Spitze ist der Zusammenhang der Werturteile und Imperative unabhängig von dem der zwei ersten Klassen. Die Beziehung dieser drei Aufgaben zueinander im denkenden Bewußtsein kann erst im Verlauf der erkenntnistheoretischen Analysis (umfassender: der Selbstbesinnung) entwickelt werden. Jedenfalls bleiben Aussagen über Wirklichkeit von Werturteilen und

costituisce quindi un primo ampio lavoro delle scienze dello spirito. Dopo che la filologia ha elaborato una tecnica esemplare per la materia più ardua e più bella della storia, l'antichità classica, questo lavoro viene condotto in parte in innumerevoli ricerche particolari, in parte costituisce una componente di indagini ad ampio raggio. La connessione di questa pura descrizione dell'effettualità storico-sociale, connessione che ha per scopo quello di descrivere la ripartizione dell'elemento spirituale e delle sue distinzioni sull'intero della Terra nello spazio e nel tempo sul fondamento della fisica della Terra, appoggiandosi alla geografia, può ricevere la sua perscrutabilità sempre solo attraverso la riconduzione a chiare misure spaziali, a rapporti numerici, a determinazioni temporali, attraverso gli ausili della presentazione grafica. La mera raccolta e ispezione del materiale cede qui gradualmente il passo a un'elaborazione e articolazione in forma di pensieri.

VI
IN ESSE CI SONO TRE CLASSI DI ENUNCIATI

Le scienze dello spirito, così come esse sono e operano, in forza della ragione della cosa che fu attiva nella loro storia (non come auspicano gli audaci architetti che le vogliono nuovamente costruire), intrecciano in sé tre classi distinte di enunciati. I primi tra questi enunciati esprimono un elemento effettuale, che è dato nella percezione; essi contengono la componente istorica della conoscenza. I secondi sviluppano il comportamento uniforme di contenuti parziali di questa effettualità, che sono separati per astrazione: essi costituiscono la componente teoretica della conoscenza. I terzi e ultimi esprimono giudizi di valore e prescrivono regole: in essi si viene a toccare la componente pratica delle scienze dello spirito. Fatti, teoremi, giudizi di valore e regole: le scienze dello spirito consistono in queste tre classi di proposizioni. E la relazione tra la direzione storica nella concezione, quella teoretico-astratta e quella pratica attraversa le scienze dello spirito come un atteggiamento di fondo in comune. La concezione del singolare, dell'individuale costituisce in esse (visto che sono la costante confutazione della proposizione di Spinoza *omnis determinatio est negatio*) un fine ultimo tanto quanto lo sviluppo di uniformità astratte. Dalla sua prima radice nella coscienza fino al vertice supremo la connessione dei giudizi di valore e degli imperativi è indipendente da quella delle prime due classi. La relazione tra l'uno e l'altro di questi compiti nella coscienza pensante può venire sviluppata solo nel decorso dell'analisi teoretico-conoscitiva (o, più ampiamente, dell'autoriflessione). In

Imperativen auch in der Wurzel gesondert: so entstehen zwei Arten von Sätzen, die primär verschieden sind. Und zugleich muß anerkannt werden, daß diese Verschiedenheit innerhalb der Geisteswissenschaften einen doppelten Zusammenhang in denselben zur Folge hat. Wie sie gewachsen sind, enthalten die Geisteswissenschaften neben der Erkenntnis dessen, was ist, das Bewußtsein des Zusammenhangs der Werturteile und Imperative, als in welchem Werte, Ideale, Regeln, die Richtung auf Gestaltung der Zukunft verbunden sind. Ein politisches Urteil, das eine Institution verwirft, ist nicht wahr oder falsch, sondern richtig oder unrichtig, insofern seine Richtung, sein Ziel abgeschätzt wird; wahr oder falsch kann dagegen ein politisches Urteil sein, welches die Beziehungen dieser Institution zu anderen Institutionen erörtert. Erst indem diese Einsicht für die Theorie von Satz, Aussage, Urteil leitend wird, entsteht eine erkenntnis-theoretische Grundlage, die den Tatbestand der Geisteswissenschaften nicht in die Enge einer Erkenntnis von Gleichförmigkeiten nach Analogie der Naturwissenschaft zusammendrängt und solchergestalt vestümmelt, sondern wie sie gewachsen sind, begreift und begründet.

VII.
AUSSONDERUNG DER EINZELWISSENSCHAFTEN AUS DER GESCHICHTLICH-GESELLSCHAFTLICHEN WIRKLICHKEIT

Die Zwecke der Geisteswissenschaften, das Singulare, Individuale der geschichtlich-gesellschaftlichen Wirklichkeit zu erfassen, die in seiner Gestaltung wirksamen Gleichförmigkeiten zu erkennen, Ziele und Regeln seiner Fortgestaltung festzustellen, können nur vermittels der Kunstgriffe des Denkens, vermittels der Analysis und der Abstraktion erreicht werden. Der abstrakte Ausdruck, in welchem von bestimmten Seiten des Tatbestandes abgesehen wird, andere aber entwickelt werden, ist nicht das ausschließliche letzte Ziel dieser Wissenschaften, aber ihr unentbehrliches Hilfsmittel. Wie das abstrahierende Erkennen nicht die Selbständigkeit der anderen Zwecke dieser Wissenschaften in sich auflösen darf: so kann weder die geschichtliche, die theoretische Erkenntnis noch die Entwicklung der die Gesellschaft tatsächlich leitenden Regeln dieses abstrahierenden Erkennens entraten. Der Streit zwischen der historischen und der abstrakten Schule entstand, indem die abstrakte Schule den ersten, die historische den anderen Fehler beging. Jede Einzelwissenschaft entsteht nur durch den Kunstgriff der Herauslösung eines Teilinhaltes aus der geschicht-

ogni caso gli enunciati sull'effettualità rimangono separati da giudizi di valore e da imperativi anche alla radice: nascono così due tipi di proposizioni che sono primariamente diverse. E nel contempo si deve riconoscere che questa diversità all'interno delle scienze dello spirito ha per conseguenza una doppia connessione in queste ultime. Così come sono cresciute, le scienze dello spirito contengono, accanto alla conoscenza di ciò che è, la coscienza della connessione dei giudizi di valore e degli imperativi, in quanto in essa sono collegati valori, ideali, regole e la direzione verso la configurazione del futuro. Un giudizio politico che rigetta un'istituzione non è vero o falso, ma giusto o ingiusto, in quanto si stima la sua direzione, il suo scopo; vero o falso può essere, per contro, un giudizio politico che discute la relazioni di questa istituzione con altre istituzioni. Solo nella misura in cui questa introvisione fa da guida alla teoria della proposizione, dell'enunciato, del giudizio, nasce una base fondativa teoretico-conoscitiva che non comprime, in analogia con la scienza della natura, lo stato di fatto delle scienze dello spirito nell'angustia di una conoscenza di uniformità, e che in tal modo le mutila, ma che le concepisce e giustifica così come esse sono cresciute.

VII
SEPARAZIONE DELLE SCIENZE PARTICOLARI DALL'EFFETTUALITÀ STORICO-SOCIALE

I fini delle scienze dello spirito, cogliere il singolare, l'individuale dell'effettualità storico-sociale, conoscere le uniformità operanti nella sua configurazione, stabilire scopi e regole della sua ulteriore configurazione, si possono raggiungere solo mediante gli accorgimenti del pensiero, mediante l'analisi e l'astrazione. L'espressione astratta in cui si prescinde da determinati lati dello stato di fatto, ma se ne sviluppano altri, non è lo scopo ultimo esclusivo di queste scienze, ma il loro ausilio indispensabile. Così come al conoscere astraente non è consentito dissolvere in sé l'autonomia degli altri fini di queste scienze, né la conoscenza storica né quella teoretica né lo sviluppo delle regole che guidano fattualmente la società possono fare a meno di questo conoscere astraente. La controversia tra la Scuola Istorica e la Scuola Astratta nacque nella misura in cui la Scuola Astratta commise il primo errore e la Scuola Istorica il secondo. Ogni scienza particolare nasce

lich-gesellschaftlichen Wirklichkeit. Selbst die Geschichte sieht von den Zügen im Leben der einzelnen Menschen und der Gesellschaft, welche in der von ihr darzustellenden Epoche denen aller anderen Epochen gleich sind, ab; ihr Blick ist auf das Unterscheidende und Singulare gerichtet. Hierüber kann sich der einzelne Geschichtschreiber täuschen, da aus einer solchen Richtung des Blickes schon die Auswahl der Züge in seinen Quellen entspringt; aber wer die wirkliche Leistung desselben mit dem ganzen Tatbestand der gesellschaftlich-geschichtlichen Wirklichkeit vergleicht, muß es anerkennen. Hieraus ergibt sich der wichtige Satz, daß jede einzelne Wissenschaft des Geistes nur relativ, in ihrer Beziehung zu den anderen Wissenschaften des Geistes mit Bewußtsein erfaßt, die gesellschaftlich-geschichtliche Wirklichkeit erkennt. Die Gliederung dieser Wissenschaften, ihr gesundes Wachstum in ihrer Besonderung ist sonach an die Einsicht in die Beziehung jeder ihrer Wahrheiten auf das Ganze der Wirklichkeit, in der sie enthalten sind, sowie an das stete Bewußtsein der Abstraktion, vermöge deren diese Wahrheiten da sind, und des begrenzten Erkenntniswertes, der ihnen gemäß ihrem abstrakten Charakter zukommt, gebunden.

Nun kann vorgestellt werden, welche die fundamentalen Zerlegungen sind, vermöge deren die einzelnen Wissenschaften des Geistes ihren ungeheuren Gegenstand zu bewältigen versucht haben.

VIII.
WISSENSCHAFTEN DER EINZELMENSCHEN ALS DER ELEMENTE DIESER WIRKLICHKEIT

Die Analysis findet in den Lebenseinheiten, den psychophysischen Individuis die Elemente, aus welchen Gesellschaft und Geschichte sich aufbauen, und das Studium dieser Lebenseinheiten bildet die am meisten fundamentale Gruppe von Wissenschaften des Geistes. Den Naturwissenschaften ist der Sinnenschein von Körpern venchiedener Größe, die sich im Raume bewegen, sich ausdehnen und erweitern, zusammenziehen und verringern, in welchen Veränderungen der Beschaffenheiten vorgehen, als Ausgangspunkt ihrer Untersuchungen gegeben. Sie haben sich nur langsam richtigeren Ansichten über die Konstitution der Materie genähert. In diesem Punkte besteht ein viel günstigeres Verhältnis zwischen der geschichtlich-gesellschaftlichen Wirklichkeit und der Intelligenz. Dieser ist in ihr selber die Einheit unmittelbar gegeben, welche das Element in dem vielverwickelten Gebilde der Gesellschaft ist, während dasselbe in den Naturwissenschaften erschlossen werden muß. Die Subjekte, in welche das Denken die

solo attraverso l'accorgimento dell'estrazione di un contenuto parziale dall'effettualità storico-sociale. La stessa storia prescinde da quei tratti nella vita dei singoli uomini e della società che nell'epoca che essa ha da presentare sono uguali a quelli di tutte le altre epoche; il suo sguardo è diretto verso ciò che distingue e il singolare. Su ciò il singolo storiografo può ingannarsi, poiché da una simile direzione dello sguardo scaturisce già la selezione dei tratti nelle sue fonti; ma chi confronta la prestazione effettuale di quest'ultimo con l'intero stato di fatto dell'effettualità storico-sociale lo deve riconoscere. Da ciò risulta l'importante proposizione per cui ogni singola scienza dello spirito conosce l'effettualità storico-sociale solo relativamente, colta con coscienza nella sua relazione con le altre scienze dello spirito. L'articolazione di queste scienze, la loro sana crescita nella loro particolarizzazione, è legata di conseguenza all'introvisione nella relazione di ciascuna delle loro verità con l'intero dell'effettualità in cui sono contenute, così come alla costante coscienza dell'astrazione in virtù della quale queste verità ci sono, e del limitato valore conoscitivo che spetta loro conformemente al loro carattere astratto.

Ora si può rappresentare quali siano le disaggregazioni fondamentali in virtù delle quali le singole scienze dello spirito hanno tentato di dominare il loro oggetto immenso.

VIII
LE SCIENZE DEI SINGOLI UOMINI COME ELEMENTI DI QUESTA EFFETTUALITÀ

L'analisi trova nelle unità di vita, negli individui psicofisici gli elementi a partire da cui si costruiscono la società e la storia, e lo studio di queste unità di vita costituisce il gruppo più fondamentale di scienze dello spirito. Alle scienze della natura è data come punto di partenza delle loro indagini la parvenza sensibile di corpi di diversa grandezza che si muovono nello spazio, si estendono e si ampliano, si ritraggono e si riducono, corpi in cui succedono alterazioni delle costituzioni. Solo lentamente esse si sono nutrite di visioni più corrette sulla costituzione della materia. Su questo punto tra l'effettualità storico-sociale e l'intelligenza sussiste un rapporto molto più favorevole. A quest'ultima è data immediatamente in se stessa l'unità che è l'elemento nel costrutto aggrovigliatissimo della società, mentre nelle scienze della natu-

Prädizierungen, durch die alles Erkennen stattfindet, nach seinem unweigerlichen Gesetz heftet, sind in den Naturwisschaften Elemente, welche durch eine Zerteilung der äußeren Wirklichkeit, ein Zerschlagen, Zersplittern der Dinge nur hypothetisch gewonnen sind; in den Geisteswissenschaften sind es reale, in der inneren Erfahrung als Tatsachen gegebene Einheiten. Die Naturwissenschaft baut die Materie aus kleinen, keiner selbständigen Existenz mehr fähigen, nur noch als Bestandteile der Moleküle denkbaren Elementarteilchen auf; die Einheiten, welche in dem wunderbar verschlungenen Ganzen der Geschichte und der Gesellschaft aufeinanderwirken, sind Individua, psycho-physische Ganze, deren jedes von jedem anderen unterschieden, deren jedes eine Welt ist. Ist doch die Welt nirgend anders als eben in der Vorstellung eines solchen Individuums. Diese Unermeßlichkeit eines psycho-physischen Ganzen, in der schießlich die Unermeßlichkeit der Natur nur enthalten ist, läßt sich an der Analysis der Vorstellugswelt verdeutlichen, als in welcher aus Empfindungen und Vorstellungen eine Einzelanschauung sich aufbaut, dann aber, aus welcher Fülle von Elementen sie auch bestehe, als ein Element in die bewußte Verknüpfung und Trennung der Vorstellungen eintritt. Und diese Singularität eines jeden solchen einzelnen Individuums, das an irgendeinem Punkte des unermeßlichen geistigen Kosmos wirkt, läßt sich, gemäß dem Satz: individuum est ineffabile, in seine einzelnen Bestandteile verfolgen, wodurch sie erst in ihrer ganzen Bedeutung erkannt wird.

Die Theorie dieser psycho-physischen Lebenseinheiten ist die Anthropologie und Psychologie. Ihr Material bildet die ganze Geschichte und Lebenserfahrung, und gerade die Schlüsse aus dem Studium der psychischen Massenbewegungen werden in ihr eine stets wachsende Bedeutung erlangen. Die Verwertung des ganzen Reichtums der Tatsachen, welche den Stoff der Geisteswissenschaften überhaupt bilden, ist der wahren Psychologie sowohl mit den Theorien, von denen demnächst zu sprechen sein wird, als mit der Geschichte gemeinsam. Alsdann aber ist festzuhalten: außerhalb der psychischen Einheiten, welche den Gegenstand der Psychologie bilden, gibt es überhaupt keine geistige Tatsache für unsere Erfahrung. Da nun die Psychologie keineswegs alle Tatsachen in sich schließt, welche Gegenstand der Geisteswissenschaften sind, oder (was dasselbe ist) welche die Erfahrung uns an psychischen Einbeiten auffassen läßt: so ergibt sich hieraus, daß die Psychologie nur einen Teilinhalt dessen, was in jedem einzelnen Individuum vorgeht, zum Gegenstande hat. Sie kann daher nur durch eine Abstraktion von der Gesamtwissenschaft der geschichtlich-gesellschaftlichen Wirklichkeit ausgesondert und nur in be-

ra lo stesso elemento dev'essere schiuso. I soggetti a cui il pensiero, secondo la sua legge immancabile, attacca le predicazioni attraverso cui ha luo-go ogni conoscere sono nelle scienze naturali elementi che sono acquisiti solo ipoteticamente attraverso un frazionamento dell'effettualità esterna, un infrangimento e una frantumazione delle cose; nelle scienze dello spirito tali soggetti sono unità reali, date come fatti nell'esperienza interna. La scienza della natura costruisce la materia a partire da piccole particelle elementari, non più capaci di esistenza indipendente e pensabili solo più come componenti delle molecole; le unità che operano l'una sull'altra nell'intero meravigliosamente intricato della storia e della società sono individui, degli interi psico-fisici, ciascuno dei quali è distinto dall'altro, ciascuno dei quali è un mondo. Il mondo non è anzi in nessun altro luogo se non appunto nella rappresentazione di un simile individuo. Questa smisuratezza di un intero psico-fisico, in cui è contenuta in conclusione solo la smisuratezza della natura, si può chiarire sulla scorta dell'analisi del mondo della rappresentazione, dove da sensazioni e rappresentazioni si costruisce una singola intuizione, ma poi, quale che sia la pienezza di elementi in cui essa consiste, questa intuizione particolare entra a sua volta come un elemento nella cosciente intreccio e divisione delle rappresentazioni. E questa singolarità di un tale singolo individuo, che opera in un qualsiasi punto dello smisurato cosmo spirituale, si può seguire, conformemente alla proposizione *individuum est ineffabile*, nelle sue singole componenti, attraverso cui soltanto la si conosce nel suo intero significato.

La teoria di queste unità di vita psico-fisiche è l'antropologia e la psicologia. Il suo materiale è costituito dalla storia intera e dall'esperienza della vita, e proprio le inferenze dallo studio dei movimenti psichici delle masse conseguiranno in essa un significato costantemente crescente. La valorizzazione dell'intera ricchezza dei fatti che costituiscono la materia delle scienze dello spirito in generale, è comune tanto alla vera psicologia quanto alle teorie di cui si dovrà parlare tra non molto e alla storia. Ma allora va tenuto fermo quanto segue: al di fuori delle unità psichiche che costituiscono l'oggetto della psicologia non si dà in generale alla nostra esperienza alcun fatto spirituale. Ora, poiché la psicologia non racchiude in sé in alcun modo tutti i fatti che sono oggetto delle scienze dello spirito, o (il che è lo stesso) tutti i fatti che l'esperienza ci fa concepire in unità psichiche, da ciò risulta che la psicologia ha per oggetto solo un contenuto parziale di ciò che succede in ogni singolo individuo. Essa può venire quindi separata dalla scienza complessiva dell'effettualità storico-sociale solo attraverso

ständiger Beziehung auf sie entwickelt werden. Wohl ist die psychophysische Einheit dadurch in sich geschlossen, daß für sie nur Zweck sein kann, was in ihrem eigenen Willen gesetzt ist, nur wertvoll, was in ihrem Gefühl so gegeben ist, nur wirklich und wahr, was als gewiß, als evident vor ihrem Bewußtsein sich bewährt. Aber dieses so geschlossene, im Selbstbewußtsein seiner Einheit gewisse Ganze ist andererseits nur in dem Zusammenhang der gesellschaftlichen Wirklichkeit hervorgetreten; seine Organisation zeigt es als von außen Einwirkung empfangend und nach außen zurückwirkend; seine ganze Inhaltlichkeit ist nur eine inmitten der umfassenden Inhaltlichkeit des Geistes in der Geschichte und Gesellschaft vorübergehend auftretende einzelne Gestalt; ja der höchste Zug seines Wesens ist es, vermöge dessen es in etwas lebt, das nicht es selber ist. Der Gegenstand der Psychologie ist also jederzeit nur das Individuum, welches aus dem lebendigen Zusammmenhang der geschichtlich-gesellschaftlichen Wirklichkeit ausgesondert ist, und sie ist darauf angewiesen, die allgemeinen Eigenschaften, welche psychische Einzelwesen in diesem Zusammenhang entwickeln, durch einen Vorgang von Abstraktion festzustellen. Den Menschen, wie er, abgesehen von der Wechselwirkung in der Gesellschaft, gleichsam v o r ihr ist, findet sie weder in der Erfahrung, noch vermag sie ihn zu erschließen: wäre das der Fall, so würde der Aufbau der Geisteswissenschaften sich ungleich einfacher gestaltet haben. Selbst der ganz enge Umkreis unbestimmt ausdrückbarer Grundzüge, welche wir geneigt sind, dem Menschen an und für sich zuzuschreiben, unterliegt dem ungeschlichteten Streit hart aneinanderstoßender Hypothesen.

Hier kann also dort ein Verfahren abgewiesen werden, welches den Aufbau der Geisteswissenschaften unsicher macht, indem es in die Grundmauem Hypothesen einfügt. Das Verhältnis der Individualeinheiten zur Gesellschaft ist von zwei entgegengesetzten Hypothesen aus konstruktiv behandelt worden. Seitdem dem Naturrecht der Sophisten Platos Auffassung des Staats als des Menschen im großen gegenübertrat, befehden sich diese beiden Theorien, ähnlich wie die atomistische und die dynamische, in bezug auf die Konstruktion der Gesellschaft. Wohl nähern sie sich einander in ihrer Fortbildung, aber die Auflösung des Gegensatzes ist erst möglich, wenn die konstruktive Methode, die ihn hervorbrachte, verlassen wird, wenn die einzelnen Wissenschaften der gesellschaftlichen Wirklichkeit als Teile eines umfassenden analytischen Verfahrens, die einzelnen Wahrheiten als Aussagen über Teilinhalte dieser Wirklichkeit aufgefaßt werden. In diesem analytischen Gang der Untersuchung kann die Psychologie nicht, wie durch die erste dieser Hypothesen geschieht, als Darstellung

un'astrazione e può venire sviluppata solo in costante relazione con quest'ultima. Certamente l'unità psicofisica è chiusa in sé per il fatto che per lei può essere un fine solo ciò che è posto nel suo proprio volere, può essere di valore solo ciò che è dato così nel suo sentimento, può essere effettuale e vero solo ciò che dà prova di sé dinanzi alla sua coscienza come certo, evidente. Ma questo intero così chiuso, certo della sua unità nell'autocoscienza, è entrato in scena d'altra parte solo nella connessione dell'effettualità sociale; la sua organizzazione lo mostra come qualcosa che riceve un influsso dall'esterno e che verso l'esterno retroagisce; la sua intera contenutisticità è solo una singola figura che subentra transitoriamente nel mezzo dell'ampia contenutisticità dello spirito nella società e nella storia; anzi, il tratto supremo della sua essenza è quello in virtù del quale vive in qualcosa che non è esso stesso. L'oggetto della psicologia è dunque in ogni tempo solo l'individuo che è separato dalla connessione vivente dell'effettualità storico-sociale, e quello che le è assegnato è stabilire, attraverso un processo di astrazione, le proprietà generali che le singole essenze psichiche sviluppano in questa connessione. L'uomo così come, a prescindere dall'influenza reciproca nella società, sta per così dire dinanzi a essa, la psicologia né lo trova nell'esperienza né è in grado di schiuderlo: se fosse così, la costruzione delle scienze dello spirito si sarebbe configurata in modo incomparabilmente più semplice. La stessa cerchia, del tutto ristretta, di tratti di fondo esprimibili indeterminatamente, che siamo inclinati ad ascrivere all'uomo in sé e per sé, soggiace alla controversia non appianata tra ipotesi che si scontrano duramente.

Qui si può respingere quindi subito un procedimento che rende insicura la costruzione delle scienze dello spirito nella misura in cui inserisce delle ipotesi nei muri maestri. Il rapporto delle unità individuali con la società è stato trattato costruttivamente a partire da due ipotesi contrapposte. Da quando al diritto naturale dei Sofisti si contrappose la concezione dello Stato, come uomo in grande, di Platone, queste due teorie, press'a poco quella atomistica e quella dinamica, si combattono in riferimento alla costruzione della società. Certamente nel loro perfezionamento esse si avvicinano l'una all'altra, ma la risoluzione dell'opposizione è possibile soltanto se si abbandona il metodo costruttivo che la suscitò, soltanto se si concepiscono le singole scienze dell'effettualità sociale come parti di un ampio procedimento analitico e le singole verità come enunciati su contenuti parziali di questa effettualità. In questo andamento analitico dell'indagine non si può sviluppare la psicologia, come accade grazie alla prima di queste ipotesi,

der anfänglichen Ausstattung eines von dem geschichtlichen Stamme der Gesellschaft losgelösten Individuums entwickelt werden. Haben doch z. B. die Grundverhältnisse des Willens wohl den Schauplatz des Wirkerns in den Individuen, aber nicht den Erklärungsgrund. Eine solche Isolierung und dann eine mechanische Zusammensetzung von Individuen, als Methode der Konstruktion der Gesellschaft, war der Grundfehler der alten naturrechtlichen Schule. Die Einseitigkeit dieser Richtung ist immer wieder bekämpft worden durch eine entgegengesetzte Einseitigkeit. Diese hat, gegenüber einer mechanischen Zusammensetzung der Gesellschaft, Formeln entworfen, welche die Einheit des gesellschaftlichen Körpers ausdrücken und so der anderen Hälfte des Tatbestandes genugtun sollten. Eine solche Formel ist die Unterordnung des Verhältnisses des einzelnen zum Staat unter das Verhältnis des Teils zum Ganzen, welches vor dem Teil ist, in der Staatslehre des Aristoteles; ist die Durchführung der Vorstellung vom Staat als einem wohlgeordneten tierischen Organismus bei den Publizisten des Mittelalters, welche von bedeutenden gegenwärtigen Schriftstellern verteidigt und näher ausgebildet wird; ist der Begriff einer Volksseele oder eines Volksgeistes. Nur durch den geschichtlichen Gegensatz haben diese Versuche, die Einheit der Individuen in der Gesellschaft einem Begriff unterzuordnen, eine vorübergehende Berechtigung. Der Volksseele fehlt die Einheit des Selbstbewußtseins und Wirkens, welche wir im Begriff der Seele ausdrücken. Der Begriff des Organismus substituiert für ein gegebenes Problem ein anderes, und zwar wird vielleicht, wie schon J. St. Mill bemerkt hat, die Auflösung des Problems der Gesellschaft früher und vollständiger gelingen als die des Problems des tierischen Organismus; schon jetzt aber kann die außerordentliche Verschiedenheit dieser beiden Arten von Systemen, in denen zu einer Gesamtleistung einander gegenseitig bedingende Funktionen zusammengreifen, gezeigt werden. Das Verhältnis der psychischen Einheiten zur Gesellschaft darf sonach überhaupt keiner Konstruktion unterworfen werden. Kategorien, wie Einheit und Vielheit, Ganzes und Teil, sind für eine Konstruktion nicht benutzbar: selbst wo die Darstellung ihrer nicht entbehren kann, darf nie vergessen werden, daß sie in der Erfahrung des Individuums von sich selber ihren lebendigen Ursprung gehabt haben, daß sonach durch keine Rückanwendung mehr an dem Erlebnis, welches das Individuum sich selber in der Gesellschaft ist, aufgeklärt werden kann, als die Erfahrung für sich zu sagen imstande ist.

Der Mensch als eine der Geschichte und Gesellschaft voraufgehende Tatsache ist eine Fiktion der genetischen Erklärung; derjenige Mensch, den gesunde analytische Wissenschaft zum Objekt

come presentazione del corredo iniziale di un individuo staccato dal ceppo storico della società. Le condizioni di fondo del volere, per esempio, hanno certamente negli individui il palcoscenico della loro azione, ma non il fondamento esplicativo. Un tale isolamento, e poi una composizione meccanica di individui come metodo della costruzione della società, fu l'errore di fondo della scuola antica del diritto di natura. L'unilateralità di questa direzione è stata sempre combattuta da un'unilateralità contrapposta. Quest'ultima ha delineato, di fronte a una composizione meccanica della società, delle formule che avrebbero dovuto esprimere l'unità del corpo sociale e dare così soddisfazione all'altra metà dello stato di fatto. Una formula del genere è la subordinazione del rapporto del singolo con lo Stato al rapporto della parte con l'intero, che è prima della parte, nella dottrina dello Stato di Aristotele; lo è l'attuazione della rappresentazione dello Stato come un organismo animale ben ordinato da parte dei pubblicisti del medioevo, che viene sostenuta e perfezionata ulteriormente da importanti scrittori del presente; lo è il concetto di un'anima del popolo o di uno spirito del popolo. È soltanto attraverso l'opposizione storica che questi tentativi di subordinare a un concetto l'unità degli individui nella società hanno una legittimazione transitoria. All'anima del popolo manca l'unità dell'autocoscienza e dell'operare che noi esprimiamo nel concetto di anima. Il concetto di organismo sostituisce a un dato problema un altro problema e, a dire il vero, come ha già notato John Stuart Mill, forse la soluzione del problema della società riuscirà prima e in modo più completo di quella del problema dell'organismo animale; ma già adesso si può mostrare la straordinaria diversità di queste due modalità di sistemi, in cui funzioni condizionanti contrapposte l'una all'altra concorrono a una prestazione complessiva. Il rapporto delle unità psichiche con la società non può perciò venire sottoposto in generale a nessuna costruzione. Categorie come quelle di unità e molteplicità, intero e parte, non sono utilizzabili per una costruzione: anche dove la presentazione non può farne a meno non è consentito mai dimenticare che esse hanno avuto la loro origine vivente nell'esperienza che l'individuo ha di se stesso, e che perciò nessun ricorso al vissuto può spiegare che cosa sia l'individuo in se stesso nella società più di quanto sia in grado di dire l'esperienza per sé.

L'uomo come un fatto antecedente alla società e alla storia è una finzione della spiegazione genetica; quell'uomo che la sana scienza ana-

hat, ist das Individuum als ein Bestandteil der Gesellschaft. Das schwierige Problem, welches Psychologie aufzulösen hat, ist: analytische Erkenntnis der allgemeinen Eigenschaften dieses Menschen.

So aufgefaßt, ist Anthropologie und Psychologie die Grundlage aller Erkenntnis des geschichtlichen Lebens, wie aller Regeln der Leitung und Fortbildung der Gesellschaft. Sie ist nicht nur Vertiefung des Menschen in die Betrachtung seiner selbst. Ein Typus der Menschennatur steht immer zwischen dem Geschichtschreiber und seinen Quellen, aus denen er Gestalten zu pulsierendem Leben erwecken will; er steht nicht minder zwischen dem politischen Denker und der Wirklichkeit der Gesellschaft, welcher dieser Regeln ihrer Fortbildung entwerfen will. Die Wissenschaft will nur diesem subjektiven Typus Richtigkeit und Fruchtbarkeit geben. Sie will allgemeine Sätze entwickeln, deren Subjekt diese Individualeinheit ist, deren Prädikate alle Aussagen über sie sind, welche für das Verständnis der Gesellschaft und der Geschichte fruchtbar werden können. Diese Aufgabe der Psychologie und Anthropologie schließt aber in sich eine Erweiterung ihres Umfangs. Über die bisherige Erforschung der Gleichförmigkeiten des geistigen Lebens hinaus muß sie typische Unterschiede desselben erkennen, die Einbildungskraft des Künstlers, das Naturell des handelnden Menschen der Beschreibung und Analysis unterwerfen und das Studium der Formen des geistigen Lebens durch die Deskription der Realität seines Verlaufs sowie seines Inhaltes ergänzen. Hierdurch wird die Lücke ausgefüllt, welche in den bisherigen Systemen der gesellschaftlich-geschichtlichen Wirklichkeit zwischen der Psychologie einerseits, der Ästhetik, Ethik, den Wissenschaften der politischen Körper sowie der Geschichtswissenschaft andererseits existiert: ein Platz, der bisher nur von den ungenauen Generalisationen der Lebenserfahrung, den Schöpfungen der Dichter, Darstellungen der Weltmänner von Charakteren und Schicksalen, unbestimmten allgemeinen Wahrheiten, welche der Geschichtschreiber in seiner Erzählung verwebt, eingenommen war.

Die Aufgaben einer solchen grundlegenden Wissenschaft kann die Psychologie nur lösen, indem sie sich in den Grenzen einer destriptiven Wissehschaft hält, welche Tatsachen und Gleichförmigkeiten an Tatsachen feststellt, dagegen die erklärende Psychologie, welche den ganzen Zusammenhang des geistigen Lebens durch gewisse Annahmen ableitbar machen will, von sich reinlich unterscheidet. Nur durch dieses Verfahren kann für die letztere ein genaues, unbefangen festgestelltes Material gewonnen werden, welches eine Verifikation der psychologischen Hypothesen gestattet. Vor allem aber: nur so können endlich die Einzelwissenschaften des Geistes eine Grundlegung

litica ha per oggetto è l'individuo come una componente della società. L'arduo problema che la psicologia ha da risolvere è il seguente: la conoscenza analitica delle proprietà generali di questo uomo.

Concepite così, antropologia e psicologia sono la base fondativa di ogni conoscenza della vita storica, come di ogni regola per la guida e il perfezionamento della società. Esse non sono solo un approfondimento dell'uomo nella considerazione di se stesso. Un tipo di natura dell'uomo sta sempre tra lo storiografo e le sue fonti, da cui egli vuole ridestare delle figure a vita pulsante; esso sta nondimeno tra il pensatore politico e l'effettualità della società, per cui egli vuole delineare regole del suo perfezionamento. La scienza vuole solo offrire a questo tipo soggettivo correttezza e fecondità. Essa vuole sviluppare proposizioni generali il cui soggetto è questa unità individuale, i cui predicati sono tutti gli enunciati su di essa che possano divenire fecondi per la comprensione della società e della storia. Questo compito della psicologia e dell'antropologia include però in sé un ampliamento della loro estensione. Al di là dell'esplorazione delle uniformità della vita spirituale condotta finora, esse devono conoscere distinzioni tipiche di quest'ultima, devono sottoporre a descrizione e analisi la facoltà d'immaginazione dell'artista, l'elemento naturale dell'uomo che agisce, e devono integrare lo studio delle forme della vita spirituale con la descrizione della realtà del suo decorso così come del suo contenuto. Con ciò viene colmata la lacuna che nei sistemi dell'effettualità storico-sociale avutisi finora esiste tra la psicologia da una parte e l'estetica, l'etica, le scienze dei corpi politici come anche la scienza della storia dall'altra: un posto che finora fu occupato dalle imprecise generalizzazioni dell'esperienza della vita, dalle creazioni dei poeti, dalle presentazioni di caratteri e sorti da parte di uomini di mondo, da indeterminate verità generali che lo storiografo intesse nel suo racconto.

I compiti di una simile scienza fondante la psicologia li può assolvere solo nella misura in cui essa si tiene nei confini di una scienza descrittiva che constati fatti e uniformità nei fatti, e che per contro si distingua nettamente dalla psicologia esplicativa, che vuole rendere deducibile l'intera connessione della vita spirituale da certi assunti. Solo attraverso questo procedimento si può acquisire per quest'ultima psicologia un materiale preciso, stabilito imparzialmente, che consenta una verificazione delle ipotesi psicologiche. Ma, prima di tutto: solo così le scienze particolari dello spirito possono ricevere finalmente una

erhalten, die selber fest ist, während jetzt auch die besten Darstellungen der Psychologie Hypothesen auf Hypothesen bauen.

Wir ziehen das Ergebnis für den Zusammenhang dieser Darlegung. Der einfachste Befund, welchen die Analysis der gesellschaftlich-geschichtlichen Wirklichkeit abzugewinnen vermag, liegt in der Psychologie vor; sie ist demnach die erste und elementarste unter den Einzelwissenschaften des Geistes; dementsprechend bilden ihre Wahrheiten die Grundlage des weiteren Aufbaues. Aber ihre Wahrheiten enthalten nur einen aus dieser Wirklichkeit ausgelösten Teilinhalt und haben daher die Beziehung auf diese zur Voraussetzung. Demnach kann nur vermittels einer erkenntnis-theoretischen Grundlegung die Beziehung der psychologischen Wissenschaft zu den anderen Wissenschaften des Geistes und zu der Wirklichkeit selber, deren Teilinhalte sie sind, aufgeklärt werden. Für die Psychologie selber aber ergibt sich aus ihrer Stellung im Zusammenhang der Geisteswissenschaften, daß sie als deskriptive Wissenschaft (ein in der Grundlegung näher zu entwickelnder Begriff) sich unterscheiden muß von der erklärenden Wissenschaft, welche, ihrer Natur nach hypothetisch, einfachen Annahmen die Tatsachen des geistigen Lebens zu unterwerfen unternimmt.

Die Darstellung der einzelnen psycho-physischen Lebenseinheit ist die Biographie. Das Gedächtnis der Menschheit hat sehr viele Individualexistenzen des Interesses und der Aufbewahrung würdig befunden. Carlyle sagt einmal von der Geschichte: „Weises Erinnern und weises Vergessen, darin liegt alles." Das Singulare des Menschendaseins ergreift eben, nach der Gewalt, mit der das Individuum die Anschauung und die Liebe anderer Individuen zu sich hinreißt, stärker als irgendein anderes Objekt oder irgendeine Generalisation. Die Stellung der Biographie innerhalb der allgemeinen Geschichtswissenschaft entspricht der Stellung der Anthropologie innerhalb der theoretischen Wissenschaften der geschichtlich-gesellschaftlichen Wirklichkeit. Daher wird der Fortschritt der Anthropologie und die wachsende Erkenntnis ihrer grundlegenden Stellung auch die Einsicht vermitteln, daß die Erfassung der ganzen Wirklichkeit eines Individualdaseins, seine Naturbeschreibung in seinem geschichtlichen Milieu, ein Höchstes von Geschichtschreibung ist, gleichwertig durch die Tiefe der Aufgabe jeder geschichtlichen Darstellung, die aus breiterem Stoff gestaltet. Der Wille eines Menschen, in seinem Verlauf und seinem Schicksal, wird hier in seiner Würde als Selbstzweck erfaßt, und der Biograph soll den Menschen sub specie aeterni erblicken, wie er selbst sich in Momenten fühlt, in welchen zwischen ihm und der Gottheit alles Hülle, Gewand und Mittel ist und er sich dem Sternenhimmel

fondazione che sia a sua volta solida, mentre adesso anche le migliori presentazioni della psicologia costruiscono ipotesi su ipotesi.

Tiriamo le somme sul risultato per la connessione di questa esposizione. Il reperto più semplice che l'analisi dell'effettualità storico-sociale è in grado di acquisire risiede nella psicologia; essa è di conseguenza la prima e la più elementare delle scienze particolari dello spirito; corrispondentemente a ciò, le sue verità costituiscono la base fondativa dell'ulteriore costruzione. Ma le sue verità contengono solo un contenuto parziale staccato da questa effettualità e hanno quindi come presupposto la relazione con quest'ultima. Di conseguenza la relazione della scienza psicologica con le altre scienze dello spirito e con la stessa effettualità, di cui esse sono contenuti parziali, si può chiarificare solo mediante una fondazione teoretico-conoscitiva. Per la stessa psicologia, però, dalla sua posizione nella connessione delle scienze dello spirito risulta che, come scienza descrittiva (un concetto da sviluppare più da vicino nella fondazione) deve distinguersi dalla psicologia esplicativa, che, ipoteticamente secondo la sua natura, intraprende a sottoporre i fatti della vita spirituale a semplici assunti.

La presentazione della singola unità di vita psico-fisica è la biografia. La memoria dell'umanità ha trovato moltissime esistenze individuali degne d'interesse e di custodia. Carlyle ha detto una volta della storia: «Un saggio ricordare e un saggio dimenticare, sta tutto in questo». Il singolare dell'esserci dell'uomo afferra appunto, secondo l'impeto con cui l'individuo attrae su di sé l'intuizione e l'amore di altri individui, in modo più forte di qualsiasi altro oggetto o di qualsiasi generalizzazione. La posizione della biografia all'interno della scienza generale della storia corrisponde alla posizione dell'antropologia all'interno delle scienze teoretiche dell'effettualità storico-sociale. Quindi il progresso dell'antropologia e la conoscenza crescente della sua posizione fondante fornirà anche l'introvisione del fatto che il coglimento dell'intera effettualità di un esserci individuale, la sua descrizione naturale nel suo ambiente storico, sia un vertice supremo della storiografia equivalente in valore per la profondità del compito a ogni presentazione storica che configuri a partire da una materia più vasta. La volontà di un uomo, nel suo decorso e nella sua sorte, viene colta qui nella sua dignità come fine in sé, e il biografo dovrebbe vedere all'uomo *sub specie aeterni*, come egli stesso si sente in momenti in cui tra di lui e la divinità è tutto velo, veste e mezzo, e si sente tanto vicino al cielo stellato

so nahe fühlt, als irgendeinem Teil der Erde. Die Biographie stellt so die fundamentale geschichtliche Tatsache rein, ganz, in ihrer Wirklichkeit dar. Und nur der Historiker, der sozusagen von diesen Lebenseinheiten aus die Geschichte aufbaut, der durch den Begriff von Typus und Repräsentation sich der Auffassung von Ständen, von gesellschaftlichen Verbänden überhaupt, von Zeitaltern zu nähern sucht, der durch den Begriff von Generationen Lebensläufe aneinanderkettet, wird die Wirklichkeit eines geschichtlichen Ganzen erfassen, im Gegensatz zu den toten Abstraktionen, die zumeist aus den Archiven entnommen werden.

Ist die Biographie ein wichtiges Hilfsmittel für die weitere Entwicklung einer wahren Realpsychologie, so hat sie andererseits in dem dermaligen Zustande dieser Wissenschaft ihre Grundlage. Man kann das wahre Verfahren des Biographen als Anwendung der Wissenschaft der Anthropologie und Psychologie auf das Problem, eine Lebenseinheit, ihre Entwicklung und ihr Schicksal lebendig und verständlich zu machen, bezeichnen.

Regeln persönlicher Lebensführung haben zu allen Zeiten einen weiteren Zweig der Literatur gebildet; einige der schönsten und tiefsten Schriften aller Literatur sind diesem Gegenstande gewidmet. Sollen sie aber den Charakter der Wissenschaft erlangen: so führt eine solche Bestrebung zurück in die Selbstbesinnung über den Zusammenhang zwischen unserer Erkenntnis von der Wirklichkeit der Lebenseinheit und unserem Bewußtsein von den Beziehungen der Werte zueinander, welche unser Wille und unser Gefühl im Leben finden.

An der Grenze der Naturwissenschaften und der Psychologie hat sich ein Gebiet von Untersuchungen ausgesondert, welches von seinem ersten genialen Bearbeiter als Psychophysik bezeichnet worden ist und welches sich durch das Zusammenwirken hervorragender Forscher zu dem Entwurf einer physiologischen Psychologie erweitert hat. Diese Wissenschaft ging davon aus, ohne Rücksicht auf den metaphysischen Streit über Körper und Seele die tatsächlichen Beziehungen zwischen diesen beiden Erscheinungsgebieten möglichst genau feststellen zu wollen. Der neutrale, in der äußersten hier denkbaren Abstraktion verbleibende Begriff der Funktion in seiner mathematischen Bedeutung wurde hierbei von Fechner zugrunde gelegt und Feststellung der bestehenden so in zwei Richtungen darstellbaren Abhängigkeiten als das Ziel dieser Wissenschaft festgehalten. Den Mittelpunkt seiner Untersuchungen bildete das Funktionsverhältnis zwischen Reiz und Empfindung. Will jedoch diese Wissenschaft die Lücke, welche zwischen Physiologie und Psychologie besteht, vollständig ausfüllen, will

quanto a qualsiasi parte della Terra. La biografia presenta così il fatto storico fondamentale puramente, interamente, nella sua effettualità. E solo lo storico che, per così dire, costruisce la storia a partire da queste unità di vita, che cerca di avvicinarsi alla concezione di condizioni, di associazioni sociali in generale, di ère attraverso il concetto di tipo e di rappresentanza, che concatena i corsi delle vite l'uno all'altro attraverso il concetto di generazione, coglierà l'effettualità di un intero storico, in opposizione alle morte astrazioni che per lo più vengono tratte dagli archivi.

Se la biografia è un ausilio importante per lo sviluppo ulteriore di una vera psicologia reale, essa ha d'altra parte la sua base fondativa nello stato attuale di questa scienza. Si può designare il vero procedimento del biografo come applicazione della scienza dell'antropologia e della psicologia al problema di rendere vivente e comprensibile un'unità di vita, il suo sviluppo e la sua sorte.

Le regole di conduzione personale della vita hanno costituito in tutti i tempi un ramo ulteriore della letteratura; alcuni degli scritti più belli e più profondi di ogni letteratura sono dedicati a quest'oggetto. Ma se essi dovessero conseguire il carattere di scienza, una simile aspirazione riconduce all'autoriflessione sulla connessione tra la nostra conoscenza dell'effettualità dell'unità di vita e la nostra coscienza delle relazioni tra i valori che la nostra volontà e il nostro sentimento trovano nella vita.

Al confine tra le scienze della natura e la psicologia si è separato un settore di indagini che dal suo primo geniale elaboratore è stato designato come psicofisica e che attraverso il cooperare di eminenti ricercatori si è ampliato a progetto di una psicologia fisiologica. Questa scienza prese avvio dal voler stabilire il più precisamente possibile, senza riguardo per la controversia metafisica su corpo e anima, le relazioni fattuali tra questi due settori di apparizioni. Il concetto neutrale di funzione, permanente nella massima astrazione qui pensabile, venne posto in quest'occasione da Fechner alla base e la constatazione delle dipendenze sussistenti, presentabili così in due direzioni, venne fissata come lo scopo di questa scienza. Il punto mediano delle sue indagini fu costituito dal rapporto funzionale tra stimolo e sensazione. Se tuttavia questa scienza vuole colmare completamente la lacuna che sussiste tra fisiologia e psicologia, se vuole abbracciare tutti i punti di contatto tra

sie alle Berührungspunkte des körperlichen und psychischen Lebens umfassen und zwischen Physiologie und Psychologie die Verbindung so vollständig und wirksam all möglich herstellen: dann findet sie sich genötigt, diese Beziehung in die umfassende Vorstellung des ursächlichen Zusammenhangs der gesamten Wirklichkeit einzuordnen. Und zwar bildet die einseitige Dependenz psychischer Tatsachen und Veränderungen von physiologischen den Hauptgegenstand einer solchen physiologischen Psychologie. Sie entwickelt clie Abhängigkeit des geistigen Lebens von seiner körperlichen Unterlage; untersucht die Grenzen, innerhalb deren eine solche Abhängigkeit nachweisbar ist; stellt alsdann auch die Rückwirkungen dar, welche von den geistigen Veränderungen zu den körperlichen gehen. So verfolgt sie das geistige Leben, von den Beziehungen, welche zwischen der physiologischen Leistung der Sinnesorgane und dem psychischen Vorgang von Empfindung und Wahrnehmung obwalten, zu denen zwischen dem Auftreten, Verschwinden, der Verkettung der Vorstellungen einerseits, der Struktur und den Funktionen des Gehirns andererseits, bis zu denen, welche zwischen dem Reflexmechanismus und motorischen System und entsprechend der Lautbildung, Sprache und geregelten Bewegung bestehen.

IX.
STELLUNG DES ERKENNENS ZU DEM ZUSAMMENHANG GESCHICHTLICH-GESELLSCHAFTLICHER WIRKLICHKEIT

Von dieser Zergliederung der einzelnen psycho-physischen Einheiten ist diejenige unterschieden, welche das Ganze der geschichtlich-gesellschaftlichen Wirklichkeit zu ihrem Gegenstande hat. Franzosen und Engländer haben den Begriff einer die Theorie dieses Ganzen entwickelnden Gesamtwissenschaft entworfen und dieselbe als Soziologie bezeichnet. In der Tat kann die Erkenntnis der Entwicklung der Gesellschaft nicht von der Erkenntnis ihres gegenwärtigen status getrennt werden. Beide Klassen von Tatsachen bilden einen Zusammenhang. Der gegenwärtige Zustand, in welchem die Gesellschaft sich befindet, ist das Ergebnis des früheren, und er ist zugleich die Bedingung des nächsten. Der ermittelte status desselben in dem jetzigen Moment gehört im nächsten bereits der Geschichte an. Jeder Durchschnitt, der den status der Gesellschaft in einem gegebenen Augenblick darstellt, ist daher, sobald man sich über den Moment erhebt, als ein geschichtlicher Zustand zu betrachten. Der Begriff der

vita corporea e vita psichica e produrre nel modo più completo ed efficace possibile il collegamento tra fisiologia e psicologia, allora si trova costretta a inquadrare questa relazione nell'ampia rappresentazione della connessione causale dell'effettualità complessiva. E, a dire il vero, la dipendenza unilaterale di fatti psicologici e alterazioni psicologiche da fatti fisiologici e alterazioni fisiologiche costituisce l'oggetto capitale di una simile psicologia fisiologica. Essa sviluppa la dipendenza della vita spirituale dal suo sostrato corporeo; indaga i confini all'interno dei quali una simile dipendenza sia dimostrabile; presenta poi anche le ripercussioni che vanno dalle alterazioni spirituali a quelle corporee. Così essa segue la vita spirituale dalle relazioni che vigono tra la prestazione fisiologica degli organi di senso e il processo psichico della sensazione e della percezione, a quelle tra il subentrare, lo scomparire, la concatenazione di rappresentazioni da una parte e la struttura e le funzioni del cervello dall'altra, fino a quelle che sussistono tra il meccanismo dei riflessi e il sistema motorio, e corrispondentemente alla formazione dei suoni, al linguaggio e al movimento regolato.

IX
POSIZIONE DEL CONOSCERE RISPETTO ALLA CONNESSIONE DELL'EFFETTUALITÀ STORICO-SOCIALE

Da questo smembramento delle singole unità psico-fisiche è distinto quello che ha per oggetto l'intero dell'effettualità storico-sociale. I Francesi e gli Inglesi hanno delineato il concetto di una scienza complessiva che sviluppi la teoria di questo intero e l'hanno designata come sociologia. Di fatto non si può dividere la conoscenza dello sviluppo della società dalla conoscenza del suo *status* presente. Le due classi di fatti formano una connessione. Lo stato presente in cui la società si trova è il risultato di quello precedente, e nel contempo è la condizione di quello successivo. Lo *status* rilevato nel momento attuale appartiene, in quello successivo, già alla storia. Ogni spaccato che presenta lo *status* della società in un dato attimo va quindi considerato, non appena ci si elevi al di sopra del momento, come uno stato storico. Il con-

Gesellschaft kann sonach gebraucht werden, dieses sich entwickelnde Ganze zu bezeichnen.[1]

Viel verschlungener noch, rätselhafter als unser eigener Organismus, als seine am meisten rätselhaften Teile, wie das Gehirn, steht diese Gesellschaft, d. h. die ganze geschichtlich-gesellschaftliche Wirklichkeit, dem Individuum als ein Objekt der Betrachtung gegenüber. Der Strom des Geschehens in ihr fließt unaufhaltsam voran, während die einlelnen Individua, aus denen er besteht, auf dem Schauplatz des Lebens erscheinen und von ihm wieder abtreten. So findet das Individuum sich in ihm vor, als ein Element, mit anderen Elementen in Wechselwirkung. Es hat dies Ganze nicht gebaut, in das es hineingeboren ist. Es kennt von den Gesetzen, in denen hier Individuen aufeinander wirken, nur wenige und unbestimmt gefaßte. Wohl sind es dieselben Vorgänge, die in ihm, vermöge innerer Wahnehmung, ihrem ganzen Gehalt nach bewußt sind, und welche außer ihm dieses Ganze gebaut haben; aber ihre Verwickelung ist so groß, die Bedingungen der Natur, unter denen sie auftreten, sind so mannigfaltig, die Mittel der Messung und des Versuchs sind so eng begrenzt, daß die Erkenntnis dieses Baues der Gesellschaft durch kaum überwindlich erscheinende Schwierigkeiten aufgehalten worden ist. Hieraus entspringt die Verschiedenheit zwischen unserem Verhältnis zur Gesellschaft und dem zur Natur. Die Tatbestände in der Gesellschaft sind uns von innen verständlich, wir können sie in uns, auf Grund der Wahrnehmung unserer eigenen Zustände, bis auf einen gewissen Punkt nachbilden, und mit Liebe und Haß, mit leidenschaftlicher Freude, mit dem ganzen Spiel unserer Affekte begleiten wir anschauend die Vorstellung der geschichtlichen Welt. Die Natur ist uns stumm. Nur die Macht unserer Imagination ergießt einen Schimmer von Leben und Innerlichkeit über sie. Denn sofem wir ein mit ihr in Wechselwirkung stehendes System körperlicher Elemente sind, begleitet kein inneres Gewahrwerden das Spiel dieser Wechselwirkung. Darum kann auch die Natur für uns den Ausdruck erhabener Ruhe haben. Dieser Ausdmck schwände, wenn wir dasselbe wechselnde Spiel inneren Lebens in ihren Elementen gewahrten oder in ihnen vorzustellen gezwungen wären, welches die Gesellschaft für uns erfüllt. Die Natur ist uns fremd. Denn sie ist uns nur ein Außen, kein Inneres. Die Gesellschaft ist unsere Welt. Das Spiel der Wechselwirkungen in

[1] Der Begriff der Soziologie oder Gesellschaftswissenschaft, wie Comte, Spencer u. a. ihn fassen, muß ganz unterschieden werden von dem Begriff, den Gesellschaft und Gesellschaftswissenschaft bei den deutschen Staatsrechtslehrern erhalten haben, welche in dem status einer gegebenen Zeit Gesellschaft und Staat unterscheiden, ausgehend von dem Bedürfnis, die äußere Organisation des Zusammenlebens zu bezeichnen, welche die Voraussetzung und Grundlage des Staats bildet.

cetto di società si può usare perciò per designare questo intero che si sviluppa[1].

Molto più intricata, più enigmatica del nostro stesso organismo, delle sue parti maggiormente enigmatiche come il cervello, questa società, vale a dire l'intera effettualità storico-sociale, sta di fronte all'individuo come un oggetto di considerazione. In essa il flusso dell'accadere scorre in avanti inarrestabile, mentre in singoli individui, in cui essa consiste, appaiono sul palcoscenico della vita e da quest'ultimo indietreggiano di nuovo. In questo flusso l'individuo si trova come un elemento in influenza reciproca con altri elementi. Non è stato lui a costruire questo intero entro cui è nato. Delle leggi in virtù delle quali gli individui influiscono qui gli uni sugli altri, egli ne conosce solo poche e colte in modo indeterminato. Certamente sono gli stessi processi che in lui, in virtù della percezione interna, sono coscienti secondo il loro intero contenuto, e che fuori di lui hanno costruito questo intero; ma il loro groviglio è così grande, le condizioni della natura sotto cui essi subentrano sono così molteplici, i mezzi per la misurazione e il tentativo sono così angustamente limitati, che la conoscenza di questo fabbricato della società è stata frenata da difficoltà che appaiono a malapena oltrepassabili. Da ciò scaturisce la diversità tra il nostro rapporto con la società e quello con la natura. Gli stati di fatto nella società sono per noi comprensibili da dentro, li possiamo ricalcare in noi, fino a un certo punto, sul fondamento della percezione dei nostri stati, e con amore e odio, con gioia appassionata, con l'intero gioco dei nostri affetti accompagniamo intuitivamente la rappresentazione del mondo storico. La natura è per noi muta. Solo la potenza della nostra immaginazione effonde su di essa un barlume di vita e d'interiorità. Infatti, nella misura in cui noi siamo un sistema di elementi corporei che sta in influenza reciproca con essa, nessuno scorgere interno accompagna il gioco di questa influenza reciproca. Per questo la natura può anche avere per noi l'espressione di una quiete sublime. Questa espressione svanirebbe se scorgessimo nei suoi elementi, o se fossimo costretti a a rappresentarlo in essa, lo stesso gioco cangiante della vita interna che per noi riempe la società. La natura ci è estranea. Essa è infatti per noi solo qualcosa di esterno, non un interno. La società è il nostro mondo. In essa partecipiamo, vivendolo, al gioco delle influenze reciproche, con tutta la forza della nostra intera essenza, poiché in noi stessi,

[1] Il concetto di sociologia o scienza della società come lo colgono Comte, Spencer e altri va distinto del tutto dal concetto che la società e la scienza della società hanno ricevuto dai docenti tedeschi di diritto pubblico, che nello *status* di un dato tempo distinguono tra società e Stato, prendendo avvio dal bisogno di designare l'organizzazione esterna della convivenza che costituisce il presupposto e la base fondativa dello Stato.

ihr erleben wir mit, in aller Kraft unseres ganzen Wesens, da wir in uns selber von innen, in lebendigster Unruhe, die Zustände und Kräfte gewahren, aus denen ihr System sich aufbaut. Das Bild ihres Zustandes sind wir genötigt in immer regsamen Werturteilen zu meistern, mit nie ruhendem Antrieb des Willens wenigstens in der Vorstellung umzugestalten.

Dies alles prägt dem Studium der Gesellschaft gewisse Grundzüge auf, welche es durchgreifend von dem der Natur unterscheiden. Die Gleichförmigkeiten, welche auf dem Gebiet der Gesellschaft festgestellt werden können, stehen nach Zahl, Bedeutung und Bestimmtheit der Fassung sehr zurück hinter den Gesetzen, welche auf der sicheren Grundlage der Beziehungen im Raum und der Eigenschaften der Bewegung über die Natur aufgestellt werden konnten. Die Bewegungen der Gestirne, nicht nur unseres Planetensystems, sondern von Sternen, deren Licht erst nach Jahren unser Auge ttifft, können als dem so einfachen Gravitationsgesetz unterworfen aufgezeigt und auf lange Zeiträume voraus berechnet werden. Eine solche Befriedigung des Verstandes vermögen die Wissenschaften der Gesellschaft nicht zu gewähren. Die Schwierigkeiten der Erkenntnis einer einzelnen psychischen Einheit werden vervielfacht durch dio große Verschiedenartigkeit und Singularität dieser Einheiten, wie sie in der Gesellschaft zusammenwirken, durch die Verwicklung der Naturbedingungen, unter denen sie verbunden sind, durch die Summierung der Wechselwirkungen, welche in der Aufeinanderfolge vieler Generationen sich vollzieht und die es nicht gestattet, aus der menschlichen Natur, wie wir sie heute kennen, die Zustände früherer Zeiten direkt abzuleiten oder die heutigen Zustände aus einem allgemeinen Typus der menschlichen Natur zu folgern. Und doch wird dieses alles mehr als aufgewogen durch die Tatsache, daß ich selber, der ich mich von innen erlebe und kenne, ein Bestandteil dieses gesellschaftlichen Körpers bin, und daß die anderen Bestandteile mir gleichartig und sonach für mich ebenfalls in ihrem Innem auffaßbar sind. Ich verstehe das Leben der Gesellschaft. Das Individuum ist einerseits ein Element in den Wechselwirkungen der Gesellschaft, ein Kreuzungspunkt der verschiedenen Systeme dieser Wechselwirkungen, in bewußter Willensrichtung und Handlung auf die Einwirkungen derselben reagierend, und es ist zugleich die dieses alles anschauende und erforschende Intelligenz. Das Spiel der für uns seelenlosen wirkenden Ursachen wird hier abgelöst von dem der Vorstellungen, Gefühle und Beweggründe. Und grenzenlos ist die Singularität der Reichtum im Spiel der Wechselwirkung, die hier sich auftun. Der Wassersturz setzt sich aus homogenen stoßenden Wasserteilchen zusammen; aber

da dentro, nella più vivente inquietudine, scorgiamo gli stati e le forze a partire da cui il suo sistema di costruisce. Siamo costretti a padroneggiare l'immagine del suo stato in giudizi di valore sempre mobili, a trasfigurarlo, perlomeno nella rappresentazione, con l'impulso mai acquietato del volere.

Tutto questo imprime allo studio della società certi tratti di fondo che lo distinguono drasticamente da quello della natura. Le uniformità che si possono constatare nel settore della società rimangono, per numero, significato e determinatezza del coglimento, molto indietro rispetto alle leggi che, sulla sicura base fondativa delle relazioni nello spazio e delle proprietà del movimento, si sono potute formulare sulla natura. I movimenti delle costellazioni, non solo del nostro sistema planetario ma di stelle la cui luce giunge al nostro occhio solo dopo anni, si possono dimostrare in quanto sottoposti alla legge così semplice di gravitazione e calcolare in anticipo per lunghi archi di tempo. Un simile appagamento dell'intelletto le scienze della società non sono capaci di concederlo. Le difficoltà della conoscenza di una singola unità psichica vengono moltiplicate dalla grande varietà e singolarità di queste unità, così come esse cooperano nella società, dal groviglio delle condizioni di natura alle quali sono sottoposte, dalla somma delle influenze reciproche che si compie nella successione di molte generazioni e che non consente di dedurre direttamente dalla natura umana, così come la conosciamo oggi, gli stati di tempi precedenti, o di dedurre gli stati odierni da un tipo generale di natura umana. Eppure tutto questo è più che compensato dal fatto che io stesso, che mi esperisco vivendo e mi conosco da dentro, sia una componente di questo corpo sociale, e che le altre componenti mi siano affini e perciò siano per me altrettanto concepibili nel loro interno. Io comprendo la vita della società. L'individuo è, da una parte, un elemento nelle influenze reciproche della società, un punto d'intersezione dei diversi sistemi di queste influenze reciproche, che reagisce agli influssi di queste ultime nella cosciente direzione del volere e nell'azione, e, nel contempo, l'intelligenza che intuisce ed esplora tutto questo. Il gioco delle cause operanti per noi prive d'anima si stacca qui da quello delle rappresentazioni, dei sentimenti e dei moventi. E prive di confini sono la singolarità, la ricchezza nel gioco dell'influenza reciproca che qui si schiudono. La cascata d'acqua è composta da particelle d'acqua omogenee che si urta-

ein einziger Satz, der doch nur ein Hauch des Mundes ist, erschüttert die ganze beseelte Gesellschaft eines Weltteils durch ein Spiel von Motiven in lauter individuellen Einheiten: so verschieden ist die hier auftretende Wechselwirkung, nämlich das in der Vorstellung entspringende Motiv, von jeder anderen Art von Ursache. Andere unterscheidende Grundzüge folgen hieraus. Das auffassende Vermögen, welches in den Geisteswissenschaften wirkt, ist der ganze Mensch; große Leistungen in ihnen gehen nicht von der bloßen Stärke der Intelligenz aus, sondern von einer Mächtigkeit des persönlichen Lebens. Diese geistige Tätigkeit findet sich, ohne jeden weiteren Zweck einer Erkenntnis des Totalzusammenhangs von dem Singularen und Tatsächlichen in dieser geistigen Welt angezogen und befriedigt, und mit dem Auffassen ist für sie praktische Tendenz in Beurteilung, Ideal, Regel verbunden.

Aus diesen Grundverhältnissen ergibt sich für das Individuum der Gesellschaft gegenüber ein doppelter Ansatzpunkt seines Nachdenkens. Es vollbringt seine Tätigkeit an diesem Ganzen mit Bewußtsein, bildet Regeln derselben, sucht Bedingungen derselben in dem Zusammenhang der geistigen Welt. Andererseits aber verhält es sich als anschauende Intelligenz und möchte in seiner Erkenntnis dies Ganze erfassen. So sind die Wissenschaften der Gesellschaft einerseits von dem Bewußtsein des Individuums über seine eigene Tätigkeit und deren Bedingungen ausgegangen; auf diese Weise bildeten sich Grammatik, Rhetorik, Logik, Ästhetik, Ethik, Jurisprudenz zunächst aus; und hier ist begründet, daß ihre Stellung im Zusammenhang der Geisteswissenschaften zwischen Analysis und Regelgebung, deren Objekt die Einzeltätigkeit des Individuums ist, und solcher, die ein ganzes gesellschaftliches System zum Gegenstande hat, in unsicherer Mitte bleibt. Hatte die Politik ebenfalls, wenigstens anfangs vorwiegend, dies Interesse: so verband es sich doch in ihr bereits mit dem einer Übersicht über die politischen Körper. Ausschließlich aus solchem Bedürfnis eines freien, anschauenden, von dem Interesse am Menschlichen innerlich bewegten Überblick entstand dann die Geschichtschreibung. Indem aber die Berufsarten innerhalb der Gesellschaft sich immer mannigfacher gliederten, die technische Vorbildung für dieselben immer mehr Theorie entwickelte und in sich faßte: drangen diese technischen Theorien von ihrem praktischen Bedürfnis aus immer tiefer in das Wesen der Gesellschaft ein; das Interesse der Erkenntnis gestaltete sie allgemach zu wirklichen Wissenschaften um, welche neben ihrer praktischen Abzweckung an der Aufgabe einer Erkenntnis der geschichtlich-gesellschaftlichen Wirklichkeit mitarbeiteten.

no; ma una sola frase, che eppure è solo un soffio tra le labbra, scuote l'intera società animata di una parte del mondo attraverso un gioco di motivi in schiette unità individuali: così diversa da ogni altra modalità di causa è l'influenza reciproca che che qui subentra, ossia il motivo che scaturisce nella rappresentazione. Altri tratti distintivi di fondo conseguono da ciò. La capacità concepente che opera nelle scienze dello spirito è l'uomo intero; le grandi prestazioni nell'ambito di questa capacità non prendono avvio dalla mera forza dell'intelligenza, ma da una potenzialità della vita personale. Quest'attività spirituale si trova attratta e appagata, senza nessun fine ulteriore di una conoscenza della connessione totale, dal singolare e dal fattuale in questo mondo spirituale, e al concepire è legata per lei la tendenza pratica nella valutazione, nell'ideale, nella regola.

Da questa condizione di fondo risulta per l'individuo, nei confronti della società, un doppio punto di accostamento della riflessione su di essa. Egli porta a compimento la sua attività in questo intero con coscienza, costituisce delle regole di quest'attività, ne cerca le condizioni nella connessione del mondo spirituale. D'altra parte, però, egli si comporta come intelligenza intuente e vorrebbe cogliere questo intero nella sua conoscenza. Così le scienze della società hanno preso avvio, da una parte, dalla coscienza che l'individuo ha della propria attività e delle sue condizioni; in questo modo si formarono anzitutto la grammatica, la retorica, la logica, l'estetica, l'etica, la giurisprudenza; e si giustifica qui il fatto che la loro posizione nella connessione delle scienze dello spirito rimanga in modo insicuro a metà strada tra l'analisi e la prescrizione di regole il cui oggetto è l'attività particolare dell'individuo e quelle che hanno per oggetto un intero sistema sociale. Se la politica ebbe a sua volta, prevalente perlomeno all'inizio, questo interesse, esso si collegò in essa già a quello per una visione d'insieme dei corpi politici. Fu esclusivamente da tale bisogno di uno sguardo d'insieme libero, intuente, mosso interiormente dall'interesse per l'umano, che nacque la storiografia. Ma, nella misura in cui la varietà di professioni all'interno della società si articolò in una molteplicità sempre più ampia, la preformazione tecnica per queste professioni sviluppò e accolse in sé sempre più teoria, dal loro bisogno pratico queste teorie tecniche penetrarono sempre più a fondo nell'essenza della società; l'interesse per la conoscenza le trasfigurò a poco a poco in scienze effettuali, che accanto alla loro finalità pratica collaborarono al compito di una conoscenza dell'effettualità storico-sociale.

Die Aussonderung der Einzelwissenschaften der Gesellschaft vollzog sich sonach nicht durch einen Kunstgriff des theoretischen Verstandes, welcher das Problem der Tatsache der geschichtlich-gesellschaftlichen Welt durch eine methodische Zerlegung des zu untersuchenden Objektes zu lösen unternommen hätte: das Leben selber vollbrachte sie. So oft die Ausscheidung eines gesellschaftlichen Wirkungskreises eintrat und dieser eine Anordnung von Tatsachen hervorbrachte, auf welche die Tätigkeit des Individuums sich bezog, waren die Bedingungen da, unter denen eine Theorie entstehen konnte. So trug der große Differenzierungsprozeß der Gesellschaft, in welchem ihr wunderbar verschlungener Bau enstanden ist, in sich selber die Bedingungen und zugleich die Bedürfnisse, vermöge deren die Abspiegelung eines jeden relativ selbständig gewordenen Lebenskreises derselben in einer Theorie sich vollzog. Und so stellt sich schließlich die Gesellschaft, in welcher, gleichsam der mächtigsten aller Maschinen, jedes dieser Räder, dieser Walzen nach seinen Eigenschaften wirkt und doch in dem Ganzen seine Funktion hat, in dem Nebeneinanderbestehen und Ineinandergreifen so mannigfacher Theorien bis bis zu einem gewissen Grade vollständig dar.

Auch machte sich zunächst innerhalb der positiven Wissenschaften des Geistes kein Bedürfnis geltend, die Beziehungen dieser einzelnen Theorien zueinander und zu dem umfassenden Zusammenhang der geschichtlich-gesellschaftlichen Wirklichkeit, dessen Teilinhalte sie ausgesondert betrachteten, festzustellen. Spät und vereinzelt sind in diese Lücke die Philosophie des Geistes, der Geschichte, der Gesellschaft eingetreten, und wir werden die Gründe aufzeigen, aus welchen sie den Bestand stetig und sicher sich entwickelnder Wissenschaften nicht gewonnen haben. So heben sich die wirklichen und durchgebildeten Wissenschaften einzeln und in leichten Verknüpfungen von dem weiten Hintergrunde der großen Tatsache der geschichtlich-gesellschaftlichen Wirklichkeit ab. Nur durch die Beziehung auf diese lebendige Tatsache und ihre deskriptive Darstellung, nicht aber durch die Beziehung auf eine allgemeine Wissenschaft ist ihre Stelle bestimmt.

La separazione delle scienze particolari dello spirito non si compì perciò attraverso un accorgimento dell'intelletto teoretico, che avrebbe intrapreso a risolvere il problema del fatto del mondo storico-sociale attraverso una disaggregazione metodica dell'oggetto da indagare: fu la vita stessa a portarla a compimento. Ogni qual volta fece il suo ingresso la scissione di una cerchia d'influenza sociale e quest'ultima suscitò un ordine di fatti a cui l'attività dell'individuo si riferì, ci furono le condizioni sotto cui poté nascere una teoria. Il grande processo di differenziazione della società in cui nacque il suo fabbricato meravigliosamente intricato recò in se stesso le condizioni, e nel contempo i bisogni, in virtù dei quali il rispecchiamento di una qualsiasi cerchia di vita divenuta relativamente autonoma si compì in una teoria. E così, in conclusione, nel sussistere l'una accanto all'altra e nell'ingranare l'una nell'altra di così molteplici teorie si presenta con un certo grado di completezza la società in cui, per così dire, come nella più potente delle macchine, ciascuna di queste ruote, ciascuno di questi cilindri opera secondo le sue proprietà eppure ha la sua funzione nell'intero.

All'interno delle scienze positive dello spirito non si fece valere anzitutto nemmeno alcun bisogno di stabilire le relazioni tra queste singole teorie e con l'ampia connessione dell'effettualità storico-sociale, di cui esse consideravano separatamente dei contenuti parziali. Solo tardi e isolatamente sono subentrare a colmare questa lacuna la filosofia dello spirito, della storia, della società, e dimostreremo i fondamenti per cui esse non hanno acquisito la consistenza di scienze che si sviluppino costantemente e sicuramente. Così le scienze effettuali che si sono costituite saldamente si stagliano sul vasto sfondo del grande fatto dell'effettualità storico-sociale. Solo attraverso la relazione con questo fatto vivente e con la sua presentazione descrittiva, ma non attraverso la relazione con una scienza generale, è determinato il loro posto.

X.
DAS WISSENSCHAFTLICHE STUDIUM DER NATÜRLICHEN GLIEDERUNG DER MENSCHHEIT SOWIE DER EINZELNEN VÖLKER

Diese deskriptive Darstellung, die man als Geschichts- und Gesellschaftskunde im weitesten Verstande bezeichnen kann, umfaßt die komplexen Tatsachen der geistigen Welt in ihrem Zusammenhang, wie derselbe in der Kunst der Geschichtschreibung und in der Statistik der Gegenwart erfaßt wird. Wir sahen früher (S. 24), wie die bloße Sammlung und Sichtung des Materials in einer bunten Mannigfaltigkeit von Arbeiten allmählich, in kontinuierlicher Steigerung der denkenden Bearbeitung, in Wissenschaft übergeht. Die Stellung der Geschichtschreibung in diesem Zusammenhang, zwischen der Sammlung der Tatsachen und der Ausscheidung des Gleichartigen aus ihnen in einer einzelnen Theorie, ward in ihrer selbständigen Bedeutung nachdrücklich hervorgehoben. Sie war uns eine Kunst, weil in ihr, wie in der Phantasie des Künstlers selber, das Allgemeine in dem Besonderen angeschaut, noch nicht durch Abstraktion von ihm gesondert und für sich dargestellt wird, was erst in der Theorie geschieht. Das Besondere ist hier nur von der Idee im Geiste des Geschichtschreibers gesättigt und gestaltet, und wo eine Generalisation auftritt, beleuchtet sie nur blitzartig die Tatsachen und entbindet auf einen Moment das abstrakte Denken. So dient ja auch dem Dichter die Generalisation, indem sie aus dem Ungestüm, dem Leiden und Affekten, welche er darstellt, einen Augenblick die Seele seines Zuhörers in die freie Region der Gedanken erhebt.

Aus diesem genialen Überblick des Geschichtschreibers, der sich über das mannigfaltige Leben der Menschheit verbreitet, löst sich nun aber eine erste deskriptive Zusammenordnung von Gleichartigem aus. Sie schließt sich naturgemäß an die Anthropologie des Einzelmenschen. Entwickelte diese den allgemeinen menschlichen Typus, die allgemeinen Gesetze des Lebens der psychologischen Einheiten, die in diesen Gesetzen angelegten Differenzen von Einzeltypen: so geht die E t h n o l o g i e oder vergleichende Anthropologie von hier aus weiter; ihren Gegenstand bilden Gleichartigkeiten engeren Umfangs, durch welche Gruppen innerhalb der Gesamtheit sich abgrenzen und als Einzelglieder der Menschheit sich darstellen: die natürliche Gliederung des Menschengeschlechts und die durch sie unter den Bedingungen des Erdganzen entstehende Verteilung des geistigen Lebens und seiner Unterschiede auf der Oberfläche der Erde. Diese

X
LO STUDIO SCIENTIFICO DELL'ARTICOLAZIONE NATURALE DELL'UMANITÀ COSÌ COME DEI SINGOLI POPOLI

Questa presentazione descrittiva, che si può designare nel senso più ampio di disciplina storica e disciplina sociale, abbraccia i fatti complessi del mondo spirituale nella sua connessione, così come si coglie una connessione nell'arte della storiografia e nella statistica al presente. Abbiamo visto prima (p. 45) come la mera raccolta e ispezione del materiale si converta poco a poco in una variegata molteplicità di lavori, in incremento continuativo dell'elaborazione pensante, in scienza. La posizione della storiografia in questa connessione, tra la raccolta dei fatti e la scissione di ciò che essi hanno di simile in una singola teoria, è stata messa in risalto energicamente nel suo significato autonomo. Essa è stata vista da noi come un'arte poiché in essa, come nella fantasia dello stesso artista, s'intuisce il generale nel particolare, non lo si separa ancora da quest'ultimo per astrazione e non lo si presenta per sé, il che accade soltanto nella teoria. Il particolare viene saturato e configurato qui solo dall'idea nello spirito dello storiografo, e dove subentra una generalizzazione quest'ultima illumina i fatti solo fulmineamente e dispensa per un momento il pensiero astratto. Così la generalizzazione serve anzi anche al poeta, nella misura in cui essa eleva per un attimo l'anima del suo ascoltatore dall'irruenza, dal patire e dagli affetti che il primo presenta alla libera regione dei pensieri.

Da questo geniale sguardo d'insieme dello storiografo, che si diffonde sulla vita molteplice dell'umanità, ora si stacca però una prima coordinazione descrittiva del simile. Essa si richiama naturalmente all'antropologia del singolo uomo. Quando quest'ultima sviluppa il tipo umano generale, le leggi generali della vita delle unità psicologiche, le differenze di tipi particolari riposte in queste leggi, ne viene fuori l'*etnologia* o antropologia comparativa; il suo oggetto è costituito da similitudini di un ambito più ristretto, attraverso cui si delimitano nel complesso dei gruppi e li si presentano come singoli membri dell'umanità: l'articolazione naturale del genere umano e la ripartizione, che nasce attraverso tale articolazione sotto le condizioni dell'intero della Terra, della vita spirituale e delle sue distinzioni sulla superfi-

Völkerkunde erforscht also, wie auf der Grundlage des Famllienverbandes und der Verwandtschaft, in durch den Grad der Abstammung gebildeten konzentrischen Kreisen, das Menschengeschlecht natürlich gegliedert ist, d. h. wie in jedem engeren Kreise zusammenhängend mit näherer Verwandschaft neue gemeinsame Merkmale auftreten. Von der Frage nach der Einheit der Abstammung und Art, nach dem ältesten Wohnsitze, dem Alter und den gemeinsamen Merkmalen des Menschengeschlechts wendet diese Wissenschaft sich zur Abgrenzung der einzelnen Rassen und der Bestimmung ihrer Merkmale, zu den Gruppen, welche jede dieser Rassen in sich faßt; auf der Grundlage der Geographie entwickelt sie die Verteilung des geistigen Lebens und seiner Unterschiede auf der Oberfläche der Erde: man sieht den Strom der Bevölkerung sich verbreiten, der Richtung der leichtesten Befriedigung folgend, wie das Wassernetz sich den Bedingungen des Bodens anschmiegt.

Mit dieser genealogischen Gliederung verweben sich geschichtliche Tat und geschichtliches Schicksal, und so bilden sich die V ö l k e r , lebendige und relativ selbständige Zentren der Kultur in dem gesellschaftlichen Zusammenhang einer Zeit, Träger der geschichtlichen Bewegung. Wohl hat das Volk in dem genealogischen Naturzusammenhang seine Grundlage, die sich auch leiblich zu erkennen gibt; aber während verwandte Völker eine Verwandschaft des körperlichen Typus zeigen, der sich mit wunderbarer Festigkeit erhält, gestaltet sich ihre geschichtliche geistige Physiognomie zu immer feiner verzweigten Unterschieden auf allen verschiedenen Gebieten des Volkslebens.

Diese individuelle Lebenseinheit in einem Volke, die sich in der Verwandtschaft aller seiner Lebensäußerungen, wie seines Rechts, seiner Sprache, seines religiösen Inneren, untereinander kundgibt, wird mystisch durch Begriffe wie Volksseele, Nation, Volksgeist, Organismus ausgedrückt. Diese Begriffe sind so unbrauchbar für die Geschichte, als der von Lebenskraft für die Physiologie. Was der Ausdruck: Volk bedeute, kann nur analytisch aufgeklärt werden (innerhalb gewisser Grenzen), mit Hilfe von Untersuchungen, welche in dem methodologischen Zusammenhang der Geisteswissenschaften als Theorien zweiter Ordnung bezeichnet werden können. Diese haben die Wahrheiten der Anthropologie zu ihrer Voraussetzung, sie wenden diese Wahrheiten auf die Wechselwirkung von Individuen unter den Bedingungen des Naturzusammenhangs an, und so entstehen die Wissenschaften der Systeme der Kultur und ihrer Gestaltungen, der äußeren Organisation der Gesellschaft und der einzelnen Verbände innerhalb derselben. An sich findet die Wissenschaft zwischen dem Individuum und dem verwickelten Verlauf der Geschichte drei große Klas-

cie della Terra. Questa disciplina etnico-folcloristica esplora dunque come il genere umano, sulla base dell'associazione famigliare e della parentela, sia articolata naturalmente in cerchi concentrici formati dal diverso grado di discendenza, vale a dire come, in connessione con una parentela più stretta, in ogni cerchio più ristretto subentrino nuovi segni caratteristici comuni. Dalla questione dell'unità della discendenza e della specie, della più antica sede di abitazione, dall'età e dai segni distintivi comuni del genere umano, questa scienza si rivolge alla delimitazione delle singole razze e alla determinazione dei loro segni caratteristici, ai gruppi che ciascuna di queste razze include in sé; sulla base della geografia essa sviluppa la ripartizione della vita spirituale e delle sue distinzioni sulla superficie della Terra: si vede diffondersi il flusso del popolamento, che segue la direzione dell'appagamento più lieve, come il reticolo di rigagnoli dell'acqua si adatta alle condizioni del terreno.

Con questa articolazione genealogica s'intessono le gesta storiche e la sorte storica, e così si formano i p o p o l i, centri viventi e relativamente autonomi della cultura nel contesto storico di un tempo, portatori del movimento storico. Certamente il popolo ha la sua base fondativa nella connessione genealogica della natura, che si dà a conoscere anche in carne e ossa; ma mentre popoli imparentati mostrano una parentela del tipo corporeo, che si conserva con meravigliosa saldezza, la loro fisionomia spirituale e storica si configura secondo distinzioni ramificate sempre più finemente in tutti i settori della vita del popolo.

Questa unità individuale di vita in un popolo, che dà notizia di sé nell'affinità reciproca di tutte le esteriorizzazioni vitali, come il suo diritto, la sua lingua, il suo interno religioso, viene espressa con concetti come "anima del popolo", "nazione", "spirito del popolo", "organismo". Questi concetti sono tanto inutilizzabili per la storia quanto quello di "forza vitale" per la fisiologia. Che cosa significhi l'espressione "popolo" lo si può chiarificare (all'interno di certi confini) solo analiticamente, con l'aiuto di indagini che nella connessione metodologica delle scienze dello spirito si possono designare come teorie di second'ordine. Queste ultime hanno come loro presupposto le verità dell'antropologia, applicano queste verità all'influenza reciproca tra individui sotto le condizioni di natura, e così nascono le scienze dei sistemi della cultura e delle loro configurazioni, dell'organizzazione esterna della società e delle singole associazioni all'interno di quest'ultima. In

sen von Objekten, die dem Studium zu unterwerfen sind: die äußere Organisation der Gesellschaft, die Systeme der Kultur in ihr und die Einzelvölker: dauernde Tatbestände, unter denen der von Volksganzen der am meisten komplexe und schwierige ist. Wie sie alle drei nur Teilinhalte des wirklichen Lebens sind, so kann keiner ohne die Beziehung auf das wissenschaftliche Studium des anderen historisch aufgefaßt oder theoretisch behandelt werden. Jedoch ist, dem Verhältnis der Verwicklung entsprechend, die Tatsache des Einzelvolkes nur mit Hilfe der Analysis der beiden anderen Tatsachen bearbeitet worden. Was durch den Ausdruck Volksseele, Volksgeist, Nation und nationale Kultur bezeichnet werde, das kann nur dadurch anschaulich vorgestellt und analysiert werden, daß man zunächst die verschiedenen Seiten des Volksleben, z. B. Sprache, Religion, Kunst, in ihrer Wechselwirkung auffaßt. Dies nötigt zu dem nächsten Schritt in der Analysis der geschichtlich-gesellschaftlichen Wirklichkeit.

XI.
UNTERSCHEIDUNG VON ZWEI WEITEREN KLASSEN VON EINZELWISSENSCHAFTEN

Wer die Erscheinungen der Geschichte und Gesellschaft studiert, dem treten abstrakte Wesenheiten überall gegenüber, dergleichen Kunst, Wissenschaft, Staat, Gesellschaft, Religion sind. Sie gleichen zusammengeballten Nebeln, die den Blick hindern, zum Wirklichen zu dringen, und die sich doch nicht greifen lassen. Wie einst die substantialen Formen, die Gestirngeister und Essenzen zwischen dem Auge des Forschers und den Gesetzen standen, welche unter den Atomen und Molekülen walten, so verschleiern diese Wesenheiten die Wirklichkeit des geschichtlich-gesellschaftlichen Lebens, die Wechselwirkung der psychophysischen Lebenseinheiten unter den Bedingungen des Naturganzen und ihrer naturgeborenen genealogischen Gliederung. Ich möchte diese Wirklichkeit sehen lehren – eine Kunst, die lange geübt sein will wie die der Anschauung von räumlichen Gebilden – und diese Nebel und Phantome verscheuchen.

In der unermeßlichen Mannigfaltigkeit von kleinen, scheinbar verschwindenden Wirkungen, die von Individuum zu Individuum durch das Medium materieller Vorgänge ausstrahlen, geht so wenig eine Wirkung verloren, als ein Sonnenstrahl in der physischen Welt. Aber wer vermöchte, dem Lauf der Wirkungen dieses Sonnenstrahls zu folgen? Nur wo gleichartige Effekte in der gesellschaftlichen Welt sich vereinigen, entstehen die Tatbestände, welche eine deutliche und starke Sprache zu uns reden. Von diesen entspringen einige aus einer

sé la scienza trova tra l'individuo e l'intricato decorso della storia tre grandi classi di oggetti che vanno sottoposti allo studio: l'organizzazione esterna della società, i sistemi della cultura in essa e i singoli popoli: stati di fatto durevoli, tra i quali lo stato di fatto di "intero del popolo" è quello maggiormente complesso e difficile. Così come tutti e tre oggetti sono solo contenuti parziali della vita effettuale, non si può concepire istoricamente o trattare teoreticamente nessuno di essi senza la relazione con lo studio scientifico dell'altro, Tuttavia, corrispondentemente alla condizione di groviglio, si può elaborare il fatto del singolo popolo solo con l'aiuto dell'analisi degli altri due fatti. Che cosa sia designato con le espressioni "anima del popolo", "spirito del popolo", "nazione" e "cultura nazionale", si può rappresentare e analizzare in modo perscrutabile solo concependo anzitutto nella loro influenza reciproca i diversi lati della vita del popolo, per esempio lingua, religione, arte. Ciò costringe al prossimo passo nell'analisi dell'effettualità storico-sociale.

XI
DISTINZIONE DI DUE ULTERIORI CLASSI DI SCIENZE PARTICOLARI

Chi studia le apparizioni della società e della storia si trova ovunque di fronte a entità astratte, quali arte, scienza, Stato, società, religione. Esse equivalgono a banchi addensati di nebbia che impediscono allo sguardo di penetrare nell'elemento effettuale, e che eppure non si lasciano afferrare. Come una volta le forme sostanziali, gli spiriti astrali e le essenze stavano tra l'occhio del ricercatore e le leggi che vigono tra gli atomi e le molecole, così queste entità velano l'effettualità della vita storico-sociale, l'influenza reciproca tra le unità psicofisiche di vita sotto le condizioni dell'intero della natura e dalla loro connaturata articolazione genealogica. Vorrei insegnare a vedere questa effettualità – un'arte che dev'essere esercitata a lungo, come quella dell'intuizione di forme spaziali – e scacciare questa nebbia e questi fantasmi.

Nella smisurata molteplicità di piccole influenze, apparentemente scomparenti, che s'irradiano da individuo a individuo attraverso il termine medio di processi materiali, non va perduta una sola influenza più di quanto non vada perduto un raggio di sole nel mondo fisico. Ma chi sarebbe capace di seguire il corso delle influenze di questo raggio di sole? Solo dove effetti simili si riuniscono nel mondo sociale nascono

gleichartigen, aber vorübergehenden Spannung der Kräfte in einer bestimmten Richtung oder auch durch die singulare Gewalt einer einzigen mächtigen Willenskraft, welche doch immer nur in der Richtung solcher in der Geschichte und Gesellschaft angesammelten Spannkräfte große Wirkungen hervorbringen kann. So brechen in der Geschichte plötzliche gewaltige Erschütterungen, wie Revolutionen und Kriege, hervor und gehen vorüber. Dauernde Wirkungen entstehen aus ihnen nur, indem sie in einem schon vorhandenen konstanten gesellschaftlichen Gebilde eine Modifikation hervorbringen: so wirkte die Epoche des Sturms und Drangs von der mächtigen Persons Rousseaus aus auf die angesammelten Spannkräfte in unserem Volksleben und gab unserer Dichtung eine andere Gestalt. Eben diese konstanten Gebilde sind der andere in der gesellschaftlichen Wirklichkeit stark hervortretende Tatbestand, sie entspringen aber aus dauernden Beziehungen der Individuen, und sie allein haben bisher eine wirklich wissenschaftliche theoretische Bearbeitung gefunden.

Wir sahen, die Naturgrundlage der gesellschaftlichen Gliederung, welche in das tiefste metaphysische Geheimnis zurückreicht und von dort her in geschlechtlicher Liebe, Kindesliebe, Liebe zum mütterlichen Boden mit starken dunklen Banden naturgewaltiger Gefühle uns zusammenhält, bringt in den Grundverhältnissen der genealogischen Gliederung und der Niederlassung Gleichartigkeit kleinerer und größerer Gruppen und Gemeinschaft zwischen ihnen hervor; das geschichtliche Leben entwickelt diese Gleichartigkeit, vermöge deren insbesondere die einzelnen Völker sich dem Studium als abgegrenzte Einheiten darbieten. Hierüber hinaus entstehen nun dauernde Gebilde, Gegenstände der gesellschaftlichen Analyse, wenn entweder ein auf einem Bestandteil der Menschennatur beruhender und darum andauernder Zweck psychische Akte in den einzelnen Individuen in Beziehung zueinander setzt und so zu einem Zweckzusammenhang verknüpft, oder wenn dauernde Ursachen Willen zu einer Bindung in einem Ganzen vereinen, mögen nun diese Ursachen in der natürlichen Gliederung oder in den Zwecken, welche die Menschennatur bewegen, gelegen sein. Insofern wir jenen ersteren Tatbestand auffassen, unterscheiden wir in der Gesellschaft die Systeme der Kultur; insofern wir dielen letzteren betrachten, wird die äußere Organisation sichtbar, welche sich die Menschheit gegeben hat: Staaten, Verbände, und, wenn man weiter greift, das Gefüge dauernder Bindungen der Willen, nach den Grundverhältnissen von Herrschaft, Abhängigkeit, Eigentum, Gemeinschaft, welches neuerdings in einem engeren Verstande als Gesellschaft im Gegensatz zum Staat bezeichnet worden ist.

Die einzelnen sind in der Wechselwirkung des geschichtlich-ge-

gli stati di fatto che parlano un linguaggio chiaro e forte. Di questi stati di fatto alcuni scaturiscono da una tensione simile ma transitoria delle forze in una determinata direzione, o anche dall'impeto singolare di un'unica, potente forza di volontà, che tuttavia può produrre grandi effetti sempre solo nella direzione di tali forze di tensione accumulatesi nella storia e nella società. Così nella storia irrompono improvvise, violente scosse, come rivoluzioni e guerre, per poi scomparire. Effetti durevoli nascono da tali scosse solo nella misura in cui esse suscitano una modificazione in un costrutto sociale costante già sottomano: così l'epoca dello *Sturm und Drang* influì, a partire dall'imponente persona di Rousseau, sulle forze di tensione accumulatesi nella vita del nostro popolo e diede un'altra figura alla nostra poesia. Sono appunto questi costrutti costanti l'altro stato di fatto che entra in scena fortemente nell'effettualità sociale, ma essi scaturiscono da relazioni durevoli tra individui e sono gli unici ad aver trovato finora un'elaborazione teoretica effettualmente scientifica.

Abbiamo visto la base di natura dell'articolazione sociale, che risale al più profondo mistero metafisico e, da lì, ci tiene uniti nell'amore sessuale, nell'amore filiale, nell'amore per il suolo natio con forti e oscuri legami di sentimenti impetuosi per natura, che nelle condizioni di fondo dell'articolazione genealogica e dell'insediamento suscita la similitudine di gruppi minori e maggiori e la comunità tra loro; la vita storica sviluppa questa similitudine, in virtù della quale sono in particolare i singoli popoli a offrirsi allo studio come unità delimitate. Ora, al di sopra di ciò nascono costrutti durevoli, oggetti dell'analisi sociale, o quando un fine riposante su una componente della natura dell'uomo, e perciò perdurante, pone in relazione l'uno con l'altro atti psichici dei singoli individui e li intreccia così a una connessione finalizzata, oppure quando cause durevoli riuniscono delle volontà in un vincolo a un intero, vuoi che queste cause siano riposte nell'articolazione naturale o nei fini che muovono la natura umana. Concependo quel primo stato di fatto, distinguiamo nella società i sistemi della cultura; considerando questi ultimi, diviene visibile l'organizzazione esterna che l'umanità si è data: Stati, associazioni e, se si va oltre, la compagine di vincoli durevoli delle volontà secondo i rapporti di fondo di dominio, dipendenza, proprietà, comunità, che recentemente è stata designata in un senso più angusto come società in contrapposizione allo Stato.

sellschaftlichen Lebens tätig, indem sie in dem lebendigen Spiel ihrer Energien eine Mannigfaltigkeit von Zwecken zu verwirklichen suchen. Die Bedürfnisse, welche in der menschlichen Natur angelegt sind, werden infolge der Eingeschränktheit des Menschendaseins nicht von der isolierten Tätigkeit des einzelnen befriedigt, sondern in der Teilung der menschlichen Arbeit und in dem Erbgang der Generationen. Dies wird möglich durch die Gleichartigteit der Menschennatur und die im Dienst dieser Zwecke stehende überschauende Vernunft in ihr. Aus diesen Eigenschaften entspringt die Anpassung des Handelns an den Ertrag der Arbeit des Vorlebens, an die Mitwirkung der Tätigkeit der Gleichzeitigen. So greifen die wesenhaften Lebenszwecke des Menschen durch Geschichte und Gesellschaft hindurch.

Die Wissenschaft unternimmt nun, nach dem Satze vom Grunde, welcher allem Erkennen zugrunde liegt, die Abhängigkeiten festzustellen, welche innerhalb eines solchen auf einem Bestandteil der Menschennatur beruhenden, über das Individuum hinausgreifenden Zweckzusammenhangs zwischen den einzelnen psychischen oder psychophysischen Elementen bestehen, die ihn bilden, sowie die Abhängigkeiten, welche zwischen ihren Eiigenschafttten stattfinden. Sie bestimmt, wie ein Element das andere in diesem Zweckzusammenhang bedingt, von dem Auftreten einer Eigenschaft in ihm das einer anders abhängig ist. Da diese Elemente bewußt sind, können sie in gewissen Grenzen in Worten ausgedrückt werden. Daher bildet sich dieser Zusammenhang in einem Ganzen von Sätzen ab. Jedoch sind diese Sätze sehr verschiedener Natur; je nachdem die psychischen Elemente, welche in dem Zweckzusammenhang verbunden sind, vorwiegend dem Denken oder dem Fühlen oder dem Willen angehören, treten Wahrheiten, Gefühlsaussagen, Regeln auseinander. Und dieser Verschiedenheit ihrer Natur entspricht die ihrer Verbindung, folgerichtig der Abhängigkeiten, welche die Wissenschaft zwischen ihnen findet. Schon an diesem Punkte kann eingesehen werden, daß es einer der größten Fehler der abstrakten Schule war, alle diese Verbindungen gleichmäßig als logische aufzufassen, und sonach schließlich alle diese geistigen Zwecktätigkeiten in Vernunft und Denken aufzulösen. Ich wähle für einen solchen Zweckzusammenhang den Ausdruck: S y s t e m.

Die Abhängigkeiten, die solchergestalt in Beziehung auf den Zweckzusammenhang von psychischen oder psychopbysischen Elementen innerhalb eines einzelnen Systems bestehen, existieren zunächst in bezug auf diejenigen Grundverhältnisse desselben, welche ihm an allen Punkten gleichförmig eigen sind. Solche bilden die a l l g e m e i n e T h e o r i e e i n e s S y s t e m s. Abhängigkeiten dieser allgemeinsten Art hat Schleiermacher innerhalb des Systems der Religion zwischen der

I singoli sono attivi nell'influenza reciproca della vita storico-sociale nella misura in cui cercano di effettuare una molteplicità di fini nel gioco vivente delle loro energie. I bisogni che sono insiti nella natura umana non vengono appagati, a seguito della limitatezza dell'esserci dell'uomo, dall'attività isolata del singolo, ma nella partizione del lavoro umano e nel corso ereditario delle generazioni. Ciò diviene possibile attraverso la similitudine della natura dell'uomo, e attraverso la ragione che in essa fornisce uno sguardo d'insieme e sta al servizio di questi fini. Da queste proprietà scaturisce l'adattamento dell'agire al provento dato dal lavoro della vita precedente, alla cooperazione dell'attività dei contemporanei. Così i fini essenziali della vita dell'uomo compenetrano, attraversandole, la storia e la società.

Ora, la scienza intraprende, secondo il principio di ragione che sta alla base di ogni conoscere, a constatare le dipendenze che sussistono, all'interno di una simile connessione finalizzata che riposa su una componente della natura dell'uomo e che va oltre l'individuo, tra i singoli elementi psichici o psicofisici che la costituiscono, come pure le dipendenze che hanno luogo tra le loro proprietà. Essa determina come un elemento condizioni l'altro in questa connessione finalizzata, come il subentrare di una proprietà in essa sia dipendente da quello di un'altra. Poiché questi elementi sono coscienti, entro certi confini si possono esprimere in parole. Quindi questa connessione si riproduce in un intero di proposizioni. Tuttavia queste proposizioni sono di natura molto diversa; a seconda di volta in volta del fatto che gli elementi psichici, che sono collegati nella connessione finalizzata, appartengano prevalentemente al pensare, al sentire o al volere, di distinguono subentrando tra loro verità, enunciati di sentimento, regole. E a questa diversità della loro natura corrisponde quella del loro collegamento, e conseguentemente delle dipendenze che la scienza trova tra essi. Già a questo punto si può intravedere il fatto che uno degli errori più grandi della Scuola Astratta fu quello di concepire uniformemente tutti questi collegamenti come collegamenti logici, e perciò di risolvere in conclusione in ragione e pensiero tutte queste attività finalizzate spirituali. Per una simile connessione finalizzata io scelgo l'espressione "sistema".

Le dipendenze che sussistono in tale figura all'interno di un singolo sistema in relazione alla connessione finalizzata di elementi psichici o psicofisici, esistono anzitutto in riferimento a quei rapporti di fondo del sistema che gli sono uniformemente propri in tutti i punti. Tali rapporti di fondo costituiscono la *teoria generale di un sistema*.

Tatsache des religiösen Gefühls und den Tatsachen der Dogmatik und philosophischen Weltanschauung, zwischen der Tatsache dieses Gefühls und denen des Kultus sowie der religiösen Geselligkeit aufgestellt. Das Thünensche Gesetz drückt das Verhältnis aus, in welchem die Entfernung vom Markte, indem sie die Verwertung der Bodenprodukte beeinflußt, die Intensität der Landwirtschaft bedingt. Solche Abhängigkeiten werden naturgemäß gefunden und dargestellt in dem Zusammenwirken der Analyse des Systems mit dem Schluß aus der Natur der Wechselwirkung der in ihm verbundenen psychischen oder psychophysischen Elemente sowie der Bedingungen von Natur und Gesellschaft, unter denen sie stattfindet. Alsdann bestehen Abhängigkeiten engeren Umfangs zwischen den Modifikationen dieser allgemeinen Eigenschaften eines Systems, welche eine Einzelgestalt desselben bilden. So ist ein Dogma innerhalb eines religiösen Einzelsystems nicht unabhängig von den anderen, welche in demselben mit ihm vereinigt sind; ja die Hauptaufgabe der Dogmengeschichte und Dogmatik, wie sie durch Schleiermachers tiefere Analyse der Religion zu klarem Bewußtsein gelangte, wird darin liegen, an die Stelle eines untergeschobenen logischen Verhältnisses von Abhängigkeit, vermöge dessen nur ein Lehrsystem entsteht, in beiden Wissenschaften die Art von Abhängigkeit der Dogmen untereinander zu setzen, welche in der Natur der Religion, insbesondere des Christentums gegründet ist.

Und zwar beruhen diese Wissenschaften von den Systemen der Kultur auf psychischen oder psychophysischen Inhalten, und diesen entsprechen Begriffe, welche von denen, die von der Individualpsychologie benutzt werden, spezifisch verschieden sind und verglichen mit ihnen als Begriffe zweiter Ordnung im Aufbau der Geisteswissenschaften bezeichnet werden können. Denn die Inhaltlichkeit, wie sie in dem Bestandteil der Menschennatur angelegt ist, auf welchem der Zweckzusammenhang eines Systems beruht, bringt in der Wechselwirkung der Individuen unter den Bedingungen des Naturganzen, in geschichtlicher Steigerung zusammengesetzte Tatsachen hervor, welche sich von der in der Psychologie entwickelten zugrunde liegenden Inhaltlichkeit selber unterscheiden und die Grundlage der Analysis des Systems bilden. So beherrscht der Begriff der wissenschaftlichen Gewißheit in seinen verschiedenen Gestalten, als Überzeugung von Wirklichkeit im Wahrnehmen, als Evidenz im Denken, als Bewußtsein von Notwendigkeit gemäß dem Satz vom Grunde im Erkennen die ganze Theorie der Wissenschaft. So bilden die psychophysischen Begriffe von Bedürfnis, Wirtschaftlichkeit, Arbeit, Wert u. a. die notwendige Grundlage für die von der politischen Ökonomie

All'interno del sistema della religione, Schleiermacher ha formulato dipendenze di questa specie più generale tra il fatto del sentimento religioso e i fatti della dogmatica e dell'intuizione filosofica del mondo, tra il fatto di questo sentimento e quelli del culto e della socievolezza religiosa. La legge di Thünen esprime la proporzione in cui la distanza dal mercato, nella misura in cui influisce sulla valorizzazione dei prodotti della terra, condiziona l'intensità dell'economia agricola. Tali dipendenze si trovano e si presentano naturalmente nel cooperare dell'analisi del sistema con l'inferenza dalla natura dell'influenza reciproca degli elementi psichici o psicofisici collegati a essa, così come delle condizioni della natura e della società sotto cui essa ha luogo. Dipendenze di un ambito più ristretto sussistono poi tra le modificazioni di queste proprietà generali di un sistema che costituiscono una singola figura di quest'ultimo. Così all'interno di un sistema religioso particolare un dogma non è indipendente dagli altri che in quest'ultimo sono collegati a esso; anzi, il compito capitale della storia dei dogmi e della dogmatica, così com'è giunto a chiara coscienza grazie all'analisi più profonda della religione da parte di Schleiermacher, consiste nel porre, al posto di un interpolato rapporto logico di dipendenza in virtù del quale soltanto nasce un sistema didattico, in entrambe le scienze la specie di dipendenza tra i dogmi che è fondata nella natura della religione, in particolare del cristianesimo.

E, a dire il vero, queste scienze dei sistemi della cultura poggiano su contenuti psichici o psicofisici, e a questi ultimi corrispondono concetti che sono specificatamente diversi da quelli utilizzati dalla psicologia individuale e che, confrontati con questi ultimi, nella costruzione delle scienze dello spirito si possono designare come concetti di second'ordine. Infatti la contenutisticità così come è insita nella componente della natura dell'uomo, su cui poggia la connessione finalizzata di un sistema, suscita, nell'influenza reciproca tra individui sotto le condizioni dell'intero della natura, fatti composti in incremento storico che si distinguono dalla stessa contenutisticità che sta alla base della psicologia e viene sviluppata in quest'ultima, e che costituiscono la base fondativa dell'analisi del sistema. Così il concetto di certezza scientifica domina, nelle sue diverse figure, come convinzione della realtà nel percepire, come evidenza nel pensiero, come coscienza della necessità conformemente al principio di ragione nel conoscere, l'intera teoria della scienza. Così i concetti psicofisici di bisogno, economicità, lavoro, valore, eccetera, costituiscono la base fondativa

zu vollziehende Analysis. Und wie zwischen den Begriffen, so besteht (gemäß der Begriffe mit Sätzen verknüpfenden Beziehung) zwischen den fundamentalen Sätzen dieser Wissenschaften und den Ergebnissen der Anthropologie ebenfalls ein Verhältnis, nach welchem sie als Wahrheiten zweiter Ordnung in dem aufsteigenden Zusammenhang der Geisteswissenschaften bezeichnet werden können.

Wir können dem Zusammenhang der Argumentation, welchem diese Analyse der Einzelwissenschaften des Geistes gewidmet ist, nunmehr ein weiteres Glied einfügen. Die Tatsachen, welche die Systeme der Kultur bilden, können nur vermittels der Tatsachen, welche die psychologische Analyse erkennt, studiert werden. Die Begriffe und Sätze, welche die Grundlage der Erkenntnis dieser Systeme ausmachen, stehen in einem Verhältnis von Abhängigkeit zu den Begriffen und Sätzen, welche die Psychologie entwickelt. Aber dies Verhältnis ist so verwickelt, daß nur eine zusammenhängende erkenntnistheoretische und logische Grundlegung, welche von der besonderen Stellung des Erkennens zu der geschichtlichen, der gesellschaftlichen Wirklichkeit ausgeht, die Lücke ausfüllen kann, welche zwischen den Einzelwissenschaften der psychophysischen Einheiten und denen der politischen Ökonomie, des Rechts, der Religion u. a. bis heute besteht. Die Lücke wird von jedem Einzelforscher gefühlt. Die englisch-französische Wissenschaftslehre, welche auch hier ein bloßes Verhältnis der deduktiven und der induktiven Operation sieht, und daher auf dem rein logischen Wege durch Untersuchung der Tragweite dieser beiden Operationen die schwierige Frage zu lösen glaubt, hat ihre Unfruchtbarkeit nirgend deutlicher als in den weitläufigen Debatten über diesen Punkt dargetan. Die methodologischen Voraussetzungen dieser Debatten sind irrig. Die Frage ist nicht, wie diese Forscher sie stellen, ob solche Wissenschaften einer deduktiven Entwicklung fähig seien, welche dann einer induktiven Verifikation und Anpassung an die komplexen Verhältnisse des tatsächlichlichen Lebens unterliege, oder ob sie induktiv zu entwickeln und dann durch eine Deduktion aus der menschlichen Natur zu bestätigen seien. Diese Fragestellung selber ist in der Übertragung eines abstrakten Schemas aus den Naturwissenschaften gegründet. Nur das Studium der Arbeit des Erkennens, welche unter den Bedingungen der besonderen Aufgabe der Geisteswissenschaften steht, kann das Problem des hier bestehenden Zusammenhangs auflösen.

Man könnte sich nun vorstellen, es gebe Wesen, deren Wechselwirkung nur in einem solchen Ineinandergreifen psychischer Akte in einem oder einer Mehrheit von Systemen verliefe. Man dächte sich dann alle Wirkungen solcher Wesen all fähig, in einen solchen Zweck-

necessaria per l'analisi che va compiuta dall'economia politica. E come tra i concetti, così (conformemente alla relazione che intreccia concetti con proposizioni) tra le proposizioni fondamentali di queste scienze e i risultati dell'antropologia sussiste altrettanto un rapporto per cui nella connessione ascendente delle scienze dello spirito tali proposizioni si possono designare come verità di second'ordine.

Nella connessione dell'argomentazione a cui è dedicata quest'analisi delle scienze particolari dello spirito possiamo inserire ormai un membro ulteriore. I fatti che costituiscono i sistemi della cultura si possono studiare solo mediante i fatti che l'analisi psicologica conosce. I concetti e le proposizioni che costituiscono la base fondativa della conoscenza di questi sistemi stanno in un rapporto di dipendenza dai concetti e dalle proposizioni che la psicologia sviluppa. Ma questo rapporto è così aggrovigliato che solo una fondazione connettente, teoretico-conoscitiva e logica che prenda avvio dalla posizione particolare del conoscere rispetto all'effettualità storica, sociale può colmare la lacuna che sussiste fino a oggi tra le scienze particolari delle unità psicofisiche e quelle dell'economia politica, del diritto, della religione eccetera. Questa lacuna la sente ogni singolo ricercatore. La dottrina della scienza anglo-francese, che anche qui vede un mero rapporto tra l'operazione deduttiva e quella induttiva, e quindi crede di risolvere l'ardua questione per via puramente logica attraverso l'indagine sulla portata delle due operazioni, non ha dato prova più chiaramente della sua infecondità che nei prolungati dibattiti su questo punto. Le premesse metodologiche di questi dibattiti sono erronee. La questione non è, come la pongono questi ricercatori, se tali scienze siano capaci di uno sviluppo deduttivo, che poi soggiaccia a una verifica e a un adattamento induttivi alle complesse condizioni della vita fattuale, oppure se esse vadano sviluppate induttivamente e poi confermate da una deduzione dalla natura umana. Questa stessa impostazione è fondata nella trasposizione di uno schema astratto dalle scienze della natura. Solo lo studio del lavoro del conoscere, che sottostà alle condizioni del compito particolare delle scienze dello spirito, può risolvere il problema della connessione che sussiste qui.

Ci si potrebbe rappresentare ora che ci siano delle essenze la cui influenza reciproca si svolgerebbe soltanto in un simile ingranare di atti psichici in un sistema o in una maggioranza di sistemi. Si pensi poi a

zusammenhang einzugreifen und schränkte ihr ganzes Verhältnis zueinander auf diese Fähigkeit, ihre Zwecktätigkeit einem oder mehreren solcher Zusammenhänge anzupassen, ein. Obgleich ein jedes dieser Wesen sein Tun dem der vor oder neben ihm befindlichen anpaßte, um es zweckmäßig einzurichten, verbliebe jedes derselben für sich, nur die Intelligenz stiftete zwischen ihnen einen Zusammenhang, sie rechneten aufeinander, aber kein lebendiges Gefühl von Gemeinschaft bestünde zwischen ihnen; sie vollzögen so pünktlich und vollständig, gleich bewußten Atomen, die Aufgaben ihrer Zweckzusammenhänge, daß kein Zwang und kein Verband zwischen ihnen notwendig wäre.

Der Mensch ist nicht ein Wesen solcher Art. Es bestehen andere Eigenschaften seiner Natur, welche in der Wechselwirkung dieser psychischen Atome zu den dargelegten noch andere konstante Beziehungen hinzufügen, deren am meisten ins Auge fallenden von uns als Staat bezeichnet werden. Es besteht infolge hiervon eine andere theoretische Betrachtung des gesellschaftlichen Lebens, welche in den Staatswissenschaften ihren Mittelpunkt hat. Die regellose Gewalt seiner Leidenschaften so gut als sein inniges Bedürfnis tmd Gefühl von Gemeinschaft machen den Menschen, wie er Bestandteil in dem Gefüge dieser Systeme ist, so zu einem Glied in d e r ä u ß e r e n O r g a n i s a t i o n der Menschheit. Von der Struktur, welche ein Zusammenhang psychischer Elemente in dem Zweckganzen eines Systems zeigt, von der Analysis derselben, welche die Beziehungen in einem solchen System untersucht, unterscheiden wir die Struktur, welche in dem Verbande von Willenseinheiten entsteht, und die Analysis der Eigenschaften der äußeren Organisation der Gesellschaft, der Gemeinsamkeiten, der Verbände, des Gefüges, das in Herrschaftsverhältnissen und äußerer Bindung vom Willen entsteht.

Die Grundlage, auf welcher diese andere Form dauernder Beziehungen in der Wechselwirkung beruht, reicht ebenso tief als die, welche die Tatsache der Systeme hervorbringt. Sie liegt zunächst in der Eigenschaft des Menschen, vermöge deren er ein geselliges Wesen ist. Mit dem Naturzusammenhang, in welchem der Mensch steht, den Gleichartigkeiten, die so entspringen, den dauernden Beziehungen von psychischen Akten in einem Menschenwesen auf solche in einem anderen sind dauernde Gefühle von Zusammengehörigkeit verbunden, nicht nur ein kaltes Vorstellen dieser Verhältnisse. Andere gewaltsamer wirkende Kräfte nötigen die Willen zum Verbande zusammen: Interesse und Zwang. Wirken diese beiden Arten von Kräften nebeneinander: so kann die uralte Streitfrage, welchen Anteil jede von ihnen an der Enstehung des Verbandes, des Staates

tutti gli effetti provocati da tali essenze come capaci di intervenire in una simile connessione finalizzata e si limiti il loro intero rapporto reciproco a questa capacità di adeguare la loro attività finalizzata a una o più di tali connessioni. Anche se ciascuna di queste essenze adeguasse il suo fare a quello di chi si trova prima di lei o accanto a lei per instradarlo in modo conforme a fini, ciascuna di loro permarrebbe per sé, solo l'intelligenza istituirebbe tra loro una connessione, esse conterebbero l'una sull'altra, ma tra loro non sussisterebbe alcun sentimento vivente di comunità; esse compirebbero così puntualmente e perfettamente, quasi atomi coscienti, i compiti delle loro connessioni finalizzate che tra loro non sarebbe necessaria alcuna costrizione e alcuna associazione.

L'uomo non è un'essenza di tale specie. Sussistono altre proprietà della sua natura che nell'influenza reciproca di questi atomi psichici che alle relazioni esposte aggiungono altre relazioni costanti, di cui noi designamo come "Stato" quelle che saltano maggiormente all'occhio. A seguito di ciò sussiste un'altra considerazione teoretica della vita sociale che ha il suo punto mediano nelle scienze dello Stato. L'impeto privo di regole delle sue passioni, tanto quanto il suo intimo bisogno e il suo sentimento di comunità rendono l'uomo, così com'egli è una componente nella compagine di questi sistemi, un membro nell'organizzazione esterna dell'umanità. Dalla struttura che mostra una connessione di elementi psichici nell'intero finalizzato di un sistema, dall'analisi di tali elementi che indaga le relazioni in un simile sistema, noi distinguiamo la struttura che nasce nell'associazione di unità di volontà, e l'analisi delle proprietà dell'organizzazione esterna della società, delle comunità, delle associazioni, della compagine che nasce nei rapporti di dominio e nel vincolo esterno del volere.

La base fondativa su cui poggia quest'altra forma di relazioni durevoli nell'influenza reciproca giunge altrettanto in profondità di quella che suscita il fatto dei sistemi. Essa risiede anzitutto nella proprietà dell'uomo in virtù della quale egli è un'essenza socievole. Alla connessione della natura in cui l'uomo sta, alle similitudini che così scaturiscono, alle relazioni durevoli degli atti psichici nell'essenza di un uomo con quelli in un altro uomo sono legati sentimenti durevoli di coappartenenza a un insieme, non solo un freddo rappresentare questi rapporti. Altre forze operanti impetuosamente costringono le volontà all'associazione: interesse e costrizione. Se queste due specie di forze operano l'una accanto all'altra, l'antichissima questione controversa in-

habe, nur durch historische Analysis von Fall zu Fall aufgelöst werden.

Natur und Umfang der Wissenschaften, welche so entstehen, ergibt sich erst näher aus der Erörterung der Kultursysteme und ihrer Wissenschaften. Bevor wir in diese eintreten, ziehen wir zwei weitere Folgerungen in dem Zusammenhang der Beweisführung, welche durch diese Analyse der Geisteswissenschaften hindurchgeht.

Augenscheinlich besteht dasselbe Verhältnis, vermöge dessen Begriffe und Sätze der Wissenschaften der Kultur von denen der Anthropologie abhängig waren, auch auf diesem Gebiet der Wissenschaften von der äußeren Organisation der Gesellschaft. Die Tatsachen zweiter Ordnung, welche hier die Grundlage bilden, werden an einem späteren Punkt erörtert werden, da sie erst nach einer näheren Analysis der Systeme der Kultur mit hinreichender Deutlichkeit gesehen werden können. Aber wie wir sie auch bestimmen werden, sie müssen dasselbe Problem einschließen, dessen Vorhandensein Beweis für die Notwendigkeit einer Wissenschaft ist, welche unter den allgemeinen Bedingungen menschlichen Erkennens die Gestaltung des auf die geschichtliche und gesellschaftliche Wirklichkeit gerichteten Erkenntnisprozesses untersucht, seine Grenzen, seine Mittel, den Zusammenhang der Wahrheiten darlegt, in welchem voranzuschreiten der Wille der Erkenntnis in der Menschheit auf diesem Gebiet gebunden ist. Die Lücke im Zusammenhang des wissenschaftlichen Denkens hat sich den Staatswissenschaften so fühlbar gemacht, als denen der Religion oder politischen Ökonomie.

Faßt man alsdann das Verhältnis dieser beiden Klassen von Wissenschaften zueinander ins Auge, so entsteht hier für den Logiker eine Forderung an methodisches Bewußtsein über den Zusammenhang des Erkenntnisvorgangs, in dem diese Einzelwissenschaften entstanden sind, welche noch weiter führt. Die Wissenschaften einer jeden dieser beiden Klassen können gemäß der Natur des Vorgangs von Zerlegung, in welchem sie sich schieden, nur in der beständigen Relation ihrer Wahrheiten auf die in der anderen Klasse gefundenen entwickelt werden. Und innerhalb einer jeden dieser Klassen besteht dasselbe Verhältnis, oder wie könnten die Wahrheiten der Wissenschaft der Ästhetik: ohne die Beziehung zu denen der Moral wie zu denen der Religion entwickelt werden, da doch der Ursprung der Kunst, die Tatsache des Ideals, in diesen lebendigen Zusammenhang zurückweist? Wir erkennen auch hier, indem wir analysieren und den Teilinhalt abstrakt entwickeln; aber Bewußtsein über diesen Zusammenhang und Verwertung desselben: das ist die große methodologische Anforderung, welche aus diesem Tatbestand entspringt; nie

torno a quale parte abbia ciascuna di esse nella nascita dell'associazione, dello Stato, si può risolvere solo attraverso l'analisi istorica caso per caso.

Natura ed estensione delle scienze che nascono così risultano più da vicino dalla discussione dei sistemi di cultura e delle loro scienze. Prima di addentrarci in tale discussione, tiriamo due ulteriori conseguenze nella connessione della conduzione della dimostrazione che attraversa quest'analisi delle scienze dello spirito.

Evidentemente sussiste lo stesso rapporto, in virtù del quale concetti e proposizioni delle scienze della cultura erano dipendenti da quelli dell'antropologia, anche in questo settore delle scienze dell'organizzazione esterna della società. I fatti di second'ordine che costituiscono qui la base fondativa verranno discussi in un punto successivo, poiché essi possono essere visti con sufficiente chiarezza soltanto dopo un'analisi più da vicino dei sistemi della cultura. Ma, comunque li vogliamo determinare, essi devono includere lo stesso problema, il cui essere sottomano è la dimostrazione in favore della necessità di una scienza che, sotto le condizioni generali del conoscere umano, indaghi la configurazione del processo della conoscenza diretto all'effettualità storica e sociale, che esponga i suoi confini, i suoi mezzi, la connessione delle verità nel cui progredire la volontà di conoscenza nell'umanità è legata a questo campo. La lacuna nella connessione del pensiero scientifico si è fatta così sentire nelle scienze dello Stato più che in quelle della religione o dell'economia politica.

Se si porta poi allo sguardo il rapporto tra queste due classi di scienze, allora nasce qui per il logico l'esigenza di una coscienza metodica sulla connessione del processo della conoscenza in cui sono sorte queste scienze particolari, e l'esigenza va ancora oltre. Le scienze di ciascuna di queste due classi si possono sviluppare, conformemente alla natura del processo di disaggregazione in cui esse si scindono, solo nella relazione costante delle loro verità con quelle trovate nell'altra classe. E all'interno di ciascuna delle due classi sussiste lo stesso rapporto, oppure come si potrebbero sviluppare le verità della scienza dell'estetica senza relazione con quelle della morale così come con quelle della religione, poiché l'origine dell'arte, il fatto dell'ideale, rimanda a questa connessione vivente? Anche qui noi conosciamo nella misura in cui analizziamo e sviluppiamo astrattamente il contenuto parziale; coscienza su questa connessione e sua valorizzazione, ecco però qual

darf die Beziehung des so gewissermaßen herauspräparierten Teilinhaltes auf den Organismus der Wirklichkeit, in welchem allein das Leben selber pulsiert, vergessen werden, vielmehr kann das Erkennen nur von dieser Beziehung aus den Begriffen und Sätzen ihre genaue Form geben und ihren angemessenen Erkenntniswert zuteilen. Es war der Grundfehler der abstrakten Schule, die Beziehung des abstrahierten Teilinhaltes auf das lebendige Ganze außer acht zu lassen und schließlich diese Abstraktionen als Realitäten zu behandeln. Es war der komplementäre, aber nicht minder verhängnisvolle Irrtum der historischen Schule, in dem tiefen Gefühl der lebendigen, irrational gewaltigen, alles Erkennen nach dem Satze vom Grunde überschreitenden Wirklichkeit aus der Welt der Abstraktion zu flüchten.

XII.
DIE WISSENSCHAFTEN VON DEN SYSTEMEN DER KULTUR

Den Ausgangspunkt für das Verständnis des Begriffs von Systemen des gesellschaftlichen Lebens bildet der Lebensreichtum des einzelnen Individuums selber, das als Bestandteil der Gesellschaft Gegenstand der ersten Gruppe von Wissenschaften ist. Denken wir uns einmal diesen Lebensreichtum in einem gegebenen Individuum als gänzlich unvergleichbar mit dem in einem anderen und auf dasselbe nicht übertragbar. Alsdann könnten diese Individua einander durch physische Gewalt bewältigen und unterjochen, allein sie besäßen keinen gemeinsamen Inhalt, jedes wäre in sich selber verschlossen gegen alle anderen. In der Tat gibt es in jedem Individuum einen Punkt, an welchem es sich schlechterdings nicht einordnet in eine solche Koordination seiner Tätigkeiten mit anderen. Was von diesem Punkte aus in der Lebensfülle des Individuums bedingt ist, das geht in keines der Systeme des gesellschaftlichen Lebens ein. Die Gleichartigkeit der Individuen ist die Bedingung dafür, daß eine Gemeinsamkeit ihres Lebensinhaltes da ist. – Denken wir uns dann das Leben in einem jeden dieser Individua wohl vergleichbar und übertragbar, aber einfach und unzerleglich, alsdann würde die Tätigkeit der Gesellschaft ein einziges System bilden. Wir machen uns die einfachsten Eigenschaften eines solchen Grundsystems klar. Dasselbe beruht zunächst auf der Wechselwirkung der Individuen in der Gesellschaft, sofern sie, auf der Grundlage eines denselben gemeinsamen Bestandteils der Menschennatur, ein Ineinandergreifen der Tätigkeiten zur Folge hat, in welchem dieser Bestandteil der Menschennatur zu seiner Befriedigung gelangt. Hierdurch unterscheidet sich ein solches Grundsystem

è la grande richiesta metodologica che scaturisce da questo stato di fatto; non è mai consentito dimenticare la relazione del contenuto parziale preparato così in una certa misura con l'organismo dell'effettualità, in cui soltanto pulsa la vita stessa, quando è piuttosto solo a partire da questa relazione che il conoscere può dare la loro forma precisa ai concetti e alle proposizioni e attribuire il loro valore conoscitivo adeguato. L'errore di fondo della Scuola Astratta fu quello fu quello di non prestare attenzione alla relazione del contenuto parziale ottenuto per astrazione con l'intero vivente e, in conclusione, di trattare queste astrazioni come delle realtà. Lo sbaglio complementare, ma non meno fatale della Scuola Istorica fu quello di fuggire dal mondo dell'astrazione nel sentimento profondo di un'effettualità vivente, irrazionalmente impetuosa, che travalica ogni conoscere secondo il principio di ragione.

XII.
LE SCIENZE DEI SISTEMI DELLA CULTURA

Il punto di partenza per la comprensione del concetto di sistemi della vita sociale è costituito dalla ricchezza di vita del singolo individuo stesso, che come componente della società è oggetto del primo gruppo di scienze. Pensiamo in un primo tempo questa ricchezza di vita in un dato individuo come del tutto imparagonabile a quella di un altro e a quest'ultimo non trasmissibile. Dopodiché questi individui potrebbero fronteggiarsi e soggiogarsi l'uno con l'altro attraverso la violenza fisica, soltanto che non possederebbero alcun contenuto comune, ciascuno sarebbe rinchiuso in se stesso contro tutti gli altri. Di fatto in ogni individuo c'è un punto in cui non si subordina in alcun modo a una simile coordinazione delle sue attività con altre. Ciò che è condizionato da questo punto nella pienezza di vita dell'individuo non entra in nessuno dei sistemi della vita sociale. La similitudine degli individui è la condizione affinché ci sia una comunità del loro contenuto di vita. – Pensiamo poi alla vita in ciascuno di questi individui certamente paragonabile e trasmissibile, ma semplice e non disaggregabile, dopodiché l'attività della società costituirebbe un unico sistema. Vediamo di renderci chiare le proprietà più semplici di un simile sistema di fondo. Quest'ultimo poggia anzitutto sull'influenza reciproca tra individui nella società, in quanto, sulla base di una componente della natura dell'uomo comune a questi ultimi, essa ha per conseguenza un ingranare delle attività le une nelle altre in cui questa componente della

von jeder Veranstaltung, welche nur ein System von Mitteln für die Bedürfnisse der Gesellschaft in sich faßt. Geht man von der Wechselwirkung von Individuen aus, so unterscheidet sich die direkte, in welcher ein Individuum A seine Wirkung auf B C D erstreckt und von ihnen Einwirkung empfängt, von den indirekten, welche auf den Fortwirkungen der Veränderung in B auf R Z beruhen. Vermöge der ersteren entsteht ein Horizont direkter Wechselwirkungen der einzelnen Individuen, und dieser ist für sie ein sehr verschiedener. Die indirekten sind in der Gesellschaft nur begrenzt durch die sie vermittelnden Bedingungen der Außenwelt. Ein solches System, wie es auf den direkten und indirekten Wechselwirkungen von Individuen in der Gesellschaft beruht, hat notwendig die Eigenschaften der Steigerung und Entwicklung. Denn zu den Gesetzen der psychischen Lebenseinheit, welche Steigerung und Entwicklung bedinge, tritt das entsprechende Grundverhältnis ihrer Wechselwirkungen, welchem gemäß Empfindungen, Gefühle, Vorstellungen bei ihrer Übertragung von dem Individuum A auf das B in A mit ihrer alten Stärke verbleiben, während sie auf B übergehen. – Bestünde nun ein einziges solches System, so würde es das ganze Leben der Gesellschaft ausmachen; der Vorgang der Übertragung in ihm und sein Inhalt wären eins und einfach. In Wirklichkeit ist der Lebensreichtum des Individuums in Warhnehmungen und Gedanken, in Gefühle, in Willensakte geschieden. Gleichviel also, welche Sonderungen und Verbindungen in ihm sonst noch stattfinden, schon hierdurch, vermöge der natürlichen Gliederung des psychischen Lebens, ermöglicht dieser Lebensinhalt eine Verschiedenheit der Systeme im Leben der Gesellschaft.

Die Systeme beharren, während die einzelnen Individuen selber auf dem Schauplatz des Lebens erscheinen und von demselben wieder abtreten. Denn jedes ist auf einen bestimmten, in Modifikationen wiederkehrenden Bestandteil der Person gegründet. Die Religion, die Kunst, das Recht sind unvergänglich, während die Individua, in denen sie leben, wechseln. So strömt in jeder Generation neu die Inhaltlichkeit und der Reichtum der Menschennatur, sofem sie in einem Bestandteil derselben gegenwärtig oder mit ihm in Beziehung sind, in das auf diesen gegründete System ein. Ist auch z. B. die Kunst auf das Vermögen der Phantasie, als einen einzelnen Bestandteil der Menschennatur, gegründet: so ist doch in ihren Schöpfungen der ganze Reichtum der Menschennatur gegenwärtig. Seine volle Realität, Objektivität empfängt das System aber erst dadurch, daß die Außenwelt Einwirkungen von Individuen, die rasch vergänglich sind, auf eine mehr dauernde oder sich wiedererzeugende Weise aufzubewah-

natura dell'uomo giunge al suo appagamento. Attraverso ciò un simile sistema di fondo si distingue da ogni allestimento che accolga in sé solo un sistema di mezzi per i bisogni della società. Se si prende avvio dall'influenza reciproca tra individui, si distingue quella diretta, in cui un individuo A estende la sua influenza su B, C, D e riceve altresì da loro un'influenza, da quelle indirette, che poggiano sulle influenze ulteriori dell'alterazione in B su R e Z. In virtù della prima nasce un orizzonte di influenze reciproche dirette tra singoli individui, e quest'orizzonte è per loro qualcosa di molto diverso. Le influenze reciproche indirette sono limitate nella società solo dalle condizioni del mondo esterno che le trasmettono. Un simile sistema, tale da poggiare sulle influenze reciproche dirette e indirette tra individui nella società, ha necessariamente le proprietà dell'incremento e dello sviluppo. Infatti alle leggi dell'unità psichica di vita, che condizionano incremento e sviluppo, si aggiunge la corrispondente condizione di fondo della loro influenza reciproca, conformemente a cui sensazioni, sentimenti, rappresentazioni permangono, nella loro trasposizione dall'individuo A all'individuo B, con la loro vecchia forza in A, mentre passano a B. – Ora, se sussistesse un unico sistema del genere, esso esaurirebbe l'intera vita della società; il processo di trasposizione in essa e il suo contenuto sarebbero una cosa sola e semplice. Nell'effettualità la ricchezza di vita dell'individuo è scissa in percezioni e pensieri, in sentimenti, in atti di volontà. Qualunque separazione o collegamento abbia dunque ancora luogo in essa, già in virtù dell'articolazione naturale della vita psichica questo contenuto di vita rende possibile una diversità dei sistemi nella vita della società.

Questi sistemi persistono, mentre gli stessi singoli individui appaiono sul palcoscenico della vita e da quest'ultimo retrocedono di nuovo. Infatti ciascuno di essi è fondato su una determinata componente della persona, che ritorna al di là delle modificazioni. La religione, l'arte, il diritto sono imperituri, mentre gli individui, in cui esse vivono, cambiano. Così in ogni generazione affluiscono nuovamente la contenutisticità e la ricchezza della natura dell'uomo in quanto sono presenti in una componente di quest'ultima o sono in relazione con essa nel sistema fondato su di essa. Se anche l'arte, per esempio, è fondata sulla facoltà della fantasia come una singola componente della natura dell'uomo, nelle sue creazioni è tuttavia presente l'intera ricchezza di questa natura. La sua piena realtà, la sua oggettività il sistema la riceve però soltanto se il mondo esterno ha la capacità di preservare in

ren und zu vermitteln die Fähigkeit hat. Diese Verbindung von wertvoll nach dem Zweck eines solchen Systems gestaltenen Bestandteilen der Außenwelt mit der lebendigen, aber vorübergehenden Tätigkeit der Personen, erzeugt eine von den Individuen selber unabhängige äußere Dauer und den Charakter von massiver Objektivität dieser Systeme. Und so gestaltet sich jedes derselben als eine auf einem Bestandteil der Natur der Personen beruhende, von ihm aus mannigfach entwickelte Tätigkeitsweise, welche im Ganzen der Gesellschaft einem Zweck derselben genügt, und die mit denjenigen in der Außenwelt hergestellten dauernden oder im Zusammenhang mit der Tätigkeit sich erneuenden Mitteln ausgestattet ist, welche dem Zweck dieser Tätigkeit dienen.

Das einzelne Individuum ist ein Kreuzungspunkt einer Mehrheit von Systemen, welche sich im Verlauf der fortschreitenden Kultur immer feiner spezialisieren. Ja derselbe Lebensakt eines Individuums kann diese Vielseitigkeit zeigen. Indem ein Gelehrter ein Werk abfaßt, kann dieser Vorgang ein Glied in der Verbindung von Wahrheiten bilden, welche die Wissenschaft ausmachen; zugleich ist derselbe das wichtigste Glied des ökonomischen Vorgangs, der in Anfertigung und Verkauf der Exemplare sich vollzieht; derselbe hat weiter als Ausführung eines Vertrags eine rechtliche Seite, und er kann ein Bestandteil der in den Verwaltungszusammenhang eingeordneten Berufsfunktion des Gelehrten sein. Das Niederschreiben eines jeden Buchstabens dieses Werkes ist so ein Bestandteil all dieser Systeme.

Die abstrakte Wissenschaft stellt nunmehr diese so in der geschichtlich-gesellschaftlichen Wirklichkeit verwebten Systeme nebeneinander. Wird doch der einzelne in sie hineingeboren und findet sie daher als eine Objektivität sich gegenüber, die vor ihm war, nach ihm verbleibt und mit ihren Veranstaltungen auf ihn wirkt. So stellen sie sich der wissenschaftlichen Einbildungskraft als auf sich selber beruhende Objektivitäten dar. Nicht nur die Wirtschaftsordnung oder die Religion, selbst die Wissenschaft steht als eine solche bildlich vor uns. Der umfassende Schluß von der erscheinenden Himmelskugel, von der täglichen und jährlichen Bewegung der Sonne, den teilweise so verschlungenen Bewegungen der Gestirne an ihr auf die wirklichen Stellungen, Massen, Bewegungsformen, Geschwindigkeiten der Körper im Weltraume existiert in seinen Gliedern für den heutigen Menschen als ein objektiver Tatbestand, Teil des umfassenderen der Naturwissenschaft, ganz losgelöst von den Personen, in denen er sich vollzieht: ein Tatbestand, zu welchem sich der einzelne als zu einer geistigen Wirklichkeit verhält.

un modo più durevole, o riproducentesi, le influenze di individui, che sono rapidamente caduche. Questo collegamento delle componenti del mondo esterno, configurate pregevolmente secondo il fine di un simile sistema, con l'attività delle persone, vivente ma transitoria, genera una durata esterna indipendente dagli individui e il carattere di oggettività massiccia di questi sistemi. E così ciascuno di questi ultimi si configura come un modo di attività che poggia su una componente della natura delle persone ed è sviluppata variamente a partire da essa, modo di attività che nell'intero della società soddisfa un fine di quest'ultima, e che è corredato di quei mezzi durevoli prodotti nel mondo esterno, o che si rinnovano in connessione con l'attività, che servono al fine di quest'attività.

Il singolo individuo è un punto d'intersezione di una pluralità di sistemi che si specializzano sempre più finemente nel decorso della cultura nel suo progredire. Anzi, lo stesso atto vitale di un individuo può mostrare questa multilateralità. Quando uno studioso stende un'opera, questo processo può formare un membro nel collegamento di verità che costituiscono la scienza; nel contempo lo stesso processo è il membro più importante del processo economico che si compie nell'approntamento e nella vendita delle copie; lo stesso processo ha inoltre, come adempimento di un contratto, un aspetto giuridico, e può essere una componente delle funzioni professionali dello studioso così come sono subordinate al contesto amministrativo. Lo scrivere ogni singola lettera di quest'opera è così una componente di tutti questi sistemi.

Ora, la scienza astratta pone l'uno accanto all'altro questi sistemi così intessuti nell'effettualità storico-sociale. Eppure il singolo vi è già dentro dalla nascita, e se li trova quindi di fronte come un'oggettività che c'era prima di lui, permane dopo di lui e su di lui opera con i suoi dispositivi. Così esse si presentano alla facoltà d'immaginazione scientifica come delle oggettività che poggiano su se stesse. Non solo l'ordinamento dell'economia o la religione, ma la scienza stessa sta dinanzi a noi figuratamente come una simile oggettività. L'ampia inferenza dalla sfera celeste che appare, dal movimento giornaliero e annuale del sole, dai movimenti talvolta così intricati degli astri, alle posizioni effettuali, alle masse, alle forme di movimento, alle velocità dei corpi nello spazio cosmico, esiste nei suoi termini come uno stato di fatto oggettivo, come parte di quello più ampio della scienza della natura, interamente staccato dalle persone in cui esso si compie: uno stato di fatto a cui il sin-

Indem so diese Systeme nebeneinander der Analysis unterworfen werden, können solche Untersuchungen nur in steter Beziehung auf die andere Klasse von Untersuchungen angestellt werden, welche die Gemeinsamkeiten und Verbände innerhalb der geschichtlich-gesellschaftlichen Welt zu ihrem Gegenstande haben. Im Hinblick auf diese Beziehung tritt ein für die Konstitution dieser Wissenschaften folgenreicher Unterschied zwischen den einzelnen Systemen hervor.

Ein jedes derselben entwickelt sich innerhalb des Ganzen der geschichtlich-gesellschaftlichen Wirklichkeit. Denn jedes ist das Erzeugnis eines Bestandteils der menschlichen Natur, einer in ihm angelegten, durch den Zweckzusammenhang des gesellschaftlichen Lebens näher bestimmten Tätigkeit. Es ist in dieser der Gesellschaft aller Zeiten gemeinsamen Grundlage angelegt, wenn es auch erst auf einer höheren Kulturstufe zu abgesonderter und innerlich reicher Entfaltung gelangt. In einem stärkeren oder geringeren Grade stehen nun diese Systeme mit der äußeren Organisation der Gesellschaft in Beziehung, und dies Verhältnis bedingt ihre nähere Gestaltung. Insbesondere kann das Studium der Systeme, in welche das praktische Handeln der Gesellschaft sich zerlegt hat, von dem Studium des politischen Körpers nicht getrennt werden, da sein Wille alle äußeren Handlungen der ihm unterworfenen Individuen beeinflußt.

DIE BEZIEHUNGEN ZWISCHEN DEN SYSTEMEN DER KULTUR UND DER ÄUSSEREN ORGANISATION DER GESELLSCHAFT. DAS RECHT

Das vorige Kapitel war der Darlegung des Unterschieds zwischen den Systemen der Kultur und der äußeren Organisation der Gesellschaft gewidmet. Das Kapitel, in welchem der Leser sich befindet und das die Wissenschaften von den Systemen der Kultur bebandelt, hat zunächst auf der Grundlage dieser Darlegung den Begriff eines Systems der Kultur entwickelt. Von der Auffassung des Untenrschieds zwischen den Systemen der Kultur und der äußeren Organisation der Gesellschaft wenden wir uns nun zu der Auffassung der B e z i e h u n g e n zwischen ihnen.

Goethe hat in seiner reifen Epoche, in welcher seine naturwissenschaftliche Betrachtungsweise durch den Fortgang zur Zergliederung der geschichtlichen Welt erst zu einer Weltansicht sich erweiterte, nach dem Tode seines Freundes Karl August, aus der Einsamkeit von Domburg (Juli 1828), seine Ansicht der geschichtlichen Welt folgendermaßen ausgedrückt. Er geht von dem Blick auf das Schloß und die Gegend unter ihm aus; so entsteht ihm ein anschauliches Bild für die abstrakte Wahrheit: „die vernünftige Welt sei von Geschlecht zu Geschlecht auf ein folgerechtes Tun entschieden ange-

golo si rapporta come a un'effettualità spirituale.

Così, nella misura in cui questi sistemi vengono sottoposti ad analisi l'uno accanto all'altro, tali indagini si possono eseguire solo nella costante relazione all'altra classe di indagini, che hanno per oggetto le comunità e le associazioni all'interno del mondo storico-sociale. Con riguardo a questa relazione entra in scena per la costituzione di queste scienze una distinzione ricca di conseguenze tra i singoli sistemi.

Ciascuno di questi ultimi si sviluppa all'interno dell'intero dell'effettualità storico-sociale. Infatti ciascuno di essi è il prodotto di una componente della natura umana, di un'attività insita in essa, determinata più da vicino dalla connessione finalizzata della vita storica. Il sistema è insito in questa base fondativa comune alla società di tutti i tempi, anche quando giunge a un dispiegamento separato e interiormente ricco soltanto in uno stadio culturale superiore. Ora, in grado maggiore o minore questi sistemi stanno in relazione con l'organizzazione esterna della società, e questo rapporto condiziona la loro configurazione più in dettaglio. È in particolare lo studio dei sistemi in cui l'agire pratico della società si è disaggregato che non si può dividere dallo studio del corpo politico, poiché la sua volontà influisce su tutte le azioni esterne degli individui a essa sottoposti.

LE RELAZIONI TRA I SISTEMI DELLA CULTURA E L'ORGANIZZAZIONE ESTERNA DELLA SOCIETÀ. IL DIRITTO

Il capitolo precedente era dedicato all'esposizione della distinzione tra i sistemi della cultura e l'organizzazione esterna della società. Il capitolo in cui il lettore si trova, e che tratta le scienze dei sistemi della cultura, ha sviluppato anzitutto, sulla base di questa esposizione, il concetto di un sistema della cultura. Dalla concezione della distinzione tra i sistemi della cultura e l'organizzazione esterna della società ci rivolgiamo ora alla concezione delle r e l a z i o n i tra tali sistemi.

Nell'epoca della sua maturità, in cui soltanto il suo modo di considerazione scientifico-naturale si ampliò, attraverso il passaggio allo smembramento del mondo storico, in una visione del mondo, dopo la morte del suo amico Karl August, nella solitudine di Dornburg (luglio 1828), Goethe ha espresso la sua visione del mondo storico nel modo seguente. Egli prende avvio dalla vista sul castello e sulla contrada sottostante; nasce così per lui un'immagine intuitiva per la

wiesen". Die Ansicht der gesellschaftich-geschichtlichen Wirklichkeit, welche sich hieraus ergibt, faßt er in dem „hohen Wort eines Weisen" zusammen: „die vernünftige Weft ist als ein großes unsterbliches Individuum zu betrachten, welches unaufhaltsam das Notwendige bewirkt und dadurch sich sogar über das Zufällige zum Herrn erhebt". Dieser Satz begreift wie in einer Formel das in sich, was die hier versuchte Übersicht über die geschichtlich-gesellschaftliche Wirklichkeit und ihre Wissenschaften auf dem Wege einer allmählichen Zergliederung, welche von den Individuen als den Elementen der gesellschaftlich-geschichtlichen Wirklichkeit ausgeht, gewonnen hat und noch gewinnen wird. Die Wechselwirkung der Individuen scheint zufällig und unzusammenhängend; Geburt und Tod und die ganze Zufälligkeit des Schicksals, die Leidenschaften und der beschränkte Egoismus, welche sich im Vordergrund der Bühne des Lebens so breit machen: dies alles scheint die Ansicht der Menschenkenner zu bestätigen, welche in dem Leben der Gesellschaft nur Spiel und Widerspiel von Interessen der Individuen unter der Einwirkung des Zufalls erblicken, die Ansicht des pragmatischen Historikers, für welchen der Verlauf der Geschichte sich ebenfalls in das Spiel der persönlichen Kräfte auflöst. Aber in Wirklichkelt wird eben v e r m i t t e l s d i e s e r W e c h s e l w i r k u n g d e r e i n z e l n e n I n d i v i d u e n, ihrer Leidenschaften, ihrer Eitelkeiten, ihrer Interessen d e r n o t w e n d i g e Z w e c k z u s a m m e n h a n g d e r G e s c h i c h t e d e r M e n s c h h e i t v e r w i r k l i c h t. Der pragmatische Historiker und Hegel verstehen einander nicht, da sie wie von der festen Erde zu luftigen Höhen miteinander reden. Einen Teil der Wahrheit besitzt doch jeder von beiden. Denn alles, was in dieser geschichtlich-gesellschaftlichen Wirklichkeit vom Menschen bewirkt wird, geschieht vermittels der Sprungfeder des Willens: in diesem aber wirkt der Zweck als Motiv. Es ist seine Beschaffenheit, es ist das Allgemeingültige und über das Einzelleben Hinausgreifende in ihm, gleichviel, in welcher Formel man es fasse, auf welchem der Zusammenhang beruht, der durch die Willen hindurchgreift. In diesem Zweckzusammenhang vollbringt das gewöhnliche Treiben der Menschen, das nur mit sich selber beschäftigt ist, doch, was es muß. Und selbst von den Handlungen ihrer Helden läßt die Geschichte dasjenige erfolglos versinken, was sich diesem Zweckzusammenhang nicht einordnet. Dieser große Zweckzusammenhang verfügt aber in erster Linie über z w e i M i t t e l. Das erste ist das folgerichtige Ineinandergreifen der einzelnen Handlungen der verschiedenen Individuen, aus welchem die Systeme der Kultur hervorgehen. Das andere ist die Macht der großen Willenseinheiten in der Geschichte, wek:he ein folgerichtiges Tun innerhalb der Gesellschaft

verità astratta: «che il mondo razionale sia assegnato decisamente, di stirpe in stirpe, a un fare coerente». La visione dell'effettualità storico-sociale che ne risulta egli la riassume «nell'alto detto di un saggio»: «il mondo razionale va considerato come un grande individuo immortale che produce in modo inarrestabile il necessario e per questo si eleva addirittura a signore del casuale». Questa frase concepisce come in una formula in sé ciò che la visione d'insieme sull'effettualità storico-sociale e sulle sue scienze qui tentata per via di di uno smembramento graduale, che prende avvio dagli individui come elementi dell'effettualità storico-sociale, ha acquisito e acquisirà ancora. L'influenza reci-proca degli individui pare casuale e disconnettente; nascita, morte e tutta la casualità della sorte, le passioni e l'egoismo limitato che si mettono così largamente in primo piano sulla scena della vita: tutto questo pare confermare la visione dei conoscitori di uomini che nella vita della società adocchiano solo il gioco e il controgioco di interessi degli individui sotto l'influenza del caso, la visione dello storico pragmatico per cui il decorso della storia si risolve altrettanto nel gioco delle forze personali. Ma nell'effettualità è appunto mediante questa influenza reciproca tra singoli individui, tra le loro passioni, le loro vanità, i loro interessi, che si effettua la connessione finalizzata necessaria della storia dell'umanità. Lo storico pragmatico e Hegel non si com-prendono l'uno con l'altro poiché parlano tra loro l'uno sulla terra solida e l'altro sospeso in alto nell'aria. Eppure ciascuno dei due possiede una parte della verità. Infatti tutto ciò che in questa effettualità storico-sociale viene prodotto dall'uomo accade mediante la molla del volere: ma in quest'ultimo opera il fine come motivo. È la sua costituzione, è l'universalmente valido che in esso va oltre la vita particolare, qualunque sia la formula con cui lo si coglie, su cui poggia la connessione finalizzata che compenetra il volere. In questa connessione finalizzata l'affaccendarsi abituale degli uomini, che è tenuto occupato solo da se stesso, porta eppure a compimento ciò che deve. E delle stesse azioni dei suoi protagonisti la storia lascia sprofondare senza successo quello che non si subordina a questa connessione finalizzata. Questa grande connessione finalizzata dispone però in primo luogo di due mezzi. Il primo è l'ingranare coerente delle singole azioni dei diversi individui, da cui emergono i sistemi della cultura. L'altro è la potenza delle grandi unità di volontà

vermittels der ihnen unterworfenen Einzelwillen herstellen. Beide wirken Zweckzusammenhang, ja beide sind lebendiger Zweckzusammenhang. Aber dieser verwirklicht sich dort durch das Tun selbständiger, vermöge der Natur der Sache einander in ihrem Tun angepaßter Individuen, hier durch die Macht, welche eine Willenseinheit über die durch sie gebundenen Individuen übt. Freies Tun und Regulierung der Tätigkeit, Fürsichsein und Gemeinschaft stehen sich hier einander gegenüber. Aber diese beiden großen Tatbestände stehen, wie alles in der lebendigen Geschichte, miteinander in Beziehung. Die selbständige folgerichtige Tätigkeit der einzelnen gestaltet bald Verbände zur Beförderung ihrer Ziele, bald sucht und findet sie Stützpunkte in der vorhandenen Organisation der Gesellschaft oder sie wird dieser Organisation auch gegen ihren Willen unterworfen. Überall aber steht sie überhaupt unter der allgemeinen Bedingung der äußeren Organisation der Gesellschaft, welche dem selbständigen und folgerichtigen Tun der einzelnen einen Spielraum sichert und eingrenzt.

So weisen die Beziehungen, in denen die Systeme der Kultur und die äußere Organisation der Gesellschaft in dem lebendigen Zweckzusammenhang der geschichtlich-gesellschaftlichen Welt zueinander stehen, auf eine Tatsache zurück, welche die Bedingung alles folgerichtigen Tuns der einzelnen bildet und in welcher noch beides, Systeme der Kultur und äußere Organisation der Gesellschaft ungeschieden zusammen ist. Diese Tatsache ist das Recht. In ihm ist in ungesonderter Einheit, was dann in Systeme der Kultur und äußere Organisation der Gesellschaft auseinandergeht: so klärt die Tatsache des Rechts die Natur der Sonderung, die hier stattfindet, und der mannigfachen Beziehungen des Gesonderten auf.

In der Tatsache des Rechts sind, als an der Wurzel des gesellschaftlichen Zusammenlebens der Menschen, die Systeme der Kultur noch nicht von der äußeren Organisation der Gesellschaft getrennt. Das Merkmal dieses Tatbestandes ist, daß jeder Rechtsbegriff das Moment der äußeren Organisation der Gesellschaft in sich enthält. An diesem Punkte erklärt sich ein Teil der Schwierigkeiten, welche sich dem entgegenstellen, der aus der Wirklichkeit des Rechts einen allgemeinen Begriff desselben abzuleiten beabsichtigt. Es erklärt sich zugleich, wie der Neigung eines Teils der positiven Forscher, die eine der beiden Seiten in der Tatsache des Rechts herauszuheben, stets die Neigung eines anderen Teils gegenübertritt, welcher dann die von jenem vernachlässigte Seite geltend macht.

Das Recht ist ein auf das Rechtsbewußtsein als eine beständig wirkende psychologische Tatsache gegründeter Zweckusammenhang.

nella storia, che producono un fare coerente all'interno della società mediante le singole volontà a loro sottomesse. Entrambi i mezzi operano una connessione finalizzata, anzi sono entrambi una connessione finalizzata vivente. Ma quest'ultima si effettua là attraverso il fare di individui autonomi, che si adattano l'uno all'altro in virtù della natura della cosa, qui attraverso la potenza che un'unità di volontà esercita sugli individui legati a essa. Libero fare e regolazione dell'attività, essere per sé e comunità stanno qui l'uno di fronte all'altro. Ma questi due grandi stati di fatto stanno, come tutto nella storia vivente, in relazione l'uno con l'altro. L'autonoma attività coerente dei singoli configura ora associazioni per la promozione dei suoi scopi, ora cerca e trova punti di sostegno nell'organizzazione sottomano della società o viene sottomessa a questa organizzazione anche contro il suo volere. Essa sottostà però ovunque alle condizioni generali dell'organizzazione esterna della società, che assicura e delimita uno spazio di gioco al fare autonomo e coerente dei singoli.

Così le relazioni in cui i sistemi della cultura e l'organizzazione esterna della società stanno gli uni con l'altra nella connessione finalizzata vivente del mondo storico-sociale rimandano a un fatto che costituisce la condizione di ogni fare coerente dei singoli e in cui entrambe le cose, sistemi della cultura e organizzazione esterna della società, sono ancora insieme, non scissi. Questo fatto è il diritto. In esso c'è ancora in un'unità non separata ciò che poi diverge: così il fatto del diritto chiarifica la natura della separazione che ha luogo qui, e quella delle molteplici relazioni tra ciò che si è separato.

Nel fatto del diritto, come alla radice della convivenza sociale degli uomini, i sistemi della cultura non sono ancora divisi dall'organizzazione esterna della società. Il segno caratteristico di questo stato di fatto è che ogni concetto di diritto contenga in sé il momento dell'organizzazione esterna della società. A questo punto si spiega una parte delle difficoltà che si frappongono a chi si prefigge di dedurre dall'effettualità del diritto un concetto generale di quest'ultimo. Si spiega nel contempo come all'inclinazione di una parte dei ricercatori positivi a mettere in risalto uno dei due lati nel fatto del diritto si contrapponga costantemente l'inclinazione di un'altra parte, che fa valere allora il lato trascurato dalla prima.

Il diritto è una connessione finalizzata fondata sulla coscienza del diritto come un fatto psicologico operante costantemente. Chi contesta questo entra in contraddizione con con il reperto reale

Wer dies bestreitet, tritt in Widerspruch mit dem realen Befund der Rechtsgeschichte, in welchem der Glaube an eine höhere Ordnung, das Rechtsbewußtsein und das positive Recht in einem inneren Zusammenhang miteinander stehen. Er tritt in Widerspruch mit dem realen Befund der lebendigen Macht des Rechtsbewußtseins, welches über das positive Recht übergreift, ja sich demselben entgegenstellt. Er verstümmelt die Wirklichkeit des Rechts (wie sie z. B. in der historischen Stellung des Gewohnheitsrechtes erscheint), um sie in seinen Vorstellungskreis aufnehmen zu können. So opfert hier der systematische Geist, welcher sich in den Geistewissenschaften so selten der Grenzen seiner Leistung bewußt ist, die volle Wirklichkeit der abstrakten Anforderung an Einfachheit der Gedankenentwicklung.

Aber dieser Zweckzusammenhang des Rechts ist auf eine äußere Bindung der Willen in einer festen und allgemeingültigen Abmessung gerichtet, durch welche die Machtsphären der Individuen in ihrer Beziehung aufeinander und die Welt der Sachen, sowie auf die Gesamtwillen bestimmt werden. Das Recht existiert nur in dieser Funktion. Selbst das Rechtsbewußtsein ist nicht ein theoretischer Tatbestand, sondern ein Willenstatbestand.

Schon äußerlich angesehen ist der Zweckzusammenhang des Rechts korrelativ zu der Tatsache der äußeren Organisation der Gesellschaft: die beiden Tatsachen bestehen jederzeit nur nebeneinander, miteinander, und zwar sind sie nicht als Ursache und Wirkung miteinander verbunden, sondem jede hat die andere zur Bedingung ihres Daseins. Dies Verhältnis ist eine der schwierigsten und wichtigsten Formen kausaler Beziehung; es kann nur in einer erkenntnistheoretischen und logischen Grundlegung der Geisteswissenschaften aufgeklärt werden; und so fügt sich hier wieder ein Glied in die Kette unserer Beweisführung, welche zeigt, wie die positiven Wissenschaften des Geistes gerade an den für ihre strengere wissenschaftliche Gestaltung entscheidenden Punkten zurückführen in eine grundlegende Wissenschaft. Die positiven Forscher, welche Klarheit suchen, aber sie nicht durch Flachheit erkaufen wollen, finden sich beständig auf eine solche grundlegende Wissenschaft zurückgewiesen. Insofern nun dies korrelative Verhältnis zwischen dem Zweckzusammenhang des Rechts und der äußeren Organisation der Gesellschaft besteht, hat das Recht, als Zweckzusammenhang, in welchem das Rechtsbewußtsein wirksam ist, den Gesamtwillen, d. h. den einheitlichen Willen der Gesamtheit und seine Herrschaft über einen abgegrenzten Teil der Sachen zur Voraussetzung. Der theoretische Satz, daß der Zweckzusammenhang des Rechts, wenn man ihn hypothetisch zusammen mit der Abwesenheit jeder Art von Gesamtwillen vorstellt, die Entstehung

della storia del diritto, in cui la fede in un ordine superiore, la coscienza del diritto e il diritto positivo stanno tra loro in un'interna connessione. Egli entra in contraddizione con il reperto reale della potenza vivente della coscienza del diritto, che va oltre il diritto positivo, anzi si contrappone a quest'ultimo. Egli mutila l'effettualità del diritto (così come appare, per esempio, nella posizione istorica del diritto consuettudinario) per poterla accogliere nella sua cerchia di rappresentazioni. Così qui lo spirito sistematico, che nelle scienze dello spirito è cosciente così di rado dei confini della sua prestazione, sacrifica la piena effettualità dell'esigenza astratta alla semplicità dello sviluppo di pensieri.

Ma questa connessione finalizzata del diritto è diretta a un vincolo esterno delle volontà in una commisurazione fissa e universalmente valida, attraverso cui si determinano le sfere di potere degli individui nella relazione tra loro e con il mondo delle cose, così come con le volontà complessive. Il diritto esiste solo in questa funzione. La stessa coscienza del diritto non è uno stato di fatto teoretico, ma uno stato di fatto della volontà.

Già vista esteriormente, la connessione finalizzata del diritto è correlativa al fatto dell'organizzazione esterna della società: i due fatti sussistono in ogni tempo solo l'uno accanto all'altro, l'uno con l'altro, e a dire il vero non sono collegati come causa ed effetto, ma ciascuno ha nell'altro la condizione del suo esserci. Questo rapporto è una delle forme più ardue e più importanti della relazione causale; lo si può chiarificare solo in una fondazione teoretico-conoscitiva e logica delle scienze dello spirito; e così si aggiunge qui di nuovo un anello alla catena della nostra conduzione della dimostrazione, che mostra come le scienze positive dello spirito riconducano, proprio nei punti decisivi per la loro configurazione scientifica più rigorosa, a una scienza fondante. I ricercatori positivi che cercano chiarezza, ma non la vogliono pagare con la piattezza, si trovano rimandati costantemente a una simile scienza fondante. Ora, in quanto tra la connessione finalizzata del diritto e l'organizzazione esterna della società sussiste questo rapporto, il diritto ha, come connessione finalizzata in cui la coscienza del diritto è operante, per presupposto la volontà complessiva, vale a dire la volontà unitaria del complesso e la sua padronanza di una parte delimitata delle cose. La proposizione teoretica per cui la connessione finalizzata del diritto, se la si rappresenta ipoteticamente insieme all'assenza di qualsiasi specie di volontà complessiva, dovrebbe avere per conseguen-

eines solchen Gesamtwillens zur Folge haben müßte, enthält keinen benutzbaren Inhalt. Er sagt nur aus, daß in der menschlichen Natur Kräfte wirksam sind und mit dem Zweckzusammenhang, der vom Rechtsbewußtsein ausgeht, in Verbindung stehen, welche dieser Zweckzusammenhang alsdann mitzuergreifen vermögen würde, um sich so die Voraussetzungen seiner Wirksamkeit zu schaffen. Weil diese Kräfte vorhanden sind, weil sie als Sprungfedern des geistigen Lebens in Wirksamkeit sind; darum ist eben, wo menschliche Natur ist, auch äußere Organisation der Gesellschaft da und hat nicht auf die Bedürfnisse der Rechtsordnung zu warten. Und ebenso wahr als dieser Satz würde, entsprechend der angegebenen Zweiseitigkeit in der Tatsache des Rechts, welche sich bis auf jeden Rechtsbegriff erstreckt, der korrespondierende Satz sein, welcher von der anderen Seite in der Tatsache des Rechts ausginge. Denkt man sich die äußere Organisation der Gesellschaft, etwa als Familienverband oder als Staat, allein funktionierend: alsdann würde dieselbe die Bestandteile der Menschennatur ergreifen, welche im Rechtsbewußtsein wirksam sind, der Verband würde in sich eine Rechtsordnung entwickeln, er würde in den festen und allgemeingültigen Abmessungen des Rechts die Machtsphären der ihm Unterworfenen gegeneineinander, in bezug auf die Sachen, im Verhältnis zu ihm selber ordnen.

Also die beiden Tatsachen des Zweckzusammenhangs im Recht und der äußeren Organisation der Gesellschaft sind korrelativ. Aber auch diese Einsicht erschöpft nicht die wahre Natur ihres Zusammenhangs.

Das Recht tritt nur auf in der Form von Imperativen, hinter welchen ein Wille steht, der die Absicht hat, sie durchzusetzen. Dieser Wille ist nun ein Gesamtwille, d. h. der einheitliche Wille einer Gesamtheit; er hat in der äußeren Organisation der Gesellschaft seinen Sitz: so in der Gemeinde, dem Staat, der Kirche. Je mehr wir nämlich auf die ältesten Zustände der Gesellschaft zurückgehen und uns ihrer genealogischen Gliederung nähern, um so deutlicher finden wir den Tatbestand: die Machtsphären der Individuen in bezug aufeinander und in bezug auf die Sachen sind im Zusammenhang mit den Funktionen dieser Individuen in der Gesellschaft, sonach mit der äußeren Organisation dieser Gesellschaft abgemessen. Die Verselbständlichung des Privatsrechts gegenüber den Funktionen der Individuen und ihres Besitzes in der Gesellschaft bezeichnet ein spätes Stadium, in welchem der anwachsende Individualismus die Rechtsentwicklung bestimmt, und sie bleibt immer nur relativ. Da so der Gesamtwille unter Berücksichtigung der Funktion der einzelnen innerhalb der Organisation, welche er beherrscht, die Rechte derselben abmißt, so hat die Rechtsbildung in diesem Gesamtwillen ihren Sitz. Dementsprechend ist es

za la nascita di una simile volontà complessiva, non contiene alcun contenuto utilizzabile. Essa enuncia solo che nella natura umana sono operanti, e stanno in collegamento con la connessione finalizzata che prende avvio dalla coscienza del diritto, delle forze che questa connessione finalizzata sarebbe poi capace di afferrare con sé per procurarsi così i presupposti della sua efficacia. Poiché queste forze sono sottomano, poiché esercitano un'efficacia come molle della vita spirituale, laddove c'è appunto la natura umana c'è anche l'organizzazione esterna della società e non deve attendere i bisogni dell'ordinamento del diritto. E altrettanto vera di questa proposizione sarebbe, corrispondentemente all'indicata bilateralità nel fatto del diritto che si estende fino a ogni concetto di diritto, la proposizione corrispondente che prendesse avvio dall'altro lato nel fatto del diritto. Si pensi all'organizzazione esterna della società, magari come associazione famigliare o come Stato, come l'unica funzionante: dopodiché quest'ultima ricorrerebbe alle componenti della natura dell'uomo che sono operanti nella coscienza del diritto, l'associazione svilupperebbe in sé un ordinamento del diritto, ordinerebbe nelle commisurazioni fisse e universalmente valide del diritto le sfere di potere di chi vi è sottomesso l'uno rispetto all'altro, in riferimento alle cose ma anche nel rapporto con se stesso.

Dunque i due fatti della connessione finalizzata nel diritto e dell'organizzazione esterna della società sono correlativi. Ma anche questa introvisione non esaurisce la vera natura della loro connessione.

Il diritto subentra solo nella forma di imperativi, dietro i quali sta una volontà che ha l'intento di affermarli. Ora, questa volontà è una volontà complessiva, vale a dire la volontà unitaria di un complesso; essa ha la sua sede nell'organizzazione esterna della società: quindi nel Comune, nello Stato, nella Chiesa. Quanto più risaliamo cioè agli stati più antichi della società e ci avviciniamo alla loro articolazione genealogica, tanto più chiaramente troviamo il seguente stato di fatto: le sfere di potere degli individui l'uno in riferimento all'altro e in riferimento alle cose sono in connessione con le funzioni di questi individui nella società, perciò commisurate all'organizzazione esterna di questa società. L'autonomizzazione del diritto privato nei confronti delle funzioni degli individui e del loro patrimonio nella società designa uno stadio tardo, in cui il crescente individualismo determina lo sviluppo del diritto, e rimane sempre solo relativa. Poiché così la volontà complessiva commisura i diritti dei singoli tenendo conto della loro funzione all'interno dell'organizzazione che essa domina, la formazione del diritto ha la sua sede in questa volontà complessiva. Corrispondentemente a ciò, è ancora questa volontà complessiva a tenere in vigore gli imperativi che ha formulato e a contenere in sé ovviamente l'impulso

auch dieser Gesamtwille, welcher die von ihm aufgestellten Imperative aufrechterhält und ihre Verletzung zu ahnden den Antrieb selbstverständlich in sich enthält. Und zwar besteht dieser Antrieb und strebt sich durchzusetzen, mögen dem Gesamtwillen besondere regelmäßige Organe für die Formulierung und Promulgation sowie für die Vollziehung seiner Imperative zu Gebote stehen oder mögen diese fehlen. Wie sie ja z. B. nach der einen Richtung im Gewohnheitsrecht, nach der anderen im Völkerrecht wie hinsichtlich der den Souverän selber betreffenden Sätze im Staatsrecht nicht vorhanden sind.

Sonach wirken in der Rechtsbildung der Gesamtwille, welcher Träger des Rechtes ist, und das Rechtsbewußtsein der einzelnen zusammen. Diese einzelnen sind und verbleiben lebendige rechtbildende Kräfte; auf ihrem Rechtsbewußtsein beruht die Gestaltung des Rechtes einerseits, während sie andererseits von der Willenseinheit, die sich in der äußeren Organisation der Gesellschaft gebildet hat, abhängt. Das Recht hat daher weder vollständig die Eigenschaften einer Funktion des Gesamtwillens noch vollständig die eines Systems der Kultur. Es vereinigt wesentliche Eigenschaften beider Klassen von gesellschaftlichen Tatsachen in sich.

Jenseit desselben treten das aufeinander bezogene T u n d e r e i n z e l n e n , in welchem ein System der Kultur sich ausbildet, und die L e i s t u n g e n v o n G e s a m t w i l l e n , welche Glieder der äußeren Organisation der Gesellschaft sind, in z u n e h m e n d e r S o n d e r u n g auseinander.

Das System, welches die p o l i t i s c h e Ö k o n o m i e analysiert, hat zwar seine Anordnung nicht durch den Staatswillen erhalten, aber es ist durch die ganze Gliederung des geschichtlich-gesellschaftlichen Ganzen sehr beeinflußt und durch Anordnungen seitens des Staatswillens innerhalb der einzelnen politischen Körper erheblich mitbestimmt So stellt es sich unter dem einen Gesichtspunkt als Gegenstand einer allgemeinen Theorie, der Wirtschaftslehre dar, unter dem anderen als Inbegriff von Einselgestalten, von Volkswirtschaftsganzen, deren jedes wie durch alles, was alle Volksgenossen zusammen beeinflußt, so auch durch den Staatswillen und die Rechtsordnung bedingt ist. Das Studium der allgemeinen Eigenschaften des Systems, welche aus dem Bestandteil der Natur des Menschen, in welchem es gegründet ist, und den allgemeinen Bedingungen der Natur und der Gesellschaft, unter denen es wirkt, herfließen, wird hier ergänzt durch das Studium des Einflusses. welchen die nationale Organisation und die regelnde Einwirkung des Staatswillens ausüben.

In der S i t t l i c h k e i t löst sich schon auf dem Gebiet des praktischen Handelns die innere Kultur von der äußeren Organisation der

a punire la loro violazione. E, a dire il vero, questo impulso sussiste e si sforza di affermarsi, vuoi che agli ordini della volontà complessiva stiano particolari organi regolari per la formulazione, la promulgazione, come anche il compimento dei suoi imperativi, vuoi che questi organi le manchino. Così come essi non sono sottomano, per esempio, per un verso nel diritto consuetudinario, per l'altro nel diritto dei popoli come nel caso delle proposizioni che nel diritto costituzionale riguardano il sovrano stesso.

Perciò alla formazione del diritto cooperano la volontà complessiva, che è portatrice del diritto, e la coscienza del diritto propria dei singoli. Questi singoli sono e permangono forze viventi formatrici di diritto; sulla loro coscienza del diritto poggia da una parte la configurazione del diritto, mentre dall'altra quest'ultima dipende dall'unità di volontà che si è formata nell'organizzazione esterna della società. Il diritto non ha quindi perfettamente né le proprietà di una funzione della volontà complessiva né quelle di un sistema della cultura. Esso riunisce in sé proprietà essenziali di entrambe le classi di fatti sociali.

Al di là dello stesso diritto il fare dei singoli nel suo essere riferito l'uno all'altro, e in cui si forma un sistema della cultura, e le prestazioni di volontà complessive, che sono membri dell'organizzazione esterna della società, divergono in una crescente separazione.

Il sistema che analizza l'economia politica non ha ricevuto, a dire il vero, il suo ordinamento dalla volontà dello Stato, ma è molto influenzato dall'intera articolazione dell'intero storico-sociale ed è codeterminato in misura rilevante da ordinamenti da parte della volontà dello Stato all'interno dei singoli corpi politici. Così sotto un punto di vista questo sistema si presenta come oggetto di una teoria generale, della dottrina dell'economia, sotto un altro punto di vista si presenta come quintessenza di singole figure, di interi dell'economia del popolo, ciascuno dei quali, come è condizionato da tutto ciò che influenza i concittadini tutti insieme, lo è così anche dal volere dello Stato e dall'ordinamento del diritto. Lo studio delle proprietà generali del sistema, che sfociano dalla componente della natura dell'uomo in cui esso è fondato e dalle condizioni generali della natura e della società sotto le quali esso opera, viene integrato qui dallo studio dell'influsso che l'organizzazione nazionale e l'influenza regolatrice della volontà di Stato esercitano.

Nell'eticità la cultura interna si distacca dall'organizzazione esterna della società già nel settore dell'agire pratico. Se abbandonia-

Gesellschaft los. Wenn wir die Systeme, in welche das praktische Handeln der Gesellschaft sich zerlegt hat, verlassen, finden wir diese Absonderung überall. S p r a c h e und R e l i g i o n haben unter dem Einfluß der Gliederung der Menschheit, der Strömungen der Geschichte, der Bedingungen der äußeren Natur, sich zu mehreren abgegrenzten Ganzen entwickelt, innerhalb deren der Bestandteil und Zweck des geistigen Wirkens, der in seiner Gleichartigkeit durch das eine und das andere System hindurchgeht, sich zu einer Vielheit besonderer Gestalten der Anordnung entfaltet. K u n s t und W i s s e n s c h a f t sind Welttatsachen, die von keiner Schranke der Staaten oder der Völker oder der Religionen aufgehalten werden, so mächtig auch diese Abgrenzungen des gesellschaftlichen Kosmos auf sie eingewirkt haben und obwohl sie in hohem Grade noch heute auf sie einwirken. Das System der Kunst wie das der Wissenschaft können in den Grundzügen entwickelt werden, ohne daß die Einführung der äußeren Organisation der Gesellschaft in die Untersuchung für die Entwicklung dieser Grundzüge erforderlich wire. Weder die Grundlagen der Ästhetik noch die der Wissenschaftslehre schließen den Einfluß des nationalen Charakters auf Kunst und Wissenschaft, oder die Wirkung von Staat und Genossenschaften auf dieselben ein.

Von der Erörterung der Beziehung, in welcher die Systeme der Kultur, um deren Erkenntnis es sich hier handelt, zu der äußeren Organisation der Gesellschaft stehen, wenden wir uns nunmehr zu den allgemeinen Eigenschaften der Wissenschaften von den Systemen der Kultur sowie zu den Fragen über die Abgrenzung des Umfangs dieser Wissenschaften.

DIE ERKENNTNIS DER SYSTEME DER KULTUR. SITTENLEHRE IST EINE WISSENSCHAFT VON EINEM SYSTEM DER KULTUR

Die Erkenntnis eines einzelnen Systems vollzieht sich in einem Zusammenhang methodischer Operationen, welche durch die Stellung desselben innerhalb der ges:hichtlich-gesellschaftlichen Wirklichkeit bedingt ist. Ihre Hilfsmittel sind mannigfach: Zergliederung des Systems, Vergleichung der Einzelgestalten, welche es in sich faßt, Verwertung der Beziehungen, in welchen dies Untersuchungsgebiet einerseits zu der psychologischen Erkentnis der Lebenseinheiten steht, welche die Elemente der das System bildenden Wechselwirkungcn sind, andererseits zu dem geschichtlich-gesellschaftlichen Zusammenhang, aus welchem es für die Untersuchung ausgesondert ist. Aber d e r E r k e n n t n i s v o r g a n g s e l b e r i s t n u r e i n e r. Die Unhaltbarkeit der Sonderung philosophischer und positiver Untersuchung ergibt sich einfach daraus, daß die Begriffe, deren sich diese Er-

mo i sistemi in cui l'agire pratico della società si è disaggregato, troviamo questa separazione ovunque. Lingua e religione si sono sviluppate, sotto l'influsso dell'articolazione dell'umanità, delle correnti della storia, delle condizioni della natura esterna, in più interi delimitati al cui interno la componente e il fine dell'operare spirituale, che nella sua similitudine compenetra l'uno e l'altro sistema, si dispiega in una molteplicità di figure particolari di ordinamento. Arte e scienza sono fatti del mondo che nessuna barriera interposta dagli Stati o dai popoli può trattenere, per quanto potentemente queste delimitazioni del cosmo sociale abbiano influito su esse e sebbene ancora oggi influiscano su esse in grado elevato. Il sistema dell'arte, come quello della scienza, si possono sviluppare nei tratti di fondo senza che sia richiesta l'introduzione dell'organizzazione esterna della società nell'indagine per lo sviluppo di questi tratti di fondo. Nè le basi fondative dell'estetica né quelle della dottrina della scienza includono l'influsso del carattere nazionale su arte e scienza, o l'influenza di Stato e compagnie su queste ultime.

Dopo la discussione della relazione in cui i sistemi della cultura, della cui conoscenza qui si tratta, stanno con l'organizzazione esterna della società, ci rivolgiamo ora alle proprietà generali delle scienze dei sistemi della cultura così come alle questioni sulla delimitazione dell'estensione di queste scienze.

LA CONOSCENZA DEI SISTEMI DELLA CULTURA. LA DOTTRINA DELL'ETICA È UNA SCIENZA DI UN SISTEMA DELLA CULTURA

La conoscenza di un singolo sistema si compie in una connessione di operazioni metodiche che è condizionata dalla posizione stessa del sistema all'interno dell'effettualità storico-sociale. I suoi ausili sono molteplici: smembramento del sistema, comparazione delle singole figure che esso include in sé, valorizzazione delle relazioni in cui questo settore d'indagine sta da una parte con la conoscenza psicologica delle unità di vita, che sono gli elementi delle influenze reciproche che costituiscono il sistema, dall'altra con la connessione storico-sociale da cui esso è separato per l'indagine. Ma lo stesso processo della conoscenza è uno solo. L'insostenibilità della separazione tra indagine filosofica e indagine positiva risulta semplicemente dal fatto che i concetti di cui si servono queste conoscenze (per esempio

kenntnisse bedienen (z. B. im Recht der Wille, die Zurechnungsfähigkeit usw., in der Kunst die Einbildungskraft, das Ideal usw.), sowie die elementaren Sätze, zu welchen sie gelangen oder von denen sie ausgehen (z. B. das Prinzip der Wirtschaftlichkeit in der politischen Ökonomie, das Prinzip der Metamorphose der Vorstellungen unter dem Einfluß des Gemütslebens in der Ästhetik, die Denkgesetze in der Wissenschaftslehre), nur unter Mitwirkung der Psychologie zureichend festgestellt werden können. Ja die großen Gegensätze selber, welche die positiven Forscher in bezug auf die Auffassung dieser Systeme trennen, können nur mit Hilfe einer wahrhaft deskriptiven Psychologie eine Lösung finden, weil sie in der Verschiedenheit des typischen Bildes der menschlichen Natur, das den Forschern vorschwebte, mitbegründet waren. Ich erläutere diesen wichtigen Punkt an einem hervorragenden Beispiel. Die Ableitung der Sprache, der Sitten, des Rechts aus verstandesmäßiger Erfindung hat lange auch die positiven Wissenschaften dieser Systeme beherrscht; diese psychologische Theorie wurde abgelöst durch die großartige Anschauung eines unbewußt in der Weise des künstlerischen Genius schaffenden Volksgeistes, eines organischen Wachstums seiner Hauptlebensäußerungen. Diese Theorie, getragen durch die metaphysische Formel eines unbewußt schaffenden Weltgeistes, verkannte aber, mit derselben psychologischen Einseitigkeit als jene ältere, den Unterschied zwischen den Schöpfungen, welche auf einem gesteigerten Vermögen der Anschauung beruhen, und denen, welche die harte Arbeit des Verstandes und die Berechnung hervorbringt. Jene wirkt unbewußt in der gesetzmäßigen Entfaltung ihrer Bilder, wie man dies schon an den von Johannes Müller zuerst aufgedeckten elementaren Prozessen studieren kann: von psychologischen Untersuchungen in dieser Richtung wird das Verständnis der Gestaltungen im System der Kunst mitbedingt.[1] Verstand, der in Begriffen, Formeln und Institutions arbeitet, ist anderer Art. So hat Ihering den Nachweis unternommen, daß die Begriffe und Formeln des älteren römischen Rechts das Ergebnis bewußter, verstandesmäßig geschulter juristischer Kunst sind, harter Arbeit juristischen Denkens, welcher Vorgang freilich nicht in seiner ursprünglichen flüssigen Gestalt erhalten ist, sondern „objektiviert und komprimiert auf kleinstem Raume, d. h. in Gestalt von Rechtsbegriffen". Die juristische Methode als die des zerlegenden Verstandes, gegenüber ihrem Ma-

[1] Joh. Müller zuerst in seiner Schrift über die phantastischen Gesichtserscheinungen, Koblenz 1826. Ich habe einen Versuch gemacht, die Einbildungskraft des Dichters durch eine Verknüpfung der historischen mit den psychologischen und psychophysischen Tatsachen aufzuklären: Über die Einbildungskraft der Dichter, Zeitschrift für Völkerpsychologie und Sprachwissenschaft. Bd. X, 1878. S. 42-104. (Umgearbeitet zu „Goethe und die dichterische Phantasie", in „Das Erlebnis und die Dichtung", S. 175-267, vgl. S. 468 die Angabe uber die Umarbeitung.)

nel diritto la volontà, l'imputabilità per capacità di intendere e volere, eccetera, nell'arte la facoltà d'immaginazione, l'ideale, eccetera), così come le proposizioni elementari a cui esse giungono o da cui prendono avvio (per esempio il principio dell'economicità nell'economia politica, il principio della metamorfosi delle rappresentazioni sotto l'influsso della vita dell'animo nell'estetica, le leggi di pensiero nella dottrina della scienza), si possono stabilire sufficientemente solo con la cooperazione della psicologia. Anzi, gli stessi grandi contrasti che dividono i ricercatori positivi in riferimento alla concezione di questi sistemi possono trovare una soluzione solo con l'aiuto di una psicologia veramente descrittiva, poiché essi furono cogiustificati dalla diversità dell'immagine tipica della natura umana che aleggiava dinanzi ai ricercatori. Io delucido questo punto importante con un esempio eminente. La deduzione della lingua, dei costumi, del diritto da un'invenzione conforme a intelletto ha dominato a lungo anche le scienze positive di questi sistemi; questa teoria psicologica venne sostituita dalla grandiosa intuizione di uno spirito del popolo che agisce inconsciamente al modo del genio artistico, di una crescita organica delle esteriorizzazioni vitali capitali. Questa teoria, sorretta dalla formula metafisica di uno spirito del mondo che crea inconsciamente, disconobbe però, con la stessa unilateralità psicologica della teoria più vecchia, la distinzione tra le creazioni che poggiano su un'incrementata capacità d'intuizione e quelle prodotte dal duro lavoro dell'intelletto e dal calcolo. La prima opera inconsciamente nel dispiegamento, conforme a leggi, delle sue immagini, come si può studiare già rispetto ai processi elementari scoperti per la prima volta da Johannes Müller: la comprensione delle configurazioni nel sistema dell'arte viene condizionata anche da indagini psicologiche in questa direzione[1]. L'intelletto che lavora nei concetti, nelle formule e nelle istituzioni è di un'altra specie. Così Ihering ha intrapreso la dimostrazione del fatto che i concetti e le formule del diritto romano più antico siano il risultato di una cosciente arte giuridica educata in modo conforme a intelletto, il risultato di un duro lavoro del pensiero giuridico, il cui processo non si conserva comunque nella sua fluida figura originaria, ma «oggettivato e compresso nello spazio più piccolo, vale a dire nella figura di concetti del diritto». Il metodo giuridico come metodo dell'intelletto disaggregante viene mostrato per la prima volta da Ihering nei con-

[1] Cfr. Johannes Müller, dapprima nel suo scritto sulle apparizioni visive fantastiche, Coblenza 1826. Io ho fatto un tentativo di chiarificare la facoltà d'immaginazione del poeta attraverso un intreccio dei fatti istorici con quelli psicologici e psicofisici: *Über die Einbildungskraft der Dichter*, in «Zeitschrift für Völkerpsychologie und Sprachwissenschaft», vol. X, 1878, pp. 42-104. (Rielaborato come "Goethe und die dichterische Phantasie", in *Das Erlebnis und die Dichtung*, pp. 175-267, cfr. a p. 468 l'indicazione sulla rielaborazione.)

terial, den realen Lebensverhältnissen, wird von Ihering zuerst an der Struktur des älteren römischen Prozesses und des Rechtsgeschäftes aufgezeigt, alsdann an der Struktur der materiellen Rechtsbegriffe dieser älteren römischen Jurisprudenz. Faßt man dieses Problem für das System des Rechts allgemein und vergleichend, so kann die Mitwirkung der Psychologie nicht entbehrt werden, und Ihering selber hat, indem er von seinem Geist des römischen Rechts zu dem Werke über den Zweck im Recht vorandrang und den Nachweis unternahm, daß „der Zweck die Grundlage des ganzen Rechtssystems sei", sich entschließen müssen, „auf seinem Gebiet Philosophie zu treiben", d. h. eine psychologische Grundlegung zu suchen.

Diese einzelnen Systeme und ihr Zusammenhang im Leben der Gesellschaft können nur in dem Zusammenhang der Untersuchungen selber, an deren Eingang wir uns befinden, aufgefunden werden. Inzwischen stehen dieselben der Betrachtung wie anschauliche mächtige objektive Tatsachen. Der menschliche Geist hat sie zu solchen gestaltet, bevor er sie wissenschaftlich betrachtet hat. Es gibt ein Stadium in der Entwicklung dieser Systeme, in welchem das theoretische Nachdenken von dem praktischen Wirken und Bilden noch ungeschieden ist. So war derselbe Verstand, welcher sich später der bloß theoretischen Begründung und Erklärung des Rechts, des wirtschaftlichen Lebens zuwandte, zunächst mit der Gestaltung dieser Systeme beschäftigt. Einige unter diesen mächtigen Realitäten (als solche erscheinen sie wenigstens der wissenschaftlichen Einbildungskraft), wie die Religion und das Recht, haben sich zu sehr umfangreichen Systemen von Wissenschaften ausgebildet.

Soviel ich sehe, scheint nur die Betrachtung der Gebiete des Rechts und der Sittlichkeit Schwierigkeiten darbieten au können, wenn man die hier dargelegte Auffassung von Grundsystemen der Gesellschaft auf den Bestand der positiven Wissenschaften des Geistes anwendet. – Diese Schwierigkeiten sind in bezug auf das Recht ganz andere als in bezug auf die Sittlichkeit, und sie sind in dem Vorhergehenden aufzulösen versucht worden. Die Wissenschaften des Rechts können dem Entwickelten zufolge von denen der äußeren Organisation der Gesellschaft nur in einer unvollkommenen Weise getrennt werden; denn in dem Recht ist der Charakter eines Systems der Kultur von dem eines Bestandteils der äußeren Organisation nicht geschieden, und es vereinigt wesentliche Eigenschaften beider Klassen von gesellschaftlichen Tatsachen in sich. – Ein Bedenken ganz anderer Art scheint sich zu erheben, wenn man die Sittlichkeit als ein solches System auffaßt, das auch eine Funktion in dem gesellschaftlichen Leben hat, die Sittenlehre als eine Wissenschaft eines solchen Systems der

fronti del suo materiale, delle condizioni reali della vita, rispetto alla struttura del processo romano più antico e del negozio giuridico, dopodiché rispetto alla struttura dei concetti materiali del diritto di questa giurisprudenza romana più antica. Se si coglie questo problema in modo generale e comparativo per il sistema del diritto, non si può così fare a meno della cooperazione della psicologia, e lo stesso Ihering, sospingendosi dal suo *Lo spirito del diritto romano* all'opera su *Il fine del diritto* e intraprendendo la dimostrazione del fatto che «il fine sarebbe la base fondativa dell'intero sistema del diritto», si è dovuto risolvere a «sospingere la filosofia nel suo settore», vale a dire a cercare una fondazione psicologica.

Questi singoli sistemi e la loro connessione nella vita della società si possono rinvenire solo nella connessione delle stesse indagini, sulla cui soglia ci troviamo. Intanto gli stessi sistemi stanno dinanzi alla considerazione come potenti fatti oggettivi intuibili. Lo spirito umano li ha configurati come tali prima di averli considerati scientificamente. C'è uno stadio nello sviluppo di questi sistemi in cui la riflessione teoretica non è ancora scissa dall'operare e dal formare pratico. Fu così lo stesso intelletto che più tardi si rivolse alla giustificazione e spiegazione meramente teoretica del diritto, della vita economica, a trovarsi anzitutto occupato con la configurazione di questi sistemi. Alcune tra queste potenti realtà (esse appaiono come tali perlomeno alla facoltà d'immaginazione scientifica), come la religione e il diritto, si sono perfezionate come sistemi di scienze a raggio molto ampio.

Per quanto mi è dato di vedere, la considerazione dei settori del diritto e dell'eticità pare poter offrire delle difficoltà solo se si applica la concezione dei sistemi di fondo della società qui esposta al patrimonio delle scienze positive dello spirito. – In riferimento al diritto queste difficoltà sono del tutto diverse che in riferimento all'eticità, e in quanto precede si è tentato di risolverle. A seguito di quanto sviluppato, le scienze del diritto si possono dividere da quelle dell'organizzazione esterna della società sono in modo imperfetto; infatti nel diritto il carattere di un sistema della cultura non è scisso da quello di una componente dell'organizzazione esterna, ed esso riunisce in sé proprietà essenziali di entrambe le classi di fatti sociali. – Un'esitazione di tutt'altra specie pare ergersi se si concepisce l'eticità come un sistema tale da avere anche una funzione nella vita sociale, cioè se si concepi-

Kultur. Nicht als eine solche Objektivität, sondern als ein Imperativ des persönlichen Lebens ist sie gerade von einigen sehr tiefen Forschern aufgefaßt worden. Selbst ein Philosoph von der Richtung Herbert Spencer hat in dem Plan seines Riesenwerkes die Ethik, „die Theorie über das rechtschaffene Leben" als den Schlußteil desselben von der Soziologie getrennt. So ist unumgänglich, diese Instanz gegen die vorliegende Vorstellung ins Auge zu fassen.

In der Tat existiert ein S y s t e m d e r S i t t l i c h k e i t, mannigfach abgestuft, in langer geschichtlichen Entwicklung erwachsen, örtlich vielfach selbständig geartet, in einer Vielfachheit von Formen ausgeprägt: eine nicht minder mächtige und wahrhafte Realität als Religion oder Recht. Sitte, als die Regel, das Wiederkehrende, die Form des Stetigen und Allgemeinen in Handlungen, bildet nur die neutrale Grundlage, die sowohl den Erwerb aufgefundener Zweckmäßigkeit des Handelns, das unter möglichst geringem Widerstand sein Ziel erreichen will, in sich faßt, als den angesammelten Reichtum von Maximen der Sittlichkeit, selbst eine Seite des Gewohnheitsrechts, nach welcher es den Inbegriff gemeinsamer Rechtsüberzeugungen umfaßt, sofern sie durch Übung sich als beherrschende Macht über die einzelnen manifestieren. Wie denn Ulpian die mores definiert als tacitus consensus populi, longa consuetudine inveteratus.[1] Die Sitte grenzt sich nach Völkern und Staaten deutlich ab. Dagegen bildet die Sittlichkeit ein einziges Idealsystem, das durch den Unterschied von Gliederungen, Gemeinschaften, Verbänden nur modifiziert wird. Die Erforschung dieses Idealsystems vollzieht sich in der Verbindung psychologischer Selbstbesinnung mit der Vergleichung seiner Modifikationen bei verschiedenen Völkern, für welche von allen Geschichtschreibern Jakob Burckhardt den tiefsten Blick gezeigt hat.

Dieses System der Sittlichkeit besteht nicht in Handlungen der Menschen, ja kann nicht einmal an diesen zunächst studiert werden, sondern es besteht in einer bestimmten Gruppe von Tatsachen des Bewußtseins und demjenigen Bestandteil der menschlichen Handlungen, welcher durch sie hervorgebracht wird. Wir suchen zunächst diese Tatsachen des Bewußtseins in ihrer Vollständigkeit aufzufassen. Das Sittliche ist in einer doppelten Form vorhanden, und die beiden Gestalten, in denen es erscheint, wurden Ausgangspunkte für zwei einseitige Schulen der Moral. Es ist da als Urteil des Zuschauers über Handlungen und als ein Bestandteil in den Motiven, welcher ihnen einen von dem Erfolg der Handlungen in der Außenwelt (sonach der Zweckmäßigkeit derselben) unabhängigen Gehalt gibt. Es ist in beiden Gestalten dasselbe. In der einen erscheint es als in der

[1] Ulpiani fragm. princ. § 4 [Huschke].

sce la dottrina dei costumi come una scienza di un simile sistema della cultura. Non come una simile oggettività, ma come un imperativo della vita personale l'hanno concepita proprio alcuni ricercatori molto profondi. Anche un filosofo dell'indirizzo di Herbert Spencer ha diviso, nel piano della sua opera monumentale, l'etica, la «teoria della vita retta», dalla sociologia, collocandola come la parte conclusiva della sua stessa opera. Così è inevitabile che salti all'occhio questa istanza contro la presente rappresentazione.

Di fatto esiste un sistema dell'eticità, secondo molteplici gradi, cresciuto in un lungo sviluppo storico, variamente autonomo a livello locale, coniato in una varietà di forme: una realtà non meno potente e veritiera della religione o del diritto. Il costume come regola, come ciò che ritorna, la forma di ciò che rimane costante e generale nelle azioni, costituisce solo la base fondativa neutrale che include in sé tanto il profitto della rinvenuta conformità a fini dell'agire, che vuole raggiungere il suo scopo con la minima resistenza possibile, quanto la ricchezza accumulata di massime dell'eticità, a sua volta un lato del diritto consuetudinario, secondo cui esso abbraccia la quintessenza di convinzioni giuridiche comuni in quanto si manifestano con l'esercizio come potenza dominante sui singoli. Che è poi infatti il modo in cui Ulpiano definisce i *mores* come *tacitus consensus populi, longa consuetudine inveteratus*[1]. Il costume si delimita chiaramente secondo i popoli e gli Stati. Per contro l'eticità costituisce un unico sistema ideale che viene solo modificato dalla distinzione di articolazioni, comunità, associazioni. L'esplorazione di questo sistema ideale si compie nel collegamento dell'autometditazione psicologica alla comparazione delle sue modificazioni presso popoli diversi, per le quali tra tutti gli storiografi Jakob Burckhardt ha mostrato lo sguardo più profondo.

Questo sistema dell'eticità non consiste in azioni degli uomini, anzi neppure lo si può studiare anzitutto rispetto a queste ultime, ma consiste in un determinato gruppo di fatti della coscienza e in quella componente delle azioni umane che viene suscitata da tali fatti. Noi cerchiamo anzitutto di concepire questi fatti della coscienza nella loro completezza. L'elemento etico è sottomano in una doppia forma, ed entrambe le figure in cui esso appare furono punti di partenza per due scuole unilaterali della morale. Esso c'è come giudizio dello spettatore su azioni e come una componente nei motivi, che dà

[1] *Ulpiani fragm. princ.*, § 4 (ediz. Huschke).

Motivation lebendige Kraft, in der anderen als von außen gegen die Handlungen anderer Individuen in unparteiischer Billigung oder Mißbilligung reagierende Kraft. Dieser wichtige Satz kann folgendermaßen bewiesen werden. In jedem Fall, in welchem ich mich als Handelnder unter der Nötigung einer moralischen Verbindlichkeit befinde, läßt sich diese in demselben Satz ausdrücken, welcher meinem Urteil als Zuschauer zugrunde liegt. Indem die Ethik bisher immer eine von beiden Gestalten zugrunde legte, Kant und Fichte das Sittliche als in der Motivation lebendige Kraft, die hervorragenden englischen Moralisten und Herbart als eine von außen gegen die Handlungen anderer reagierende Kraft: gingen sie der allseitigen, ganz gründlichen Einsicht verlustig. Denn Beifall und Mißfallen des Zuschauers enthalten das Sittliche zwar ungesondert (ein unschätzbarer Vorteil), aber in abgeblaßter Form. Zumal die innere Verbindung des Beweggrundes mit dem ganzen Inhalt des Geistes, wie sie in den sittlichen Kämpfen des Handelnden mit solcher Gewalt an das Licht gebracht wird, ist hier ganz abgeschwächt. Wo andererseits das Sittliche in der Motivation selber zum Gegenstand der Untersuchung gemacht wird, ist die Analyse sehr schwierig. Dean nur der Zusammenhang zwischen Motiv und Handlung ist uns in klarem Bewußtsein gegeben; die Motive aber treten auf eine uns rätselhafte Weise hervor. Daher ist der Charakter des Menschen diesem selber ein Geheimnis, welches ihm nur seine Handlungsweise teilweise sichtbar macht. Durchsichtigkeit des Zusammenhangs von Charakter, Motiv und Handlung eignet den Gestalten des Dichters, nicht der Anschauung des wirklichen Lebens, und so Hegt auch das Ästhetische in der Erscheinung des wirklichen Menschen darin, daß über seinen Handlungen noch ein Abglanz der hervorbringenden Seele leuchtender als über denen der anderen Menschen liegt.

In dieser Doppelgestalt durchwirkt nun das sittliche Bewußtsein in einen unendlich verzweigten Spiel von Wirkungen und Reaktionen die ganze beseelte Gesellschaft. Dem Entwickelten entsprechend kann das Bewegende in ihm in zwei Formen von Kräften zerlegt werden. Es wirkt zunächst direkt, als Ausbildung eines moralischen Bewußtseins und unter seinem Antrieb stehende Regelung der Handlungen. Alles, was das Leben für den Menschen lebenswert macht, ruhet auf dem Grunde des Gewissens: denn wer Gefühl seiner Würde hat und darum dem, was sonst sich wandeln kann, gefaßt ins Auge blickt, bedarf doch dieses Fundamentes nicht nur bei sich, sondern auch bei denen, die er liebt, um leben zu können. Die andere Form von psychologischer Kraft, durch welche das sittliche Bewußtsein in der Gesellschaft wirkt, ist indirekt. Das moralische Bewußtsein, das sich

loro un titolo indipendente dal successo delle azioni nel mondo esterno (e perciò dalla loro conformità a fini). Esso è lo stesso in entrambe le figure. Nell'una appare come forza vivente nella motivazione, nell'altra come forza che reagisce dall'esterno, nell'imparziale approvazione o disapprovazione, alle azioni degli altri individui. Questa importante proposizione si può dimostrare nel modo seguente. In ogni caso in cui io, come agente, mi trovo sotto la costrizione di una vincolatività morale, quest'ultima si può esprimere con la stessa proposizione che sta a fondamento del mio giudizio come spettatore. Nella misura in cui finora l'etica ha posto a fondamento una delle due figure, Kant e Fichte l'elemento etico come forza vivente nella motivazione, gli eminenti Moralisti inglesi e Herbart come una forza che reagisce dall'esterno alle azioni di altri, essi hanno perso di vista l'introvisione da tutti i lati, del tutto basilare. Infatti consenso e dissenso dello spettatore contengono l'elemento etico, a dire il vero, non separato (un vantaggio inestimabile), ma in forma sbiadita. Del tutto attenuato è tanto più qui il collegamento interno del movente con l'intero contenuto dello spirito, così come esso viene portato alla luce nei conflitti etici dell'agente. Dove, d'altra parte, l'elemento etico è reso oggetto dell'indagine nella stessa motivazione, l'analisi è molto ardua. Infatti solo la connessione tra motivo e azione ci è data in una chiara coscienza; i motivi entrano però in scena in un modo per noi enigmatico. Quindi il carattere dell'uomo è per l'uomo stesso un mistero che solo il suo modo di azione gli rende parzialmente visibile. La trasparenza della connessione tra carattere, motivo e azione è propria delle figure del poeta, non dell'intuizione della vita effettuale, e così anche l'elemento estetico nell'apparizione dell'uomo effettuale consiste nel fatto che sulle sue azioni ci sia ancora un riverbero dell'anima che le suscita, più luminoso che non su quelle degli altri uomini.

Ora, in questa doppia figura la coscienza etica pervade l'intera società animata in un gioco infinitamente ramificato di influenze e reazioni. Corrispondentemente a quanto sviluppato, ciò che nella coscienza etica muove si può disaggregare in due forme di forze. Essa opera anzitutto direttamente, come formazione di una coscienza morale e come regolamentazione, che sta sotto il suo impulso, delle azioni. Tutto ciò che rende per l'uomo la vita degna di essere vissuta poggia sul fondamento del sapere morale: infatti chi ha il sentimento della propria dignità e tiene fisso nello sguardo ciò che altrimenti può mutare, per poter vivere ha pur bisogno di questo fondamento non solo presso di sé, ma anche presso coloro che egli ama. L'altra

in der Gesellschaft ausbildet, wirkt als ein Druck auf den einzelnen. Gerade hierauf ist es gegründet, daß Sittlichkeit als ein System über den weitesten Umkreis der Gesellschaft herrscht und sich die mannigfachsten Beweggründe in ihr unterwirft. Skläven gleich, dienen gezwungen dieser Macht des sittlichen Systems auch die niedrigsten Motive. Die öffentliche Meinung, das Urteil der anderen Menschen, die Ehre: diese sind die starken Binder, welche die Gesellschaft da zusammenhalten, wo der Zwang, den das Recht übt, versagt. Und wenn ein Mensch auch ganz überzeugt wäre, daß die Mehrzahl der ihn Verurteilenden ganz so handeln würde, als er selber gehandelt hat, falls sie nur dem Urteil der Welt sich dabei zu entziehen vermöchten: auch dies hebt den Bann nicht auf, unter dem seine Seele steht. wie das Raubtier unter dem Bann der Augen eines mutigen Menschen, wie der Verbrecher unter dem Bann der hundert Augen des Gesetzes. Will er dieser Totalmasse der öffentlichen sittlichen Meinung sich wirklich entziehen, so erträgt er nur dann die Wucht ihres Anpralls, wenn er zusammensteht mit anderen, in einer anderen Atmosphäre von öffentlicher Meinung, welche ihn trägt. Diese regulierende Gewalt des sittlichen Gesamtgewissens bewirkt andererseits im Beginn der persönlichen Entwicklung sowie für die nicht sittlich selbständig Fühlenden, ja im einzelnen schließlich auch für die sittlich Höchststehenden die Übertragung des Gesamtergebnisses der sittlichen Kultur, welches niemand in jedem Moment des bewegten Lebens ganz selbständig in seinen mannigfachen Verzweigungen in sich hervorzubringen vermöchte.

So bildet sich in der Gesellschaft ein selbständiges System der Sittlichkeit aus. Neben dem des Rechtes, das auf den äußeren Zwang angewiesen ist, reguliert es mit einer Art von innerem Zwang das Handeln. Und die Moral hat sonach in den Geisteswissenschaften nicht ihre Stelle als bloßer Inbegriff von Imperativen, der das Leben des einzelnen regelt, sondern ihr Gegenstand ist eines der großen Systeme, welche im Leben der Gesellschaft ihre Funktion haben.

An den Zusammenhang dieser Systeme, welche in direkter Weise Zwecke verwirklichen, die in den Bestandteilen der menschlichen Natur angelegt sind, schließen sich die Systeme von Mitteln, welche in dem Dienste der direkten Zwecke des gesellschaftlichen Lebens stehen. Ein solches System von Mitteln ist die Erziehung. Aus den Bedürfnissen der Gesellschaft entstanden die einzelnen Schulkörper, als Leistung von Privatpersonen sowie von Verbänden, aus unscheinbaren Anfängen: differenzierten sich, traten in Verbindung untereinander, und nur allmählich, nur teilweise wurde das Erziehungswesen in den Zusammenhang der Staatsverwaltung selber aufgenommen.

forma di forza psicologica attraverso cui la coscienza etica opera nella società è indiretta. La coscienza morale che si forma nella società opera come una pressione sul singolo. Proprio su questo è fondato il fatto che l'eticità domini come un sistema sulla cerchia più vasta della società e che i moventi più disparati si sottomettano a essa. Quasi come schiavi, anche i motivi più bassi sono costretti a mettersi al servizio di questa potenza del sistema etico. L'opinione pubblica, il giudizio degli altri uomini, l'onore: sono questi i forti legami che tengono insieme la società, laddove fallisca la costrizione che il diritto esercita. E anche se un uomo fosse del tutto convinto che la maggioranza di coloro che lo condannano avrebbe agito esattamente come ha agito lui nel caso in cui fossero stati in grado di sottrarsi al giudizio del mondo, anche questo non solleva dalla sua anima il bando sotto la quale essa sta in balia, come il predatore sta in balia del bando degli occhi di un uomo coraggioso, o il criminale in balia del bando dei cento oggi della legge. Se egli vuole sottrarsi effettualmente a questa massa compatta dell'opinione etica pubblica, sopporta la violenza del suo urto solo se sta insieme da altri, in un'altra atmosfera di opinione pubblica che lo sorregga. Questo impeto regolatore della coscienza etica complessiva provoca d'altra parte, all'inizio dello sviluppo personale così come per coloro che non sentono eticamente in modo autonomo, anzi in conclusione e nel dettaglio anche per chi senta eticamente in modo elevato, la trasposizione del risultato complessivo della cultura etica, che nessuno sarebbe in grado di suscitare in sé del tutto autonomamente nelle sue molteplici ramificazioni in ogni momento della vita movimentata.

Così nella società si forma un sistema autonomo dell'eticità. Accanto a quello del diritto, che è rimesso alla costrizione esterna, esso regola l'agire con una specie di costrizione interna. E la morale non ha perciò il suo posto nelle scienze dello spirito come mera quintessenza di imperativi che regolamenta la vita del singolo, ma il suo oggetto è uno dei grandi sistemi che hanno la loro funzione nella vita della società.

Alla connessione di questi sistemi, che effettuano in modo diretto fini che sono insiti nelle componenti della natura umana, si allacciano i sistemi di mezzi che stanno al servizio dei fini diretti della vita sociale. Uno di questi sistemi di mezzi è l'educazione. Dai bisogni della società nacquero, da inizi inapparenti, i singoli corpi scolastici, come prestazione di privati così come di associazioni: si differenziarono, entrarono in collegamento l'uno con l'altro, e solo gradualmente, solo parzialmente, l'istruzione pubblica venne assunta nel contesto

Diese Systeme erlangen in der Gesellschaft vermöge der beständigen Anpassung einer Einzeltätigkeit in ihnen an die andere sowie vermöge der einheitlichen Zwecktätigkeit der zu ihnen gehörigen Verbände eine allgemeine Anpassung ihrer Funktionen und Leistungen aneinander, welche ihrer inneren Beziehung gewisse Eigenschaften eines Organismus gibt. Die menschlichen Lebenszwecke sind Bildungskräfte der Gesellschaft, und wie vermittels ihrer Gliederung die Systeme auseinandertreten: bilden diese Systeme untereinander eine entsprechende Gliederung höherer Ordnung. Der letzte Regulator dieser vernünftigen Zwecktätigkeit in der Gesellschaft ist der Staat.

XIII.
DIE WISSENSCHAFTEN DER ÄUSSEREN ORGANISATION DER GESELLSCHAFT

DIE PSYCHOLOGISCHEN GRUNDLAGEN

Von diesen Wissenschaften, welche die Systeme der Kultur sowie die in diesen Systemen ausgebildete Inhaltlichkeit zum Objekte haben, sie in geschichtlichem Erfassen, in Theorie und Regelgebung erforschen, trennte ein überall gleichförmig durchgeführter Vorgang von Abstraktion die anderen Wissenschaften, deren Gegenstand die äußere Organisation der Gesellschaft ist. In den Wissenschaften von den Systemen der Kultur werden die psychischen Elemente in verschiedenen Individuen zunächst nur als in einem Zweckzusammenhang geordnet aufgefaßt. Es gibt eine hiervon verschiedene Betrachtung, welche die äußere Organisation der Gesellschaft betrachtet, sonach die Verhältnisse von Gemeinschaft, äußerer Bindung, Herrschaft, Unterordnung der Willen in der Gesellschaft. Dieselbe Richtung der Abstraktion ist wirksam, wenn die politische Geschichte von der Kulturgeschichte unterschieden wird. Insbesondere die dauernden Gestaltungen, welche in dem Leben der Menschheit, auf der Basis der Gliederung derselben in Völker, auftreten und welche vor allem die Träger ihres Fortschritts sind, fallen unter diesen doppelten Gesichtspunkt von Beziehungen psychischer Elemente in verschiedenen Individuen innerhalb eines Zweckzusammenhang zu einem Kultursystem, und von Bindung der Willen nach den Grundverhältnissen von Gemeinschaft und Abhängigkeit zu einer äußeren Organisation der Gesellschaft.

Ich erläutere diesen Begriff der äußeren Organisation. Das E r l e b n i s, vom S u b j e k t aus a n g e s e h e n, ist, daß dasselbe seinen Willen in einem Zusammenhang äußerer Bindungen, in Herrschafts- und Abhängigkeitsverhältnissen gegenüber Personen und Sachen, in

della stessa amministrazione dello Stato.

Questi sistemi conseguono nella società, in virtù del costante adattamento in essi di ogni attività particolare alle altre, così come in virtù dell'attività finalizzata unitaria delle associazioni che a essi appartengono, un generale adattamento delle loro funzioni e prestazioni tra loro che dà alla loro relazione interna certe proprietà di un organismo. I fini umani della vita sono forze di formazione della società, e per il modo in cui, mediante la loro articolazione, i sistemi divergono, questi stessi sistemi formano tra loro una corrispondente articolazione di ordine superiore. Il regolatore ultimo di quest'attività finalizzata razionale nella società è lo Stato.

XIII
LE SCIENZE DELL'ORGANIZZAZIONE ESTERNA DELLA SOCIETÀ

LE BASI FONDATIVE PSICOLOGICHE

Da queste scienze, che hanno per oggetto i sistemi della cultura così come la contenutisticità formatasi in questi sistemi stessi, che li esplorano nel cogliere storico, nella teoria e nella prescrizione di regole, un processo di astrazione attuato ovunque uniformemente divise le altre scienze, il cui oggetto è l'organizzazione esterna della società. Nelle scienze dei sistemi della cultura gli elementi psichici in individui diversi vengono colti anzitutto solo come ordinati in una connessione finalizzata. C'è un modo di considerazione diverso da quest'ultimo che considera l'organizzazione esterna della società, dopodiché i rapporti di comunità, di vincolo esterno, di dominio, di subordinazione delle volontà nella società. La stessa direzione dell'astrazione è operante quando si distingue la storia politica dalla storia della cultura. In particolare le configurazioni durevoli che subentrano nella vita dell'umanità sulla base dell'articolazione di quest'ultima in popoli e che sono soprattutto le portatrici del suo progresso cadono sotto questo doppio punto di vista: da una parte, di relazioni all'interno di una connessione finalizzata tra elementi psichici in individui diversi e un sistema di cultura, e, dall'altra, di vincolo delle volontà secondo i rapporti di fondo di comunità e dipendenza rispetto a un'organizzazione esterna della società.

Delucido ora questo concetto di organizzazione esterna. Il v i s s u t o, v i s t o a partire dal s o g g e t t o, è il fatto che quest'ultimo trovi la sua volontà in una connessione di vincoli esterni, in rapporti di

Gemeinschaftsbeziehungen findet. Dieselbe ungeteilte Person ist zugleich Glied einer Familie, Leiter einer Unternehmung, Gemeindeglied, Staatsbürger, in einem kirchlichen Verbande, dazu etwa Genosse eines Gegenseitigkeitsvereins, eines politischen Vereins. Der Wille der Person kann so auf höchst vielfache Weise verwoben sein und wirkt dann in jeder dieser Verwebungen nur vermittels des Verbandes, in welchem er sich befindet. Dieser Tatbestand, zusammengesetzt wie er ist, hat eine Mischung von Machtgefühl und Druck, von Gefühl der Gemeinschaft und des Fürsichseins, von äußerer Bindung und Freiheit für Folge, welche einen wesentlichen Bestandteil unseres Selbstgefühls bildet. Objektiv angesehen, finden wir in der Gesellschaft die Individuen nicht nur durch Korrespondenz ihrer Tätigkeiten aufeinander bezogen, nicht als nur in sich ruhende oder auch in der freien sittlichen Tiefe ihres Wesens einander hingegebene Einzelwesen, sondern diese Gesellschaft bildet einen Zusammenhang von Verhältnissen der Gemeinschaft und Bindung, in welchen die Willen der Individuen eingefügt sind, gleichsam eingebunden. Und zwar zeigt uns ein Blick auf die Gesellschaft zunächst eine unermeßliche Anzahl verschwindend kleiner, rasch vorübergehender Beziehungen, in welchen Willen vereinigt und in Bindungsverhältnis erscheinen. Alsdann entspringen dauernde Verhältnisse dieser Art aus dem wirtschaftlichen Leben und den anderen Kultursystemen. Vor allem aber: in Familie, Staat und Kirche, in Körperschaften und in Anstalten sind Willen zu Verbänden zusammengefügt, durch welche eine teilweise Einheit derselben entsteht: dies sind konstante Gebilde von freilich sehr verschiedener Lebensdauer, welche beharren, während Individuen ein- und austreten, wie ein Organismus beharrt trotz des Eintritts und Austritts der Moleküle und Atome, aus denen er besteht. Wie viele Geschlechter der Menschen, wie viele Gestaltungen der Gesellschaft hat die mächtigste Organisation, welche der Boden dieser Erde bisher getragen hat, die katholische Kirche, kommen und gehen sehen, von der Zeit, in welcher Sklaven neben ihren Herren zu den unterirdischen Grüften der Märtyrer schlichen, zu der Zeit, in welcher in ihren mächtigen Domen der adlige Grundherr und der leibeigene Mann, dazwischen ein freier Bauer, der Innungsgenosse aus der Stadt und der Mönch vereinjgt waren, bis zu dem heutigen Tag, an dem diese bunte Gliederung in dem modemen Staat großenteils untergegangen ist! So sind in der Geschichte Verbände der verschiedensten Lebensdauer ineinander verflochten. Indem das Verbandsleben der Menschheit eine Generation mit der anderen in einem sie überdauernden Gebilde verknüpft, sammelt sich in der festeren Form, die so entsteht, sicherer, behüteter, wie unter einer schützenden Bedeckung,

dominio e di dipendenza nei confronti di persone e cose, in relazioni di comunità. La stessa persona indivisa è nel contempo membro di una famiglia, direttore di un'impresa, membro del comune, cittadino di uno Stato, è in un'associazione ecclesiastica e magari ancora socio di un circolo su base di reciprocità, di un circolo politico. La volontà della persona può essere così intessuta in un estrema varità di rapporti e opera allora in ciascuno di questi ultimi solo mediante l'associazione in cui si trova. Questo stato di fatto, composito com'è, ha per conseguenza una mescolanza di sentimento di potere e pressione, di sentimento della comunità e sentimento dell'essere per sé, di vincolo esterno e libertà, che costituisce una componente essenziale del nostro autosentimento. Vista oggettivamente, nella società troviamo gli individui legati gli uni agli altri non solo attraverso la corrispondenza delle loro attività, non come essenze singole riposanti solo in sé o anche dedite le une alle altre nella libera profondità etica della loro essenza, ma questa società costituisce una connessione di rapporti della comunità e vincolo in cui le volontà degli individui sono inserite, per così dire rilegate. E, a dire il vero, uno sguardo sulla società ci mostra anzitutto un numero smisurato di relazioni microscopiche, velocemente transitorie, in cui le volontà appaiono riunite e in un rapporto di vincolo. Dopodiché rapporti durevoli di questa specie scaturiscono dalla vita economica e dagli altri sistemi di cultura. Ma soprattutto: nella famiglia, nello Stato e nella Chiesa, nelle corporazioni e negli istituti le volontà sono congiunte in associazioni attraverso cui nasce una loro unità parziale: questi sono costrutti la durata della cui vita è comunque molto diversa, che persistono mentre gli individui fanno il loro ingresso e retrocedono, come un organismo persiste nonostante l'entrata e l'uscita delle molecole e degli atomi in cui consiste. Quante stirpi di uomini, quante configurazioni di società ha visto andare e venire la più potente organizzazione che abbia calcato finora il suolo di questa Terra, la Chiesa Cattolica, dal tempo in cui gli schiavi scendevano strisciando accanto ai loro padroni nelle tombe sotterranee dei martiri, al tempo in cui nei suoi duomi maestosi si riunivano il nobile proprietario terriero e il servo della gleba, nel frattempo un libero contadino, l'artigiano venuto dalla città e il monaco, fino al giorno d'oggi, in cui questa variopinta articolazione è tramontata in gran parte nello Stato moderno! Così nella storia si annodano tra loro associazioni dalla durata diversissima. Nella misura in cui la vita associata dell'umanità intreccia una generazione con l'altra in un costrutto che dura più a lungo di loro, si raccolgono nella

der durch die Arbeit des Menschengeschlechtes innerhalb der Kultursysteme wachsende Erwerb. So ist Assoziation eines der mächtigsten Hilfsmittel des geschichtlichen Fortschritts. Indem sie die Gegenwärtigen mit denen vor ihnen und nach ihnen verknüpft, entstehen willensmächtige Einheiten, deren Spiel und Widerspiel das große Welttheater der Geschichte erfüllt. Keine Phantasie kann die Fruchtbarkeit dieses Prinzips in der künftigen Gestaltung der Gesellschaft ausdenken. Vermochte doch die Menschenbeobacbtung eines Kant das Traumbild vor seiner Seele nicht zu verscheuchen, welches zu dem Gefühl von Verwandtschaft, das die Menschheit einschließt, zu der Koordination unserer Tätigkeiten und unserer Zwecke, zu der örtlichen Vereinigung auf dieser Erde, als unserem gemeinsamen Wohnhause, auch die äußere Verbindung hinzudachte: eine das ganze Menschengeschlecht umspannende Assoziation.

Zwei psychische Tatsachen liegen dieser äußeren Organisation der Menschheit überall zugrunde. Sie gehören sonach zu den psychischen Tatsachen zweiter Ordnung, welche für diese theoretischen Einzelwissenschaften der Gesellschaft grundlegend sind.

Eine von ihnen ist in jeder Art von G e m e i n s c h a f t und B e w u ß t s e i n v o n G e m e i n s c h a f t vorliegend. Wird sie mit dem Ausdruck: Gemeinsinn oder Geselligkeitstrieb bezeichnet, so muß, wie bei der Unterscheidung von Vermögen rücksichtlich der psychischen Tatsachen erster Ordnung, festgehalten werden, daß dies nur ein zusammenfassender Ausdruck für das dieser Tatsache zugrunde liegende x ist; dasselbe kann ebensogut eine Mehrheit von Faktoren enthalten als eine einheitliche Grundlage. – Die Tatsache selber aber ist diese: mit sehr verschiedenen psychischen Beziehungen zwischen Individuen, mit dem Bewußtsein gemeinsamer Abstammung, mit örtlichem Zusammenwohnen, mit der Gleichartigkeit der Individuen, die in solchen Verhältnissen gegründet ist (denn Ungleichheit ist nicht als solche ein Band von Gemeinschaft, sondern nur sofern sie ein Ineinandergreifen der Verschiedenen zu einer Leistung ermöglicht, sei sie auch nur die eines geistreichen Gesprächs oder eines erfrischenden Eindrucks in der Einförmigkeit des Lebens), mit der mannigfachen Zusammenordnung durch die im psychischen Leben angelegten Aufgaben und Zwecke, mit dem Tatbestand von Verband ist in irgendeinem Grade ein Gemeinschaftsgefühl verknüpft, wofern es nicht durch eine entgegenstehende psychische Einwirkung aufgehoben wird. So ist mit der Zweckvorstellung eines Tuns und den ihr verbundenen Antrieben in A, welche auf den entsprechenden mitwirkenden Vorgang in B und C rechnen, in A ein Gefühl von Zusammengehörigkeit und Gemeinschaft verwebt: eine Solidarität der Interessen. Wir können

forma più salda, che nasce così, più sicuro, meglio custodito, come sotto una copertura protettiva, le acquisizioni che crescono attraverso il lavoro del genere umano all'interno dei sistemi di cultura. Così l'associazione è uno degli ausili più potenti del progresso storico. Nella misura in cui essa intreccia i presenti con quelli venuti prima di loro e con quelli che vivranno dopo di loro, nascono unità con forza di volontà il cui gioco e contro gioco colmano il grande teatro mondiale della storia. Non c'è fantasia che possa immaginare la fecondità di questo principio nella futura configurazione della società. Neppure l'osservazione dell'uomo da parte di un Kant fu in grado di scacciare dalla sua anima l'immagine onirica che al sentimento di parentela che include l'umanità, alla coordinazione delle nostre attività e dei nostri fini, all'unificazione spaziale su questa Terra come nostra dimora comune, aggiungeva nel pensiero anche il collegamento esterno: un'associazione tesa ad abbracciare l'intero genere umano.

Due fatti psichici giacciono al fondo di questa organizzazione esterna dell'umanità. Essi appartengono perciò ai fatti psichici di second'ordine che sono basilari per queste scienze teoretiche particolari della società.

Uno di essi è presente in ogni specie di comunità e di coscienza della comunità. Se lo si designa con l'espressione "senso di solidarietà" o "pulsione di socievolezza", si deve tener fermo, come nella distinzione di facoltà riguardo ai fatti psichici di prim'ordine, il fatto che questa sia solo un'espressione riassuntiva per la *x* che sta alla base di questo fatto; questa *x* può contenere tanto una pluralità di fattori quanto una base fondativa unitaria. – Il fatto stesso è però questo: a relazioni psichiche molto diverse tra individui, alla coscienza della discendenza comune, al coabitare spaziale, alla similitudine degli individui che è fondata in tali condizioni (infatti l'ineguaglianza non è come tale un legame di comunità, ma solo nella misura in cui rende possibile un ingranare dei diversi tra loro per una prestazione, che sia pure solo quella di un colloquio ricco di spirito o di un'impressione rinfrancante nell'uniformità della vita), al molteplice coordinamento da parte dei compiti e dei fini insiti nella vita psichica, allo stato di fatto dell'associazione s'intreccia, a un grado qualunque, un sentimento di comunità, sempre che esso non venga paralizzato da un'influenza psichica che gli si contrappone. Così alla rappresentazione finalizzata e agli impulsi a essa collegati in A, che contano sul corrispondente processo cooperante in B e C, è intessuto in A un sentimento di coappartenenza a un insieme

die beiden psychischen Tatbestände, das Verhältnis, das zugrunde liegt, und das Gemeinschaftsgefühl, vermöge dessen es sich gewissermaßen im Gefühlsleben reflektiert, voneinander deutlich sondern. – Jeder Kunst der Analyse spottet nun die außerordentliche Mannigfaltigkeit, die Feinheit der Unterschiede, in welcher dies für das geschichtlich-gesellschaftliche Leben so wichtige Gefühl die äußere Organisation der Menschheit durchzittert und mit seiner Innigkeit belebt. Die Analyse desselben bildet daher eines der fundamentalen Probleme dieser Einzeltheorien der Gesellschaft. Auch an diesem Punkte steht der verschleiernde Nebel einer Abstraktion, eines Triebs oder Sinns, der als eine Wesenheit in den Staatswissenschaften und der Geschichte aufzutreten pflegt, zwischen dem Beobachter und der Mannigfaltigkeit des Phänomens. Es bedarf der Einzelanalysen. Wie außerordentlich war die Wirkung jener Einzelanalyse auf die theologische Wissenschaft, in welcher Schleiermacher berühmte vierte Rede über Religion aus den Eigenschaften des religiösen Gefühlslebens das Bedürfnis religiöser Geselligkeit und die Eigenschaften des Gemeindebewußtseins in ihrer spezifischen Differenz von anderen Formen dieses allgemeinen Gemeinschaftsgefühls abzuleiten, und so die Beziehungen zwischen dem wichtigsten Kultursystem und der aus ihm entspringenden äußeren Organisation aufzuseigen unternahm. Sein Versuch zeigt besonders deutlich, daß es hier zunächst eine Vertiefung in das Erlebnis selber gibt, welche der Selbstbeobachtung in der Einzelpsychologie entspricht, und die von der vergleichenden Untersuchung der geschichtlichen Erscheinungen wie von der psychologischen Analysis gesondert auftreten kann, wenn dies auch naturgemäß Einseitigkeit des Ergebnisses zur Folge hat.

Die andere dieser beiden für das Verständnis der äußeren Organisation der Gesellschaft fundamentalen psychischen und psychophysischen Tatsachen wird durch das Verhältnis von H e r r s c h a f t u n d A b h ä n g i g k e i t zwischen Willen gebildet. Auch dies Verhältnis ist, wie das der Gemeinschaft, nur relativ; folgerecht ist auch jeder Verband nur relativ. Auch die größte Steigerung der Intensitität eines äußeren Machtverhältnisses ist begrenzt und kann unter Umständen von einer Gegenwirkung überboten werden. Man kann einen Widerstrebenden von einem Ort zum anderen bewegen; aber ihn zwingen, sich an diesen Ort zu begeben, das können wir nur, indem wir ein Motiv in ihm in Bewegung setzen, das stärker wirkt als die Motive, welche ihn zu bleiben bestimmen. Das Quantitative in diesem Verhältnis der Intensitäten, dessen Ergebnis die äußere Bindung eines Willens in einer Steigerung bis zu dem Punkte, daß kein gegenwirkendes Motiv Aussicht auf Erfolg hat, d. h. der äußere Zwang

e di comunità: una solidarietà degli interessi. Noi possiamo separare chiaramente l'uno dall'altro i due stati di fatto psichici: la condizione che sta alla base e il sentimento di comunità in virtù del quale questa situazione si riflette in una certa misura nella vita sentimentale. – Ora, la straordinaria varietà, la finezza delle distinzioni in cui questo sentimento così importante per la vita storico-sociale fa vibrare, pervadendola, l'organizzazione esterna dell'umanità e la ravviva con la sua intimità si fanno beffe di ogni arte dell'analisi. L'analisi di questo sentimento costituisce quindi uno dei problemi fondamentali di queste teorie particolari della società. Anche in questo punto tra l'osservatore e la varietà del fenomeno si stende la nebbia occultante di un'astrazione, di una pulsione o di un senso che ha cura di subentrare come un'entità nelle scienze dello Stato e della storia. C'è bisogno di analisi particolari. Come fu straordinaria l'influenza sulla scienza teologica quell'analisi particolare in cui il quarto dei celebri *Discorsi sulla religione* di Schleiermacher intraprese a dedurre dalle proprietà della vita sentimentale religiosa il bisogno di socievolezza religiosa e le proprietà della coscienza di comunanza nella loro differenza specifica da altre forme di questo sentimento generale di comunità, e così a mostrare le relazioni tra il sistema di cultura più importante e l'organizzazione esterna che ne scaturisce. Il suo tentativo mostra in modo particolarmente chiaro il fatto che qui ci sia anzitutto un approfondimento dello stesso vissuto che corrisponde all'autoosservazione nella psicologia particolare, e che può subentrare separatamente rispetto all'indagine comparativa delle apparizioni storiche come rispetto all'analisi psicologica, anche quando questa separazione abbia per conseguenza naturalmente l'unilateralità del risultato.

Il secondo dei due fatti psichici e psicofisici fondamentali per la comprensione dell'organizzazione esterna della società è costituito dal rapporto di dominio e dipendenza tra volontà. Anche questo rapporto, come quello della comunità, è solo relativo; conseguentemente anche ogni associazione è solo relativa. Anche il più grande incremento d'intensità di un rapporto esterno di potere è limitato e può essere sorpassato, sotto certe condizioni, da una controinfluenza. Si può muovere qualcuno che oppone resistenza da un luogo all'altro; ma lo possiamo costringere a recarsi da sé in questo luogo solo mettendo in movimento in lui un motivo che operi più fortemente dei motivi che lo determinano a rimanere. L'elemento quantitativo in questo rapporto tra intensità, il cui risultato è il vincolo esterno di una volontà in un incremento fino al punto in cui nessun motivo operante in senso contrario abbia prospettiva di successo, vale a dire la costrizione ester-

ist, der Zusammenhang dieser quantitativen Beziehungen mit dem Begriff einer Mechanik der Gesellschaft machen diese Begriffsreihe zu einer der fruchtbarsten in der von uns als Begriffe zweiter Ordnung bezeichneten Klasse. – Sofern ein Wille nicht äußerlich gebunden ist, nennen wir seinen Zustand Freiheit.

Hier nehmen wir die Folgerungen wieder auf, welche zu der Einsicht in die Beschaffenheit der Grundlegung für die Geisteswissenschaften hinleiten. Es stand zu vermuten, daß den Wissenschaften von der äußeren Organisation der Menschheit Begriffe von psychischen oder psychophysischen Tatsachen und Sätze über sie zugrunde liegen würden, welche denen entsprechen, auf denen die Wissenschaften von den Systemen der Kultur gegründet sind. Gemeingefühl, Gefühl des Fürsichseins (eine Tatsache, für die wir kein Wort haben), Herrschaft, Abhängigkeit, Freiheit, Zwang: das sind solche psychische und psychophysische Tatsachen zweiter Ordnung, deren Erkenntnis in Begriffen und Sätzen dem Studium der äußeren Organisation der Gesellschaft zugrunde liegt. Hier fragt sich zunächst, welches das Verhältnis dieser Tatsachen zueinander sei. Ist z. B. Gefühl der Gemeinschaft nicht auflösbar in das gegenseitiger Abhängigkeit? Es fragt sich dann, in welchem Umfang die Analysis dieser Tatsachen, ihre Zurückführung auf die psychischen Tatsachen erster Ordnung möglich sei. So schließen wir nunmehr: den beiden Klassen der theoretischen Wissenschaften der Gesellschaft liegen Tatsachen zugrunde, welche nur vermittels der psychologischen Begriffe und Sätze analysiert werden können. Das Zentrum aller Probleme einer solchen Grundlegung der Geisteswissenschaft ist sonach: die Möglichkeit einer Erkenntnis der psychischen Lebenseinheiten und die Grenzen einer solchen Erkenntnis; es handelt sich dann um die Beziehung der psychologischen Erkenntnis zu den Tatsachen zweiter Ordnung, durch welche über die Natur dieser theoretischen Wissenschaften der Gesellschaft entschieden wird.

Die dargestellten psychischen Tatsachen von Gemeinschaft einerseits, von Herrschaft und Abhängigkeit andererseits (gegenseitige Abhängigkeit natürlich mit einbegriffen) durchströmen wie Herzblut in dem feinsten Adersystem die äußere Organisation der Gesellschaft. Alle Verbandsverhältnisse sind, psychologisch angesehen, aus ihnen zusammengesetzt. Und zwar ist das Vorhandensein dieser Gefühle keineswegs immer an das eines Verbands geknüpft, sondern diese psychischen und psychophysischen Bestandteile alles Verbandslebens erstrecken sich viel weiter als dieses selber in der Gesellschaft. – So finden wir in der naturgewachsenen Gliederung der Gesellschaft, welche der genealogische Zusammenhang zunächst be-

na, e la connessione di queste relazioni quantitative con il concetto di una meccanica della società, rendono questa serie di concetti una delle più feconde nella classe che abbiamo designato come "concetti di second'ordine". – Nella misura in cui una volontà non è legata esteriormente, denominiamo il suo stato "libertà".

Qui assumiamo di nuovo le conseguenze che guidano verso l'introvisione nella costituzione della fondazione per le scienze dello spirito. Era da supporre che al fondo delle scienze dell'organizzazione esterna dell'umanità giacessero concetti di fatti psichici o psicofisici e proposizioni su tali fatti che corrispondono a quelli su cui sono fondate le scienze dei sistemi della cultura. Sentimento di comunanza, sentimento dell'essere per sé (un fatto per cui non abbiamo nessuna parola), dominio, dipendenza, libertà, costrizione: sono questi i fatti psichici e psicofisici di second'ordine la cui conoscenza in concetti e proposizioni sta alla base dello studio dell'organizzazione esterna della società. Qui ci si domanda anzitutto quale sia il rapporto tra questi fatti. Il sentimento della comunità, per esempio, non si può risolvere in quello di dipendenza reciproca? Ci si domanda poi in quale estensione sia possibile l'analisi di questi fatti, la loro riconduzione ai fatti psichici di prim'ordine. Ne concludiamo ormai questo: al fondo di entrambe le classi di scienze teoretiche della società giacciono fatti che si possono analizzare solo mediante concetti e proposizioni psicologici. Il centro di tutti i problemi di una simile fondazione della scienza dello spirito è perciò questo: la possibilità della conoscenza delle unità di vita psichiche e i confini di una simile conoscenza; si tratta poi della relazione della conoscenza psicologica con i fatti di second'ordine, attraverso cui si decide della natura di queste scienze teoretiche della società.

I fatti psichici presentati, quello della comunità da una parte, quello della dominanza e della dipendenza dall'altra (dipendenza reciproca inclusa, naturalmente) fluiscono attraverso l'organizzazione esterna della società come il sangue cardiaco attraverso il più sottile sistema di capillari. Tutti i rapporti di associazione, visti psicologicamente, ne sono composti. E, a dire il vero, l'essere sottomano di questi sentimenti non è in alcun modo sempre intrecciato all'essere sottomano di un'associazione, ma queste componenti psichiche e psicofisiche di ogni vita associata si estendono molto più oltre che non quest'ultima nella società. – Così nell'articolazione, cresciuta naturalmente, della società, che la connessione genealogica determina

stimmt, nach den Grundverhältnissen von Abstammung und Verwandtschaft größere Gruppen immer die kleineren umfassend, diese nach ihrer Verwandtschaft aneinandergereiht: die an der größeren feststellbare durchgehende Modifikation der menschlichen Natur ist stets in dem Umfang der kleineren Gruppe durch neue Züge einer engeren Gleichförmigkeit näher bestimmt: und auf dieser Naturgrundlage verbindet nun eine intimere Wechselwirkung und ein bestimmter Grad von Bewußtsein der Zusammengehörigkeit nach Gleichartigkeit sowie nach Erinnerung von Abstammung und Verwandtschaft eine jede solche Gruppe zu einem relativen Ganzen. Auch wo kein Verband mit ihnen verknüpft ist, bestehen diese Gemeinschaften. – Mit der Niederlassung entsteht eine neue Gliederung, welche von der genealogischen unterschieden ist, ein neues Gefühl von Gemeinschaft, welches durch Heimatlichkeit, durch gemeinsamen Boden und gemeinsame Arbeit bedingt ist, und auch diese Gemeinschaft ist von dem Bestand eines Verbandes unabhängig. – Geschichtliche Macht großer Persönlichkeiten, geschichtliches Eingreifen großer Völkeraktionen ändern, zerbrechen, verknüpfen anders und näher, was so durch die Naturgliederung des genealogischen Zusammenhangs der Menschheit sowie des Bodens, auf dem derselbe sich ausbreitet, als ineinandergreifende Kreise von Gemeinschaften gegeben sein würde. Vor allem die Völker haben sich durch weltgeschichtliche Tat gebildet, welche die Naturgliederung durchbricht. Aber wenn sie auch das volle Gefühl von Zusammengehörigkeit in der Regel (nicht immer, wie das Beispiel der durch Nationalgefühl verbundenen griechischen Politien zeigt) durch Zusammenfassung zur Staatseinheit erhalten haben: diese nationale Gemeinschaft, die sich als Nationalgefühl im Gefühlsleben der zu der Gruppe gehörigen Individuen reflektiert, vermag den Bestand des Staates laoge zu überleben, und so ist auch hier (Gemeinschaft nicht abhängig vom Bestand eines Verbandes. – Mit diesen Kreisen von Gemeinschaft, welche in genealogischer Gliederung und Niederlassung gegründet sind, kreuzen sich nun weiter die Gemeinsamkeiten und Abbängigkeitsverhältnisse dauernder Art, welche auf dem Grunde der Kultursysteme der Menschheit entstehen. Gemeinsamkeit der Sprache schließt sich an die genealogische Gliederung und das nationale Leben; Verwandtschaft der Geburtsstellung, des Besitzes und des Berufs bringt die Zusammengehörigkeit des Standes hervor; Gleichheit der wirtschaftlichen Besitzverhältnisse, der durch sie bedingten sozialen Lage und Bildung verbindet die Individuen zu einer Klasse, die sich zusammengehörig fühlt und ihre Interessen denen der anderen Klassen gegenübenstellt; Gleichartigkeit der Überzeugung und tätigen Richtung begründet politische und kirchliche

anzitutto, troviamo sempre, secondo secondo i rapporti di fondo di discenzenza e parentela, gruppi più grandi che ne abbracciano più piccoli, questi ultimi allineati secondo la loro parentela: la modificazione pervasiva della natura umana che è constatabile nei gruppi più grandi è determinata costantemente più da vicino nell'ambito dei gruppi più piccoli attraverso nuovi tratti di un'uniformità più ristretta: e su questa base di natura un'influenza reciproca più intima e un grado determinato di coscienza della coappartenenza a un insieme collegano ora, per similitudine come pure per ricordo della discendenza e della parentela, ciascuno di tali gruppi a un intero relativo. Anche dove nessuna associazione vi è intrecciata, queste comunità sussistono. – Con l'insediamento nasce una nuova articolazione che è distinta da quella genealogica, un nuovo sentimento di comunità che è condizionato dalla patria natale, dal suolo comune e dal lavoro comune, e anche questa comunità è indipendente dalla sussistenza di un'associazione. – La potenza storica di grandi personalità, l'intervento storico di grandi azioni di popoli alterano, infrangono, intrecciano altrimenti e più da vicino ciò che sarebbe dato così, attraverso l'articolazione di natura della connessione genealogica dell'umanità così come del suolo su cui essa si diffonde, come cerchi intersecantesi di comunità. Sono soprattutto i popoli a essersi formati con le gesta storico-mondiali, che spezzano l'articolazione di natura. Ma quand'anche essi abbiano ricevuto il pieno sentimento di coappartenenza a un insieme di regola (non sempre, come mostra l'esempio delle politìe greche collegate dal sentimento nazionale) attraverso il raccoglimento in unità di Stato, questa comunità nazionale, che come sentimento nazionale si riflette nella vita sentimentale degli individui appartenenti al gruppo, è in grado di sopravvivere a lungo alla sussistenza dello Stato, e così anche qui la comunità non è dipendente dalla sussistenza di un'associazione. – Con questi cerchi di comunità, che sono fondati nell'articolazione genealogica e nell'insediamento, s'intersecano ora inoltre le comunanze e i rapporti di dipendenza di specie durevole, che nascono sul fondamento dei sistemi di cultura dell'umanità. La comunanza della lingua si allaccia all'articolazione genealogica e alla vita nazionale; l'affinità della posizione per nascita, del patrimonio e della professione produce la coappartenenza a un insieme di uno stato; uguaglianza dei rapporti economici di possesso, della posizione sociale e della formazione che dipendono da questi ultimi, collega gli individui in una classe che si sente di coappartenere a un insieme e contrappone i suoi interessi a quelli delle altre classi; la similitudine delle convinzioni e degli indirizzi nell'essere attivi conduce a fondare

Parteien: Gemeinsamkeiten, deren keine an und fiir sich einen Verband einschließt. Andererseits entspringen aus dem Zweckzusammenhang in den Systemen Verhältnisse von Abhängigkeit, welche der Staat ebenfalls nicht direkt hervorbringt, sondern welche von jenen Kultursystemen her in ihm sich geltend machen. Ihr Verhältnis zu der Zwangsgewalt, welche vom Staat selber ausgeht, bildet eines der Hauptprobleme einer Mechanik der Gesellschaft. Die zwei wirksamsten Arten von Abhängigkeit dieser Art sind die aus dem Wirtschaftsleben und dem kirchlichen Leben entspringenden.

So bilden diese beiden psychischen Grundverhältnisse das ganze Gewebe der äußeren Organisation der Menschheit. Das Willensverhältnis von Herrschaft und Abhängigkeit findet seine Grenze an der Sphäre der äußeren Freiheit; das der Gemeinschaft an der, in welcher ein Individuum nur für sich da ist. Ausdrücklich kann der Deutlichkeit wegen hervorgehoben werden: gänzlich verschieden von all diesen äußeren Willensverhältnissen ist der aus den Tiefen der menschlichen Freiheit entspringende Vorgang, in welchem ein Wille sich selber teilweise oder ganz aufopfert, nicht sich als Willen mit einem anderen Willen vereinigt, sondern sich als Willen teilweise dahingibt. Diese Seite in einer Handlung oder einem Verhältnis macht sie zu einem sittlichen.

DIE ÄUSSERE ORGANISATION DER GESELLSCHAFT ALS GESCHICHTLICHER TATBESTAND

Unter einem V e r b a n d verstehen wir eine dauernde auf einen Zweckzusammenbang gegründete Willenseinheit mehrerer Personen. Wie vielfach auch die Formen von Verbänden sich gestaltet hahen, ihnen allen ist eigen: die Einheit in ihnen geht über das formlose Bewußtsein von Zusammmgehörigkeit und Gemeinschaft, über die dem Einzelvorgang überlassene intimere Wechselwirkung innerhalb einer Gruppe hinaus: eine solche Willenseinheit hat eine Struktur: die Willen sind in einer bestimmten Form zum Zusammenwirken verbunden. Zwischen diesen Merkmalen eines jeden Verbandes besteht aber eine sehr einfache Beziehung. Schon das kann als tautologisch angesprochen werden, daß die Willenseinheit zwischen mehreren Personen auf einen Zweckzusammenhang gegründet sei. Denn welchen Einfluß auch die Gewalt auf die Gestaltung einer solchen Willenseinheit habe: Gewalt ist doch nur eine Art und Weise, in welcher die Zusammenordnung des Gefüges sich vollziehen kann: den Arm der Gewalt setzt ein Wille in Bewegung, der von einem Zweck geleitet wird, und er hält den Unterworfenen fest, weil derselbe ein Mittel für einen von ihm herzustellenden Zweckzusammenhang ist.

partiti politici e sette ecclesiastiche: comunanze di cui nessuna include in sé e per sé un'associazione. D'altra parte dalla connessione finalizzata nei sistemi scaturiscono rapporti di dipendenza che parimenti non è lo Stato a produrre direttamente, ma che si fanno valere in quest'ultimo a partire da quei sistemi di cultura. Il loro rapporto con la violenza coercitiva che prende avvio dallo Stato stesso costituisce uno dei problemi capitali di una meccanica della società. Le due specie più efficaci di dipendenza di questa specie sono quelle che scaturiscono dalla vita dell'economia e dalla vita ecclesiastica.

Così queste due condizioni psichiche di fondo costituiscono l'intero tessuto dell'organizzazione esterna dell'umanità. Il rapporto tra volontà di dominio e di dipendenza tra volontà trova il suo confine nella sfera della libertà esterna; quello della comunità lo trova nella sfera in cui un individuo c'è solo per sé. Per chiarezza si può mettere in risalto questo: del tutto diverso da tutti questi rapporti esterni tra volontà è il processo che scaturisce dalle profondità della libertà umana, in cui una volontà sacrifica se stessa parzialmente o interamente, ossia non si riunisce come volontà a un'altra volontà, ma come volontà mira a donarsi solo parzialmente. È questo lato di un'azione o di un rapporto che li rende un'azione o un rapporto etici.

L'ORGANIZZAZIONE ESTERNA DELLA SOCIETÀ COME STATO DI FATTO STORICO

Per a s s o c i a z i o n e intendiamo un'unità di volontà durevole di più persone fondata su una connessione finalizzata. Per quanto le forme di associazioni si siano configurate in modo molteplice, è proprio di tutte questo: l'unità in esse va oltre la coscienza priva di forma della coappartenenza a un insieme e della comunità, va oltre la più intima influenza reciproca, all'interno di un gruppo, rimessa al processo particolare: una simile unità di volontà ha una struttura: le volontà sono collegate in una forma determinata a cooperare. Tra questi segni caratteristici di una qualunque associazione sussiste però una relazione molto semplice. A poter essere considerato come tautologico è già il fatto che l'unità di volontà tra più persone sia fondata su una connessione finalizzata. Infatti, quale che sia l'influsso che la violenza ha sulla configurazione di una simile unità di volontà, la violenza è pur sempre solo una specie e un modo in cui il coordinamento della compagine si può compiere: a mettere in movimento il braccio della violenza è una volontà che viene guidata da un fine, ed esso tiene fermo chi vi è sottomesso poiché quest'ultimo è un mezzo per una connessione finalizzata che esso deve produrre.

Daher behält Aristoteles recht, der am Beginn seiner Politik dem Sinne nach sagt: πᾶσα κοινωνία ἀγαθῦ τινὸς ἕνεκα συνέστηκεν. Die Gewalt unterwarf, auch geschichtlich angesehen, nur, um die Geknechteten in den Zweckzusammenhang des eigenen Tuns einzuordnen. Ein dauernder Zweckzusammenhang aber bringt in der Anordnung der Individuen, die ihm unterworfen sind, alsdann der Güter, deren er bedarf, eine Struktur hervor: so ist von dem Merkmal des Zweckzusammenhangs wieder das der Struktur bedingt: der Zweckzusammenhang wirkt als Bildungsgesetz für die Gestaltung des Verbandes. Welch merkwürdige Tatsachen! die Beziehung von Zweck, Funktion und Struktur, welche im Reich der organischen Wesen nur als ein hypothetisch eingeführtes Hilfsmittel der Erkenntnis die Forschung leitet, ist hier erlebte, geschichtlich aufweisbare, gesellschaftlicher Erfahrung zugängliche Tatsache. Und welche Umdrehung des Verhältnisses also, den Begriff des Organismus, wie er in den Tatsachen der organischen Natur festgestellt werden kann, in denen er dunkel und hypothetisch ist, als Leitfaden für die durch diese Beziehung in der Gesellschaft entstehenden Verhältnisse gebrauchen zu wollen, welche erlebt und klar sind.

Daher ist es viel naturgemäßer, wenn die Naturforschung sich der Analogie mit den gesellschaftlichen Tatsachen jetzt gern bedient, sooft sie vom tierischen Organismus spricht. Nur entsteht so die Gefahr, daß ein neues naturphilosophisches Spiel mit dem Leben in der Materie durch diese Bildersprache sanft eingänglich gemacht werde. Für die Staatswissenschaften ist jedenfalls die Aufgabe klar vorgezeichnet in dieser Rücksicht. Da die Naturwissenschaften an einem Sinnlichen eine anschauliche Vorlage haben, da sie eine anschauliche, ja eindringliche Terminologie entwickelt haben, durch welche die Lücken in der Terminologie der Wissenschaften von der Gesellschaft auszufüllen sehr verlockend ist: so gilt es, klare und eigentliche Ausdrücke in den Geisteswissenschaften festzustellen, welche die vorhandenen Lücken ergänzen, und so einen reinen und in sich folgerichtigen Sprachgebrauch auszubilden, welcher die Geisteswissenschaften vor der Sprachmischung mit den Naturwissenschaften schützt und die Entwicklung fester und allgemeingültiger Begriffe auf dem Gebiet geistiger Tatsachen auch von der Seite der Terminologie aus fördert.

Die G r e n z e , welche den Verband von anderen Formen des Zusammenwirkens in der Gesellschaft trennt, kann nicht in eindeutiger und doch für alle Rechtsordnungen gleichmäßig gültiger Weise in Begriffen festgestellt werden.

Das Merkmal der Dauer unterscheidet den Verband von vorüber-

Quindi ha ragione Aristotele quando, all'inizio della sua *Politica*, dice con buon senso: sagt: πᾶσα κοινωνία ἀγαθῦ τινὸς ἕνεκα συνέστηκεν. Vista anche storicamente, la violenza sottomette solo per inquadrare gli asserviti nella connessione finalizzata del proprio fare. Una connessione finalizzata durevole produce però nell'ordinamento degli individui, oltre ai beni di cui ha bisogno, una struttura: così il segno caratteristico della struttura è condizionato a sua volta da quello della connessione finalizzata, e quest'ultima opera come legge di formazione per la configurazione dell'associazione. Che fatto singolare! La relazione tra fine, funzione e struttura, che nel regno delle essenze organiche guida la ricerca solo come un ausilio della conoscenza introdotto in via ipotetica, qui è un fatto vissuto, storicamente dimostrabile, accessibile all'esperienza sociale. E quale giro di vite della situazione, dunque, nel voler usare il concetto di organismo così come si può constatare nei fatti della natura organica, in cui esso è oscuro e ipotetico, come filo conduttore per i rapporti che nascono nella società attraverso questa relazione, rapporti che sono vissuti e chiari.

Quindi è molto più naturale se è la ricerca della natura a servirsi adesso volentieri dell'analogia con i fatti sociali, visto quanto spesso essa parla dell'organismo animale. Solo che così nasce il pericolo che con questo linguaggio figurato un nuovo gioco filosofico-naturale prenda alla leggera la vita nella materia. Per le scienze dello Stato il compito è in ogni caso chiaramente tracciato sotto questo riguardo. Mentre le scienze della natura hanno un riferimento intuitivo in un elemento sensibile, mentre esse hanno sviluppato una terminologia intuitiva, anzi insistente, con cui è molto allettante colmare le lacune nella terminologia delle scienze della società, nelle scienze dello spirito si tratta di stabilire espressioni chiare e appropriate che sopperiscano alle lacune sottomano, e così di perfezionare un uso linguistico puro e in sé coerente che protegga le scienze dello spirito dalla mescolanza linguistica con le scienze della natura e promuova anche dal lato della terminologia lo sviluppo di concetti saldi e universalmente validi sul settore dei fatti spirituali.

Il confine che divide l'associazione da altre forme del cooperare nella società non si può stabilire in concetti in modo univoco e tuttavia uniformemente valido per tutti gli ordinamenti del diritto.

Il segno caratteristico della durata distingue l'associazione da rela-

gehenden Beziehungen der Willen in einem Zweckzusammenhang, insbesondere im Vertrag, nur insofern, als es in der Natur des Vertrags an und für sich nicht liegt, dauernde Verhältnisse herbeizuführen. Dieses Merkmal ist außerdem in sich unbestimmt, und steht es auch mit dem Zweckzusammenhang in Beziehung, dessen Natur auf die Dauer der Verbindung wirkt, so ermöglicht doch diese Beziehung nicht eine klare Abgrenzung des Verbandes von mehr vorübergehenden Formen der Willenseinigung. Denn zunächst bringt nicht jeder Zweck einen Verband hervor. Viele unserer Lebensäußerungen, ob sie gleich zweckmäßig sind, greifen gar nicht in das zweckmäßige Handeln anderer Personen ein. Wo dies alsdann der Fall ist, kann oftmals der Zweck durch eine Koordination von Einzeltätigkeiten nach- und nebeneinander wirkender Personen erreicht werden. So liegt es im Wesen des künstlerischen Schaffens, daß ihm seine Gestalten aus der einsamen Tiefe des Gemüts emporsteigen, und dann doch in das Reich der Scbatten, welche die Phantasie der Menschheit erfüllen, an einer bestimmten Stelle eintreten und in diesem stillen Reich nach einem höheren über den Künstler hinausreichenden Zweckzusammenhang einen Platz ausfüllen. Wo schließlich ein solcher Zweckzusammenhang auf andere Personen rechnet, reicht dann wieder meist der Vertrag aus, sofern er eine Einigung über ein einzelnes Geschäft oder eine Reihe von Geschäften bewirkt. Von ihm führt zum Verband ein Fortgang, innerhalb dessen unmöglich auf eine für die Lebensverhältnisse und Rechtsordnungen der verschiedensten Kulturstufen gleichmäßig gültige Weise der Einschnitt des Begriffs vollzogen werden kann. Denn diese Grenze zwischen einem Vertrag, der sich auf ein einzelnes Geschäft oder eine Reihe von Geschäften bezieht, und der Begründung eines Verbands wird durch das Recht fixiert; sonach kann sie ihrer Natur nach nur juristisch auf eindeutige Weise ausgedrückt werden; und da nun die Rechtsordnungen verschieden sind, so ist z. B. eine Konstruktion, welche aus dem römischen Gegensatz von societas und universitas die Bestimmung des Punktes ableitet, an dem Vertragsverhältnisse in Verbandsverhältnisse übergehen, doch offenbar unbrauchbar, den Punkt im deutschen Recht zu bezeichnen, an welchem irgendeine Form von Verband auftritt.

Sowenig als der Grenzpunkt, kann eine E i n t e i l u n g der Verbände auf eine für alle Rechtsordnungen gültige Weise in begrifflicher Fassung festgestellt werden.

Der Begriff, welcher diese Abgrenzungen konstruiert, gehört als Rechtsbegriff notwendig irgendeiner einzelnen Rechtsordnung an. Daher kann nur die Funktion, welche ein solcher Begriff in einer bestimmten Rechtsordnung hat, verglichen werden mit der, welche in einer

zioni transitorie tra volontà in una connessione finalizzata, in particolare nel contratto, solo in quanto non risiede nella natura del contratto in sé e per sé cagionare rapporti durevoli. Questo segno caratteristico è oltre a ciò in sé indeterminato, e sta anche in relazione con la connessione finalizzata, la cui natura opera sulla durata del collegamento, eppure questa relazione non rende possibile una chiara delimitazione dell'associazione rispetto a forme più transitorie di unificazione delle volontà. Infatti, anzitutto non ogni fine suscita un'associazione. Molte delle nostre esteriorizzazioni vitali, benché siano quasi conformi a fini, non intervengono per niente nell'agire conforme a fini di altre persone. Dove poi è così, il fine si può raggiungere spesso attraverso una coordinazione di attività particolari di persone che operano l'una dopo l'altra e accanto all'altra. Risiede così nell'essenza del creare artistico il fatto che le sue figure salgano dalla profondità solitaria dell'animo, e che poi entrino eppure a prendere un posto determinato nel regno delle ombre che colmano la fantasia dell'umanità, e in questo regno silenzioso occupino uno spazio secondo una connessione finalizzata superiore che supera l'artista. Dove, in conclusione, una simile connessione finalizzata conta su altre persone, allora è di nuovo sufficiente per lo più il contratto, in quanto esso produce un'unificazione in vista di un singolo affare o di una serie di affari. A condurre da esso all'associazione è una progressione all'interno della quale è impossibile portare a compimento l'intaglio del concetto in un modo uniformemente valido per le condizioni di vita e gli ordinamenti del diritto dei più diversi stadi culturali. Infatti questo confine tra un contratto, che si riferisce a un singolo affare o a una serie di affari, e la giustificazione di un'associazione viene fissato dal diritto; perciò esso, secondo la sua natura, si può esprimere in modo univoco soltanto giuridicamente; e poiché ora gli ordinamenti del diritto sono diversi, così, per esempio, una costruzione che deduce dall'opposizione romana di *societas* e *universitas* la determinazione del punto in cui i rapporti per contratto trapassano in rapporti di associazione, è manifestamente inutilizzabile per designare il punto nel diritto tedesco in cui subentra una qualunque forma di associazione.

Tanto poco quanto il punto di confine si può stabilire in versione concettuale una r i p a r t i z i o n e delle associazioni in un modo valido per tutti gli ordinamenti del diritto.

Il concetto che costruisce queste delimitazioni appartiene necessariamente, come concetto del diritto, a questo o a quell'altro singolo ordinamento del diritto. Quindi solo la funzione che un simile concetto ha in un determinato ordinamento del diritto si può confrontare con

anderen einem entsprechechenden Begriff zukommt. So kann die Funktion, welche den Begriffen von municipium, collegium, societas publicanorum in der römischen Rechtsordnung zukommt, mit der Funktion verglichen werden, welche im deutschen Recht die Begriffe Gemeinde, Gilde, Erwerbsgenossenschaft haben. Tatsachen, wie die Familie und der Staat, können aber, wie uns die erkenntnistheoretische Grundlegung zeigen wird, überhaupt einer wirklichen Konstruktion durch den Begriff nicht unterworfen werden. Jedes Verfahren, welches sich diese Aufgabe stellt, setzt einen Mechanismus zusammen. Immer wieder erneuert sich in anderen Formen der fundamentale Fehler des Naturrechts, welches, von der richtigen Erkenntnis aus, daß das Recht ein in einem Bestandteil der menschlichen Natur gegründetes, daher nicht aus dem Belieben des Staates entsprungenes System sei, nunmehr seinerseits zur Konstruktion des Staates aus dem Recht fortschritt: eine verhängnisvolle Verkennung der anderen Seite des Tatbestandes, der gewaltigen Ursprünglichkeit des menschlichen Verbandslebens. Das Verfahren einer zusammensetzenden Konstruktion ist sehr fruchtbar für die Ableitung der Rechtsverhältnisse innerhalb eines in seinen Elementen bestimmten Rechtssystems; aber es hat hier seine Grenze. Diese große geschichtliche Wirklichkeit kann nur als solche, kann nur in ihrem historischen Zusammenhang verstanden werden, und dessen Grundgesetz ist: das Verbandsleben der Menschheit hat sich nicht auf dem Wege der Zusammensetzung gebildet, sondern es hat sich aus der Einheit des Familienverbandes differenziert und entfaltet. All unser Erkennen vermag nur, rückschreitend von der Gliederung dieses Verbandslebens, wie wir es auf uns zugänglichen, den primären Zuständen möglichst nahen Stufen der äußeren gesellschaftlichen Organisation vorfinden, die Reste zu interpretieren, welche ein Licht auf den großen geschichtlichen Vorgang werfen, in welchem von der lebens- und machtvollen Einheit des Familienverbandes aus die äußere Organisation der Gesellschaft sich differenziert hat, und Verbandsleben, Verbandsentwicklung bei den verschiedenen Völkerfamilien und Völker einem vergleichenden Verfahren zu unterwerfen. Es ist die außerordentliche Bedeutung der germanischen Verbandsentwicklung für eine solche vergleichende Untersuchung, daß auf eine verhältnismäßig sehr frühe Stufe einer Verbandsentwicklung, welche zu einer außerordentlich reichen Entfaltung genossenschaftlichen Daseins bestimmt war, ein ausreichendes geschichtliches Licht fällt.[1] Auf dem Gebiet der äußeren Organisation der Menschheit ist das umfassende Grundgesetz des geschichtlichen

[1] Vgl. die Darstellung Gierkes im ersten Bande seines Werkes über das Deutsche Genossenschaftsrecht (Berlin 1868).

quella che spetta a un altro concetto corrispondente. Così si può confrontare la funzione che spetta ai concetti di *municipium*, *collegium*, *societas publicanorum* nell'ordinamento del diritto romano con la funzione che hanno nel diritto tedesco i concetti di comune, gilda, compagnia di profitto. Fatti come la famiglia e lo Stato non si possono sottoporre però in generale, come ci mostrerà la fondazione teoretico-conoscitiva, a una costruzione effettuale attraverso il concetto. Ogni procedimento che si ponga questo compito compone un meccanismo. Si rinnova sempre di nuovo in altre forme l'errore fondamentale del diritto naturale, che, a partire dalla conoscenza corretta del fatto che il diritto sia qualcosa fondato in una componente della natura umana, e che quindi non sia un sistema scaturito a piacimento dallo Stato, progredisca subito alla costruzione dello Stato a partire dal diritto: un fatale disconoscimento dell'altro lato dello stato di fatto, ossia dell'impetuosa originarietà della vita associata umana. Il procedimento di una costruzione compositiva è molto fecondo per la deduzione dei rapporti giuridici all'interno di un sistema di diritto determinato nei suoi elementi; ma qui esso trova anche il suo confine. Questa grande effettualità storica si può comprendere solo come tale, solo nella sua connessione istorica, e la sua legge di fondo è questa: la vita associata dell'umanità non si è formata per via di una composizione, ma si è differenziata e dispiegata a partire dall'unità dell'associazione famigliare. Tutto il nostro conoscere è in grado solo, regredendo dall'articolazione di questa vita associata così come la reperiamo in stadi dell'organizzazione esterna a noi accessibili e il più possibili vicini agli stati primari, di interpretare i resti che gettano una luce sul grande processo storico in cui l'organizzazione esterna della società si è differenziata a partire dall'unità piena di vita e di potenza dell'associazione famigliare, e non può fare altro che sottoporre a un procedimento comparativo la vita associata, lo sviluppo delle associazioni presso le diverse famiglie di popoli. Il significato straordinario dello sviluppo delle associazioni germaniche per una simile indagine comparativa sta nel fatto che esso getti una sufficiente luce storica su uno stadio molto precoce, quanto alle condizioni, di uno sviluppo delle associazioni che era determinato a un dispiegamento straordinariamente ricco dell'esserci consorziale[1]. Nel settore dell'organizzazione esterna del-

[1] Cfr. la presentazione di Gierke nel primo volume della sua opera *Das deutsche Genossenschaftsrecht* (Berlino 1868).

Lebens in seiner Wirksamkeit noch deutlich fühlbar, nach welchem, wie ich zeigen werde, auch die Totalität des inneren Zwecklebens sich nur allmählich zu den einzelnen Kultursystemen differenziert hat und nach welchem diele Kultursysteme erst allmählich zu ihrer vollen Selbständigkeit und Einzelausbildung gelangt sind.

Die Familie ist der fruchtbare Schoß aller menschlichen Ordnung alles Verbandsleben: Opfergemeinschaft, wirtschaftliche Einheit, Schutzverband, auf dem Grunde der naturmächtigen Bände von Liebe und Pietät, enthält sie das, was ihre bleibende Funktion ist, in noch nicht differenzierter Einheit mit Recht, Staat, religiösem Verband ineinandergewachsen. Doch ist auch diese konzertrieste Form von Willenseinheit unter Individuen, die in der Welt ist, nur relativ; die Individuen, aus denen sie sich zusammenfügt, gehen nicht gänzlich in sie ein; das Individuum ist in seiner letzten Tiefe für sich selber. Wenn die Auffassung, welche die menschliche Freiheit und Tat in das Naturleben des Organismus versenkt, die Familie als „soziale Gewebezelle"[1] betrachtet: so wird in einem solchen Begriff gleich im Beginn der Wissenschaft von der Gesellschaft das freie Fürsichsein des Individuums schon im Familienverbande eliminiert, und wer mit dem zellenhaften Leben der Familie beginnt, kann nur mit der sozialistischen Gestaltung der Gesellschaft endigen.

Indem dann weiter Familien die Verbände der Geschlechterordnung bilden, diese in Verbände anderer Struktur, wie die von Niederlassung sind, eintreten oder von einem weiteren Verbande umfaßt werden, muß, gemäß der Grundfunktion des Staates, Macht zu sein, welche die Souveränität zu seinem spezifischen Merkmal macht, die Staatsfunktion jedesmal in dem weitesten Verbande ihren Sitz haben; so sondern sich Familienverband und Staatsverband voneinander. Wo die Germanen in die Geschichte eintreten, finden wir diese Trennung lange vollzogen, den deutschen Hausverband für sich gestaltet, von der Zeit, in welcher die Sippe einst die Familien zu einem selbständigen Verbande verknüpft haben mag, nur noch Reste, und Volksgemeinden als selbständige staatliche Gemeinwesen. Die Stadien, welche hier, von keinem Beobacbter wahrgenommen, durchlaufen worden sind, ehe ein Cäsar oder Tacitus aufzeichneten, was in der nördlichen Wildnis geschah, sind nur teilweise zugänglich in den Berichten der Reisenden von dem Verbandsleben der Naturvölker. Aber währmd die Reste des ältesten germanischen Verbandslebens darauf deuten, daß die patriarchalische Gewalt (mundium), die im Hausverbande waltete, nicht konstitutiv für den Geschlechtsverband wurde,

[1] Scbäffle, Bau und Leben des organischen Körpers I, 213ff.

l'umanità si può sentire ancora chiaramente nella sua efficacia l'ampia legge di fondo della vita storica, secondo cui, come mostrerò, anche la totalità della vita finalizzata interna si è differenziata solo poco a poco nei singoli sistemi di cultura e questi ultimi sono giunti solo poco a poco alla loro piena autonomia e al perfezionamento particolare.

La famiglia è il grembo fecondo di ogni ordinamento umano, di ogni vita associata: comunità di sacrifici, unità economica, associazione protettiva, sul fondamento del legame naturalmente potente dell'amore e della pietà essa contiene ciò che è la sua funzione permanente, concresciuto in un'unità ancora indifferenziata con diritto, Stato, associazione religiosa. Eppure anche questa, la forma più concentrata di unità di volontà tra individui che ci sia al mondo, è solo relativa; gli individui che si congiungono in essa non vi entrano del tutto; nella sua profondità ultima l'individuo è per se stesso. Quando la concezione che fa affondare la libertà umana e le sue gesta nella vita naturale dell'organismo considera la famiglia come «cellula del tessuto sociale»[2], con un concetto simile si elimina subito all'inizio della scienza della società il libero essere per sé dell'individuo già nell'associazione famigliare, e chi inizia con la vita della famiglia in segregazione cellulare può finire solo con la configurazione socialista della società.

Nella misura in cui poi le famiglie costituiscono ulteriormente le associazioni dell'ordinamento per stirpi, e queste ultime entrano in associazioni di struttura diversa, come quelle che deducono dall'insediamento, o vengono inglobate da un'ulteriore associazione, conformemente alla funzione di fondo dello Stato, quella di essere un potere che rende la sovranità il suo specifico segno caratteristico, la funzione dello Stato deve avere ogni volta la sua sede nell'associazione più vasta; si separano così l'una dall'altra associazione famigliare e associazione statale. Dove i Germani entrano nella storia, troviamo che questa divisione ha trovato il suo compimento già da lungo tempo, troviamo l'associazione domestica tedesca configurata per sé, troviamo solo più resti del tempo in cui la schiatta può aver intrecciato le famiglie in un'associazione autonoma, e troviamo comunità di popolo come collettività statali autonome. Gli stadi, non percepiti da nessun osservatore, che sono stati percorsi qui prima che Cesare o Tacito annotassero ciò che accadeva nel selvaggio settentrione sono accessibili solo parzialmente nei resoconti dei viaggiatori sulla vita associata dei popoli primitivi. Ma mentre i resti della vita associata germanica più antica fanno discerne-

[1] Schäffle, *Bau und Leben des organischen Körpers*, I, pp. 213 sgg.

begegnen wir nun hier bei vielen Stämmen einer aus der patriarchalischen Hausordnung erwachsenden Häuptlingsverfassung. So ist der Vorgang der Differenzierung, welcher die äußere gesellschaftiche Organisation bei den verschiedenen Völkerfamilien und Völkern hervorbringt, gleich in seinem Ansatz verschieden. Dies zieht einem vergleichenden Verfahren, welches sich der Zustände von Naturvölkern zur Aufhellung älterer Zustände der jetzigen europäischen Nationen bedient, feste Grenzen.

Es entfaltet sich aber die äußere Organisation der Gesellschaft in Familie, Geschlechterordnung, örtlichem Verband, in jedem herrschaftlichen Verbande, in Kirche und anderem Religionsverband, in den mannigfachen Modifikationen dieser Formen mit einer naturmächtigen Ursprünglichkeit und Unermeßlichkeit, Biegsamkeit und Anpassung, welcher gemäß jeder dieser Verbände eine unbestimmte und wechselnde Mannigfaltigkeit von Zwecken in sich hegt, diesen Zweckzusammenhang fallen läßt und jeden aufnimmt, ja nur für heute einen Zweck fallen läßt, um ihn dann morgen wieder aufzunehmen und subsidiär jedes Gemeinbedürfnis zu befriedigen die Tendenz hat. So besteht wohl im Verbandsleben der Menschheit der am meisten gleichmäßig durchgreifende Unterschied zwischen diesen Verbänden und den anderen, welche durch einen bestimmten Akt bewußter Willensvereinigung, für einen mit Bewußtsein gesetzten und begrenzten Zweck konstituiert worden sind und welche daher naturgemäß einem späteren Stadium des Verbandslebens bei einem jeden Volke angehören.

Überblickt man das Ganze der äußeren Organisation, das so die Menschheit sich geschaffen hat, so ist der Reichtum der Formen unermeßlich. In allem diesen Formen ist es die Beziehung zwischen Zweck, Funktion und Struktur, welche ihr Bildungsgesetz und daher die Ausgangspunkte für die Methode der Vergleichung darbietet. Und in irgendeinem geschichtlichen Durchschnitt findet das Studium des Verbandslebens der Menschheit beinahe jeden Grad von Umfang des Zweckzusammenhangs irgendeinem Verbande zugrunde liegend, von der Lebensgemeinschaft der Familie bis zu der gegenseitigen Versicherungsgesellschaft gegen Hagelschaden: sie findet beinahe jede Form von Struktur, von den Despotenstaaten im Herzen von Afrika bis zu der modeenen Aktiengesellschaft, in welcher jeder Teilnehmer seine Einzelpersönlichkeit voll behauptet und nur vertragsmäßig einen genau begrenzten Teil seines Vermögens dem gemeinsamen Zwecke widmet.

re il fatto che il potere patriarcale (*mundium*) che vigeva nell'associazione domestica non divenne costitutivo per l'associazione gentilizia, incontriamo ora qui presso molte tribù una costituzione incentrata sul capotribù che è cresciuta dall'ordinamento domestico patriarcale. Così il processo di differenziazione che produce l'organizzazione sociale esterna presso le diverse famiglie di popoli e i diversi popoli è subito diverso nel suo accostamento. Questo traccia saldi confini a un procedimento comparativo che si serva degli stati dei popoli primitivi per l'illuminazione degli stati più antichi delle nazioni europee odierne.

L'organizzazione esterna della società si dispiega però nella famiglia, nell'ordinamento per stirpi, nell'associazione locale, nella Chiesa e in un'altra associazione religiosa, nelle molteplici modificazioni di queste forme con un'originarietà naturalmente potente e una smisuratezza, con una duttilità e un adattamento conformemente a cui ciascuna di queste associazioni nutre in sé un'indeterminata e cangiante molteplicità di fini, lascia cadere questa connessione finalizzata e ne assume un'altra, anzi lascia cadere un fine solo per oggi per poi assumerlo di nuovo domani, e in via sussidiaria ha la tendenza a soddisfare ogni bisogno della collettività. Così nella vita associata dell'umanità sussiste pur bene una distinzione per lo più uniformemente drastica tra queste associazioni e le altre, che sono state costituite attraverso un atto determinato di cosciente riunione delle volontà per un fine posto con coscienza e delimitato, e che quindi appartengono naturalmente presso ciascun popolo a uno stadio più tardo.

Se si dà uno sguardo d'insieme sull'intero dell'organizzazione esterna che l'umanità si è creata così, la ricchezza delle forme è smisurata. In tutte queste forme è la relazione tra fine, funzione e struttura a offrire la loro legge di formazione e quindi i punti di partenza per il metodo di comparazione. E in qualunque spaccato storico lo studio della vita associata dell'umanità trova al fondo di qualunque associazione pressocché ogni grado di estensione della connessione finalizzata, dalla comunità di vita della famiglia fino alla società di assicurazione contro la grandine: quel metodo trova pressocché ogni forma di struttura, dagli Stati dispotici nel cuore dell'Africa fino alla moderna società per azioni, in cui ogni socio afferma pienamente la sua personalità particolare e devolve solo in modo conforme a contratto una parte precisamente delimitata del suo patrimonio al fine comune.

DIE AUFGABE DER THEORETISCHEN DARSTELLUNG DER ÄUSSEREN ORGANISATION DER GESELLSCHAFT

Die bisherige Erörterung hat die fundamentalen psychischen Tatsachen bestimmt, welche dem ganzen Gewebe der äußeren Organisation der Gesellschaft überall gleichförmig, überall irgendwie miteinander verbunden zugrunde liegen. Sie hat das auf sie gebaute Verbandsleben der Menschheit, unter Verwerfung einer begrifflichen Abgrenzung und Einteilung desselben, in einer geschichtlichen Anschauung umschrieben. Von hier aus kann nun wenigstens das Problem sichtbar gemacht werden, welches in diesem geschichtlichen Ganzen für die Theorie liegt. Zwei Fragen sind für die Stellung und den Aufbau der einzelnen Wissenschaften, in welche diese Theorie der äußeren Organisation der Gesellschaft sich zerlegt, besonders wichtig. Die eine von ihnen betrifft die Stellung der äußeren Organisation, insbesondere des Staats zum Recht; die andere das Verhältnis des Staats zur Gesellschaft.

Indem zunächst die Frage nach der Stellung des Rechts zu der äußeren Organisation der Gesellschaft behandelt wird, gilt es den Ertrag der bisherigen Erörterungen aber das Recht[1] mit dem nunmehr entwickelten Begriff der äußeren Organisation der Gesellschaft zu verbinden.

Nicht jeder Zweck, so sahen wir[2], bringt einen Verband hervor; viele unserer Lebensäußerungen greifen in die anderer Personen überhaupt nicht zu einem Zweckzusammenhang ein; wo dann ein solcher auftritt, kann er durch die bloße Koordination von Einzeltätigkeiten, ohne die Unterstützung eines Verbandes, in vielen Fällen erreicht werden; es gibt aber Zwecke, welche besser von einern Verbande erreicht oder welche nur von einem solchen erreicht werden können. Hieraus ergibt sich das Verhältnis, welches zwischen der Lebenstätigkeit der Individuen, den Systemen der Kultur und der äußeren Organisation der Gesellschaft besteht. Die einen dieser Lebensäußerungen stellen keinen dauernden Zusammenhang zwischen den psychophysischen Lebenseinheiten her; die anderen haben einen solchen Zweckzusammenhang zur Folge und stellen sich dementsprechend in einem System dar, und zwar wird die Aufgabe, welche in ihnen wirksam ist, in einigen Fällen durch eine bloße Koordination der Personen im Zweckzusammenhang vollbracht, während in anderen Fällen die Erfüllung der Aufgabe von der Willenseinheit des Verbandes getragen ist.

In den Wurzeln der menschlichen Existenz und des gesellschaftlichen Zusammenhangs sind Systeme und äußere Organisation so in-

[1] S. 52ff. [2] S. 49ff. 53. 72.

IL COMPITO DELLA PRESENTAZIONE TEORETICA DELL'ORGANIZZAZIONE ESTERNA DELLA SOCIETÀ

La discussione condotta finora ha determinato i fatti psichici fondamentali che giacciono al fondo dell'intero tessuto dell'organizzazione esterna della società, ovunque uniformemente, ovunque collegati in qualche modo l'uno all'altro. Essa ha circoscritto la vita associata dell'umanità che è costruita su tali fatti psichici fondamentali in un'intuizione storica, rigettando una loro delimitazione concettuale e ripartizione. Ora, a partire da qui si può rendere perlomeno visibile il problema che in questo intero storico risiede per la teoria. Due questioni sono particolarmente importanti per la posizione e la costruzione delle singole scienze, in cui questa teoria dell'organizzazione esterna della società si disaggrega. La prima di esse concerne la posizione dell'organizzazione esterna, in particolare dello Stato, rispetto al diritto; l'altra il rapporto dello Stato con la società.

Venendo trattata anzitutto la questione della posizione del diritto rispetto all'organizzazione esterna della società, si tratta di collegare il ricavato delle precedenti discussioni sul diritto[1] al concetto ormai sviluppato di "organizzazione esterna della società".

Non ogni fine, lo abbiamo visto[2], produce un'associazione; molte delle nostre esteriorizzazioni vitali non ingranano con le altre persone per dare luogo a una connessione finalizzata; dove poi subentra qualcosa di simile, quest'ultima si può raggiungere in molti casi attraverso la mera coordinazione di attività particolari, senza il sostegno di un'associazione; ma ci sono fini che vengono raggiunti meglio da un'associazione o che si possono raggiungere solo attraverso una simile associazione. Da ciò risulta il rapporto che sussiste tra le attività vitali degli individui, i sistemi della cultura e l'organizzazione esterna della società. Le une di queste esteriorizzazioni vitali non producono nessuna connessione durevole tra unità di vita psicofisiche; le altre hanno per conseguenza una simile connessione finalizzata e si presentano, corrispondentemente a ciò, in un sistema, e a dire il vero il compito che in esse è operante viene portato a compimento in alcuni casi attraverso una mera coordinazione delle persone nella connessione finalizzata, mentre in altri casi l'adempimento del compito è sorretto dall'unità di volontà dell'associazione.

Alle radici dell'esistenza umana e della connessione sociale sistemi e organizzazione esterna sono così concresciuti gli uni nell'altra

[1] Cfr. pp. 101 sgg. [2] Cfr. pp. 95 sgg., 103, 141.

einandergewachsen, daß nur die Venchiedenheit der Betrachtungsweise sie sondert. Die am meisten vitalen Interessen des Menschen sind die Unterwerfung der zur Befriedigung seiner Bedürfnisse dienenden Mittel oder Güter unter seinen Willen und ihre Umänderung gemäß diesen Bedürfnissen, zugleich aber die Sicherung seiner Person und des so entstandenen Eigentums. Hier ist die Beziehung zwischen dem Recht und dem Staat angelegt. Den Unbilden der Natur mag der Körper des Menschen lange widerstehen: aber sein Leben und was er bedarf, um zu leben, ist stündlich von seinesgleichen bedroht. Daher war die Betrachtung der Verknüpfung psychischer Elemente in mehreren Personen unter einem Zweckzusammenhang zu einem System eine Abstraktion. Die regellose Gewalt der Leidenschaften gestattet den Menschen nicht, sich in die Ordnung eines solchen Zweckzusammenhangs in klarer Selbstbeschränkung einzufügen: eine starke Hand hält jeden in seinen Grenzen: der Verband, der diese Aufgabe vollbringt, der also jeder Macht auf dem Gebiet, über das seine starke Hand sich erstreckt, überlegen sein und daher mit dem Attribut der Souverinität ausgestattet sein muß, ist Staat, gleichviel, ob er noch in Familieneinheit oder Geschlechterverein oder Gemeinde beschlossen ist, oder ob seine Funktionen sich schon von denen dieser Verbände gesondert haben. Der Staat erfüllt nicht etwa durch seine Willenseinheit eine Aufgabe, die sonst weniger gut durch Koordination von Einzeltätigkeiten besorgt würde: er ist die Bedingung jeder solchen Koordination. Diese Funktion des Schutzes wendet sich nach außen in der Verteidigung der Untertanen; nach innen in der Aufstellung und zwangsweisen Aufrechterhaltung von Regeln des Rechts.

Sonach ist das Recht eine Funktion der äußeren Organisation der Gesellschaft. Es hat in dem Gesamtwillen innerhalb dieser Organisation seinen Sitz. Es mißt die Machtsphären der Individuen im Zusammenhang mit der Aufgabe ab, welche sie innerhalb dieser äußeren Organisation gemäß ihrer Stellung in ihr haben. Es ist die Bedingung alles folgerichtigen Tuns der einzelnelnen in den Systemen der Kultur.[1]

Dennoch hat das Recht eine andere Seite, durch welche es den Systemen der Kultur verwandt ist.[2] Es ist ein Zweckzusammenhang. Einen solchen bringt jeder Wille hervor, sonach auch der Staatswille, in jeder seiner Äußerungen, mag er Wege bauen, Heere organisieren oder Recht schaffen. Auch ist dieser Staatswille auf die Mitwirkung der ihm Unterworfenen in jeder seiner Äußerungen so gut als im Recht angewiesen. Aber der Zweckzusammenhang des Rechts hat

[1] S. 53ff. [2] S. 54. 57.

che li separa solo la diversità del modo di considerazione. Gli interessi maggiormente vitali dell'uomo sono la sottomissione alla sua volontà dei mezzi o dei beni che servono al soddisfacimento dei suoi bisogni e il loro rimaneggiamento conformemente a questi bisogni, ma nel contempo l'assicurazione della sua persona e della proprietà così nata. La relazione tra il diritto e lo Stato è insita proprio qui. Alle intemperie della natura il corpo dell'uomo può resistere a lungo: ma la sua vita e ciò di cui ha bisogno per vivere sono minacciati ogni ora dai suoi simili. Quindi la considerazione dell'intreccio di elementi psichici in più persone, sotto una connessione finalizzata, in un sistema fu un'astrazione. L'impeto privo di regole delle passioni non consente agli uomini di inserirsi con una chiara autolimitazione nell'ordinamento di una simile connessione finalizzata: una mano forte tiene ciascuno nei suoi confini: l'associazione che porta a compimento questo compito, che dunque nel settore su cui la sua mano forte si estende dev'essere superiore a ogni potere, e che quindi dev'essere corredata dell'attributo della sovranità, è lo Stato, non importa se esso sia ancora racchiuso nell'unità famigliare, nell'unione per stirpi o nel comune, oppure se le sue funzioni si siano già separate da quelle di queste associazioni. Attraverso la sua unità di volontà, lo stato non adempie un compito, magari, a cui provvederebbe altrimenti meno bene una coordinazione di attività particolari: esso è la condizione di ogni siffatta coordinazione. Questa funzione di protezione si rivolge all'esterno nella difesa dei sudditi; e all'interno nella formulazione e nel mantenimento coercitivo di regole del diritto.

Perciò il diritto è una funzione dell'organizzazione esterna della società. Esso ha la sua sede nella volontà complessiva all'interno di questa organizzazione. Commisura le sfere di potere degli individui in connessione con il compito che essi hanno all'interno di questa organizzazione esterna conformemente alla loro posizione. È la condizione di ogni fare coerente dei singoli nei sistemi della cultura.[1]

Nondimeno il diritto ha un'altro lato, attraverso cui è imparentato ai sistemi della cultura[2]. Esso è una connessione finalizzata. Una simile connessione la produce ogni volontà, perciò anche la volontà di Stato, in ognuna delle sue esteriorizzazioni, che che si tratti di costruire sentieri, di organizzare milizie o di creare diritto. In ciascuna delle sue esteriorizzazioni come anche nel diritto, anche questa volontà di Stato si rimette alla cooperazione di chi vi è sottoposto. Ma la connessione

[1] Cfr. pp.. 103 sgg. [2] Cfr. pp. 105, 111.

besondere Eigenschaften, die aus dem Verhältnis des Rechtsbewußtseins zur Rechtsordnung fließen.

Der Staat schafft nicht durch seinen nackten Willen diesen Zusammenhang, weder in abstracto, wie er in allen Rechtsordnungen gleichförmig wiederkehrt, noch den konkreten Zusammenhang in einer einzelnen Rechtsordnung. Das Recht wird in dieser Rücksicht nicht gemacht, sondern gefunden. So paradox es lautet: Dies ist der tiefe Gedanke des Naturrechts. Der älteste Glaube, welchem gemäß die Rechtsordnung des einzelnen Staats von Göttern stammte, setzte sich in dem Fortgang des griechischen Denkens in den Satz um, daß ein göttliches Weltgezetz der hervorbringende Grund aller Staats- und Rechtsordnung sei.[1] Dies war die älteste Form der Annahme eines natürlichen Rechtes in Europa. Sie faßte dasselbe noch als die Grundlage jeder einzelnen positiven Gesetzgebung auf. Als die ersten Theoretiker, welche die Gesetzgebung der Natur zu den positiven Gesetzen des einzelnen Staats in Gegensatz stellten und so das Naturrecht verselbständigten, treten in den Trümmern des älteren griechischen Naturrechts Archelaos und Hippias hervor; es war die geschichtliche Bedeutung des letzteren, daß er, offenbar im Zusammenhang mit seinen archäologischen Studien, die ungeschriebenen Gesetze, welche sich gleichmäßig bei den verschiedensten, durch ihre Sprachen getrennten Völkern finden und die daher nicht durch Rezeption von einem zum anderen gebracht sein können, als Naturrecht von dem positiven Rechte schied und dem letzteren die Verbindlichkeit absprach.[2] Ein bedeutsames Denkmal dieses Stadiums des Naturrechts bilden die Tragödien des Sophokles, welche die Gegensatz der ungeschriebenen Normen des Rechtes und der positiven Gesetzgebung zweifellos aus den Debatten jener Zeit aufnahmen, ihm aber einen klassischen Ausdruck gaben. Bildete so das Naturrecht den Gedanken eines Zweckzusammenhangs im Rechte aus, welchem gemäß dasselbe ein System ist –

[1] Dieses Studium des griechischen Denkens über Recht und Staat ist noch erhalten in dem Fragment bei Heraklit: τρέφονται γὰρ πάντες οἱ ἀνθρώπινοι νόμοι ὑπὸ ἑνὸς τοῦ θείου· κρατέει γὰρ τοσοῦτον ὁκόσον ἐθέλει καὶ ἐξαρκέει πᾶσι καὶ περιγίνεται (Stob. flor. III, 84), sowie in den verwandten Stellen des Äschylos und Pindar. Die Stelle des letzteren: κατὰ φύσιν νόμος ὁ πάντων βασιλεύς usw. (fr. XI, 48) ist für die Entwicklung des Begriffs besonders bemerkenswert. Eine Stelle des Demosthenes, in welcher der νόμος in erster Linie als ein εὕρημα καὶ δῶρον θεῶν, in zweiter als πόλεως συνθήκη κοινή aufgefaßt und in seiner Verbindlichkeit erklärt wird, ist durch Marcian in die Pandekten gelangt (l. 2 Dig. de leg. I, 3).

[2] Den Einfluß seiner archäologischen Studien auf eine solche vergleichende Sammlung finde ich Clemens Strom. VI, 624. Die Relation über das Gespräch zwischen Hippias und Sokrates (Xenoph. Memorabil. 4, 4) ist zweifellos echt, aber entstellt und verworren, da die Ansicht des Hippias sicher bei dem Beginn des Gesprächs in ihm ausgebildet war, wie ja auch der Eingang uns beweist, sonach die Gesprächführung dementsprechend anders vorgestellt werden muß.

finalizzata del diritto ha proprietà particolari che affluiscono dal rapporto della coscienza del diritto con l'ordinamento del diritto.

Lo Stato non crea con la sua nuda volontà questa connessione, né *in abstracto*, così come essa ricorre uniformemente in tutti gli ordinamenti del diritto, né la connessione concreta in un singolo ordinamento del diritto. A questo riguardo il diritto non si fa, ma si trova. Per quanto suoni paradossale, è questo il profondo pensiero del diritto naturale. La fede più antica, conformemente alla quale l'ordinamento del diritto del singolo Stato sarebbe disceso dagli dèi, si trasposе nella progressione del pensiero greco nella proposizione per cui il fondamento che produce ogni ordinamento dello Stato e ordinamento del diritto sarebbe una legge divina del mondo[1]. Fu questa la forma più antica dell'assunto di un diritto naturale in Europa. Essa concepiva quest'ultimo ancora come la base fondativa di ogni singola legislazione positiva. I primi teorici che, entrando in scena nei frammenti del diritto naturale greco più antico, posero la legislazione della natura in opposizione alle leggi positive del singolo Stato e resero così autonomo il diritto naturale furono Archelao e Ippia; il significato storico di quest'ultimo fu che egli, manifestatamente in connessione con i suoi studi archeologici, scisse come diritto naturale dal diritto positivo le leggi non scritte che si trovano uniformemente presso i popoli più diversi, divisi dalle loro lingue, e che quindi non si possono trasmettere dall'uno all'altro tramite ricezione, e contestò al diritto positivo la vincolatività[2]. Un segno caratteristico significativo di questo stadio del diritto naturale è costituito dalle tragedie di Sofocle, che assunsero senza dubbio dai dibattiti di quel tempo questa opposizione tra le norme non scritte del diritto e la legislazione positiva, ma le diedero un'espressione classica. Se così il diritto naturale perfezionò il pensiero di una connessione finalizzata nel diritto, conformemente alla quale quest'ultimo è un sistema – vuoi che la cogliesse ora come una connessione divina

[1] Questo studio del pensiero greco sul diritto e sullo Stato si conserva ancora nel seguente frammento di Eraclito: τρέφονται γὰρ πάντες οἱ ἀνθρώπινοι νόμοι ὑπὸ ἑνὸς τοῦ θείου· κρατέει γὰρ τοσοῦτον ὁκόσον ἐθέλει καὶ ἐξαρκέει πᾶσι καὶ περιγίνεται (*Stob. florileg.*, III, 84), così come nei passi affini di Eschilo e Pindaro. Il passo di quest'ultimo, κατὰ φύσιν νόμος ὁ πάντων βασιλεύς eccetera (fr. XI, 48), è particolarmente degno di nota per lo sviluppo del concetto. Un passo di Demostene, in cui il νόμος è colto in primo luogo come un εὕρημα καὶ δῶρον θεῶν, in secondo luogo come πόλεως συνθήκη κοινή e viene spiegato nella sua vincolatività, è giunto attraverso Marciano nelle Pandette (l. 2 *Dig. de leg.*, I, 3).

[2] L'influsso dei suoi studi archeologici su una simile raccolta comparativa lo trovo in Clemente Alessandrino, *Stromata*, VI, 624. La relazione sul dialogo tra Ippia e Socrate (Senofonte, *Memorabili*, 4, 4) è senza dubbio autentica, ma è deformata e confusa, poiché all'inizio del dialogo la visione di Ippia era di sicuro già perfettamente sviluppata, come anzi ci dimostra anche il preambolo, perciò, corrispondentemente a ciò, si deve rappresentare diversamente la conduzione del dialogo.

mochte es nun diesen als einen göttlichen oder einen natürlichen Zusammenhang fassen –, so unterschied es von ihm naturgemäß das, was der Wille des Verbandes hinzugefügt hat. So stellen die mittelalterlichen Naturrechtslehrer dem natürlichen System das aus der Gewalt des Verbands entsprungene positive Recht gegenüber.[1]

Auf dem Tatbestand, den das Naturrecht so auszudrücken versuchte, beruht die eine Seite des Verhältnisses zwischen Rechts- und Staatswissenschaften: die relative Selbständigkeit der ersteren. Das Recht ist Selbstzweck. Das Rechtsbewußtsein wirkt im Vorgang der Entstehung und Aufrechterhaltung der Rechtsordnung mit den organisierten Gesamtwillen zusammen. Denn es ist Willensinhalt, dessen Macht in die Tiefe der Persönlichkeit und des religiösen Erlebnisses zurückreicht.

Die Konzeption des Naturrechts wurde dadurch fehlerhaft, daß dieser Zweckzusammenhang im Recht losgelöst von seinen Beziehungen, insbesondere denen zum Wirtschaftsleben sowie zur äußeren Organisation der Gesellschaft, betrachtet und in eine Region jenseit der geschichtlichen Entwicklung versetzt wurde. So nahmen Abstraktionen den Platz der Wirklichkeiten ein; die Mehrheit der Gestaltungen der Rechtsordnung blieb der Erklärung unzugänglich.

Der Kern dieser abstrakten Theorien kann nur durch die Methode, welche allen Wissenschaften der Gesellschaft gemeinsam ist, nämlich Verbindung geschichtlicher mit psychologischer Analysis, eine wissenschaftliche Bearbeitung empfangen. An diesem Punkte ist ein weiterer Schluß in der Verkettung der Gedanken möglich, welche in die Stellung der Einzelwissenschaften des Geistes zu ihrer Grundlegung zurückführen. Dies Problem, welches sich das Naturrecht stellte, ist nur lösbar im Zusammenhang der positiven Wissenschaften des Rechts. Diese ihrerseits können ein klares Bewußtsein der Stellung der Abstraktionen, durch welche sie erkennen, zu der Wirklichkeit nur vermittels einer grundlegenden erkenntnistheoretischen Wissenschaft, vermittels der Feststellung der Beziehung der Begriffe und Sätze, deren sie sich bedienen, zu den psychologischen und psychophysischen erhalten. Hieraus folgt, daß es eine besondere Philosophie des Rechts nicht gibt, daß vielmehr ihre Aufgabe dem philosophisch begründeten Zusammenhang der positiven Wissenschaften des Geistes wird anheimfallen müssen. Dies schließt nicht aus, daß Arbeitsteilung und Schulbetrieb es nützlich erscheinen lassen, daß

[1] Um Mißverstandnisse zu verhüten, merke ich an: Von dieser naturrechtlichen Theorie muß die andere ganz abgetrennt werden, welche in der negativen Schule der Theoretiker der Gewalt und der Interessen sich entwickelt hat, deren Hauptvertreter im Alterstum Thrasymachos war und von der uns Plato eine systematische Darstellung hinterlassen hat.

oppure naturale –, allora distinse naturalmente da questa connessione ciò che la volontà dell'associazione ha aggiunto. Così i docenti medievali di diritto naturale contrappongono al sistema naturale il diritto positivo scaturito dal potere dell'associazione.[1]

Sullo stato di fatto che il diritto naturale tentò di esprimere così poggia l'un lato del rapporto tra scienze del diritto e scienze dello Stato: la relativa autonomia delle prime. Il diritto è un fine in sé. Nel processo di nascita e mantenimento dell'ordinamento del diritto la coscienza del diritto coopera con le volontà complessive organizzate. Tale coscienza è infatti un contenuto della volontà la cui potenza risale alla profondità della personalità e del vissuto religioso.

La concezione del diritto naturale cadde in errore per il fatto che questa connessione finalizzata nel diritto venne considerata staccata dalle sue relazioni, in particolare da quelle con la vita dell'economia così come con l'organizzazione esterna della società, e venne trasferita in una regione al di là dello sviluppo storico. Così il posto delle effettualità fu preso da astrazioni; la pluralità di configurazioni dell'ordinamento del diritto rimase inaccessibile alla spiegazione.

Il nucleo di queste teorie astratte può ricevere un'elaborazione scientifica solo attraverso il metodo che è comune a tutte le scienze della società, ossia il collegamento dell'analisi storica con quella psicologica. A questo punto è possibile è possibile un'ulteriore inferenza nella concatenazione dei pensieri che nella posizione delle scienze particolari dello spirito riconducono alla loro fondazione. Questo problema, che il diritto naturale si pose, è risolvibile solo nella connessione delle scienze positive del diritto. Queste ultime, a loro volta, possono ottenere una chiara coscienza della posizione delle astrazioni, attraverso cui esse conoscono, rispetto all'effettualità solo mediante una scienza teoretico-conoscitiva fondante, mediante la constatazione della relazione tra i concetti e le proposizioni di cui esse si servono e quelli psicologici e psicofisici. Da ciò segue il fatto che non ci sia una particolare filosofia del diritto, ma che piuttosto il suo compito dovrà toccare alla connessione, giustificata filosoficamente, delle scienze positive dello spirito. Questo non esclude che divisione del lavoro e trattamento scolastico facciano apparire utile che il compito della scienza generale del diritto venga sempre di

[1] Per scongiurare fraintendimenti, faccio notare quanto segue: da questa teoria del diritto naturale va del tutto distinta quell'altra che si è sviluppata nella scuola negativa dei teorici del potere e degli interessi, il cui principale sostenitore nell'antichità fu Trasimaco, e di cui Platone ci ha lasciato una presentazione sistematica.

die Aufgabe der allgemeinen Rechtswissenschaft auch in der Form des Naturrechts immer wieder einmal gelöst werde; aber es bestimmtt den methodischen Zusammenhang, in dem schlechterdings die Lösung einer solchen Aufgabe stehen muß.

Und wie könnte nun diese allgemeine Rechtswissenschaft das Recht anders als in seinem lebendigen Zusammenhang mit den Gesamtwillen innerhalb der Organisation der Gesellschaft erkennen? Die Tragweite der Tatsachen der Rechtsüberzeugungen und der mit ihnen verbundenen elementaren psychischen Regungen, des Gewohnheitsrechts, des Völkerrechts kann nur so weit reichen, die Existenz eines Bestandteils in der menschlichen Natur zu erweisen, auf welchem der Charakter des Rechts als eines Selbstzwecks beruht. Diese Beweisführung wird eine wichtige Ergänzung durch die historische Erörterung der Beziehungen von Rechtsbegriffen und Rechtsinstituten zu religiösen Ideen erhalten, welche wir an den auffaßbaren Anfängen unserer Kultur gewahren. Aber – das ist die andere Seite dieses Verhältnisses von Recht und Staat – keine Argumentation kann die Tragweite haben, die Existenz eines von der äußeren Organisation der Gesellschaft unabbängigen tatsächlichen Rechts zu erweisen. Die Rechtsordnung ist die Ordnung der Zwecke der Gesellschaft, welche von der äußeren Organisation derselben durch Zwang aufrechterhalten wird. Und zwar (S. 77. 78) bildet der Zwang des Staats (das Wort in dem S. 77 entwickelten allgemeinen Verstande genommen) den entscheidenden Rückhalt der Rechtsordnung; aber äußere Bindung der Willen sahen wir durch die ganze organisierte Gesellschaft verbreitet (S. 67 ff.), und so erklärt sich, daß in dieser auch andere Gesamtwillen neben dem Staat Recht bilden und aufrechterhalten. Jeder Rechtsbegriff enthält also das Moment der äußeren Organisation der Gesellschaft in sich. Andererseits kann jeder Verband nur in Rechtsbegriffen konstruiert werden. Dies ist ebenso wahr, als daß das Verbandsleben der Menschheit nicht aus dem Bedürfnis der Rechtsordnung erwachsen ist und daß der Staatswille nicht erst mit seinen Rechtsordnungen das Rechtsbewußtsein geschaffen hat.

So wird die andere Seite des Verhältnisses zwischen Rechts- und Staatswissenschaften sichtbar: jeder Begriff in jenen kann nur vermittels der Begriffe in diesen entwickelt werden und umgekehrt.

Die Untersuchung der beiden Seiten des Rechts in der allgemeinen Rechtswissenschaft führt zu einem noch allgemeineren Problem, welcbes über das Recht hinausgreift. Der Zweckzusammenhang, welchen das Recht enthält, hat sich Vermittels der einzelnen Gesamtwillen, in der Arbeit der einzelnen Völker, sonach geschichtlich entwickelt. Der Gegensatz des 18. Jahrhunderts, welches die geschichtlich-gesell-

nuovo risolto in un primo momento anche nella forma del diritto naturale; ma determina la connessione metodica in cui la soluzione di un simile problema deve stare in modo assoluto.

Ora, e come potrebbe questa scienza generale del diritto conoscere il diritto altrimenti, se non nella sua connessione vivente con le volontà complessive all'interno dell'organizzazione della società? La portata dei fatti delle convinzioni giuridiche e dei sommovimenti psichici elementari a esse collegati, del diritto consuetudinario, del diritto dei popoli, può giungere solo a dimostrare l'esistenza di una componente nella natura umana su cui poggia il carattere del diritto come un fine in sé. Questa conduzione della dimostrazione otterrà un'importante integrazione dalla discussione istorica delle relazioni dei concetti del diritto e delle istituzioni del diritto con idee religiose che scorgiamo agli inizi accessibili della nostra cultura. Ma – è questo l'altro lato di questo rapporto tra diritto e Stato – nessuna argomentazione può avere la portata tale da dimostrare l'esistenza di un diritto fattuale indipendente dall'organizzazione esterna della società. L'ordinamento del diritto è l'ordinamento dei fini della società, che vengono mantenuti tramite costrizione dall'organizzazione esterna di quest'ultima. E, a dire il vero (pp. 151, 153), la costrizione da parte dello Stato (la parola va presa nel senso generale sviluppato a p. 151) costituisce il sostegno decisivo dell'ordinamento del diritto; ma un vincolo esterno delle volontà l'abbiamo già vista diffusa nell'intera società organizzata (pp. 131 sgg.), e si spiega così che in quest'ultima anche altre volontà complessive, accanto allo Stato, formino e mantengano il diritto. Ogni concetto del diritto contiene dunque in sé il momento dell'organizzazione esterna della società. D'altra parte ogni associazione si può costruire solo in concetti del diritto. Questo è altrettanto vero del fatto che la vita associata dell'umanità non sia cresciuta dal bisogno di un ordinamento del diritto e che non sia stata la volontà di Stato a creare per prima con i suoi ordinamenti del diritto la coscienza del diritto.

Così diviene visibile l'altro lato del rapporto tra scienze del diritto e scienze dello Stato: ogni concetto di quelle si può sviluppare solo mediante i concetti in queste, e viceversa.

L'indagine di entrambi i lati del diritto nella scienza generale del diritto conduce a un problema ancora più generale che va oltre il diritto. La connessione finalizzata che il diritto contiene si è sviluppata mediante le singole volontà complessive, nel lavoro dei singoli popoli, perciò storicamente. Il contrasto tra il XVIII secolo, che risolveva l'effettualità storico-sociale in una quintessenza di sistemi natu-

schaftliche Wirklichkeit in einen Inbegriff von natürlichen Systemen auflöste, die den Einwirkungen des geschichtlichen Pragmatismus unterliegen, und der historischen Schule des 19. Jahrhunderts, welche sich dieser Abstraktion entgegensetzte, aber, trotz ihres höheren Standpunktes, infolge des Mangels einer wahrhaft empirischen Philosophie eine in Begriffen und Sätzen klare und so verwertbare Erkenntnis der geschichtlich-gesellschaftlichen Wirklichkeit nicht erreichte, kann nur in einer Grundlegung der Geisteswissenschaften aufgehoben werden, welche den Standpunkt der Erfahrung, der unbefangenen Empirie auch gegenüber dem Empirismus durchführt. Von einer solchen Grundlegung aus können die Probleme, die am Recht hervortreten, sich einer Auflösung nähern: Fragen, die mit der Menschheit selber herangewachsen sind, welche schon im 5. Jahrhundert vor Christo die Geister beschäftigt haben und noch gegenwärtig die Jurisprudenz in verschiedene Heerlager teilen, andere Fragen, welche heute zwischen dem Geiste des 18. und dem des 19. Jahrhunderts schweben.

Jenseit dieser Wurzeln der menschlichen Existenz und des gesellschaftlichen Zusammenlebens t r e t e n dann S y s t e m e und V e r b ä n d e deutlicher auseinander. Die R e l i g i o n, als ein System des Glaubens, ist in solchem Grade von dem Verbande ablösbar, in welchem sie wohnt, daß ein hervorragender und gläubiger Theologe der letzten Generation die Angemessenheit von kirchlichen Verbänden an unser gegenwärtiges christliches Leben in Abrede stellen konnte. In Wissenschaft und Kunst erreicht aber die Koordination von selbständigen Einzeltätigkeiten einen solchen Grad von Ausbildung, daß hinter ihrer Bedeutung die der Verbände, welche sich zur Verwirklichung der künstlerischen und wissenschaftlichen Zwecke gebildet haben, ganz zurücktritt; dementsprechend entwickeln die Wissenschaften, welche diese Systeme zum Gegenstand haben, Ästhetik und Wissenschaftslehre, ihr Objekt, ohne je solcher Verbände zu gedenken.

Solchergestalt hat eine ihrer selbst unbewußte Kunst der Abtraktion mit zunehmender Klarheit diese beiden Klassen von Wissenschaften voneinander gesondert. Dies tat sie, obwohl naturgemäß die Vorbildung des einzelnen, seine Tätigkeit an den Verbänden das Studium des Systems mit dem des Verbandes verknüpfte.

Aus diesen Darlegungen über das Verhältnis des Verbandes zum System entspringt schließlich eine methodisch wichtige Folgerung in bezug auf die N a t u r d e r W i s s e n s c h a f t e n, welche die ä u ß e r e O r g a n i s a t i o n der Menschheit zu ihrem Objekt haben.

Die Wissenschaften der äußeren Organisation der Gesellschaft haben sowenig als die von den Systemen der Kultur die konkrete Wirklichkeit selber zu ihrem Gegenstande. Alle Theorie erfaßt nur

rali soggiacenti alle influenze del pragmatismo storico, e la Scuola Istorica del XIX secolo, che si contrappose a quest'astrazione, ma, nonostante il suo punto di vista superiore, a seguito della mancanza di una filosofia veramente empirica non raggiunse una conoscenza in concetti e proposizioni chiara, e così valorizzabile, dell'effettualità storico-sociale, si può appianare solo in una fondazione delle scienze dello spirito che conduca ad attuazione il punto di vista dell'esperienza, dell'empiria spregiudicata, anche nei confronti dell'empirismo. A partire da una simile fondazione i problemi che entrano in scena nel diritto possono avvicinarsi a una soluzione: questioni che sono cresciute con l'umanità stessa, che hanno tenuto occupati gli spiriti già nel V secolo a. C. e ancora al presente dividono la giurisprudenza in fazioni diverse, e altre questioni che oggi rimangono in sospeso tra lo spirito del XVIII e quello del XIX.

Al di là di queste radici dell'esistenza umana e della convivenza sociale, sistemi e associazioni entrano più chiaramente in divergenza. La religione come un sistema della fede è staccabile dall'associazione in un grado tale che un teologo eminente e credente dell'ultima generazione poté mettere in dubbio l'adeguatezza delle associazioni ecclesiastiche alla nostra vita cristiana al presente. Nella scienza e nell'arte la coordinazione di attività particolari autonome raggiunge però un grado di perfezionamento tale che di fronte al loro significato quello delle associazioni che si sono formate per l'effettuazione dei fini artistici e scientifici rimane del tutto indietro; corrispondentemente a ciò le scienze che hanno per oggetto questi sistemi, l'estetica e la dottina della scienza, sviluppano il loro oggetto senza mai ricordarsi di volta in volta di tali associazioni.

In tale forma, un'arte dell'astrazione inconsapevole di se stessa ha separato con crescente chiarezza l'una dall'altra queste due classi di scienze. Essa fece questo sebbene la preformazione del signolo, la sua attività nelle associazioni intrecciasse naturalmente lo studio del sistema con quello dell'associazione.

Da queste esposizioni sul rapporto dell'associazione con il sistema scaturisce in conclusione una conseguenza metodicamente importante in riferimento alla natura delle scienze che hanno per oggetto l'organizzazione esterna dell'umanità.

Le scienze dell'organizzazione esterna della società hanno tanto poco per oggetto l'effettualità concreta quanto poco ce l'hanno quelle dei sistemi della cultura. Ogni teoria coglie solo contenuti

Teilinhalte der komplexen Wirklichkeit; die Theorien des geschichtlich-gesellschaflichen Lebens scheiden die unermeßlich verwickelte Tatsächlichkeit, der sie sich nähern, um in sie einzudringen. So hebt die Wissenschaft auch aus der Wirklichkeit des Lebens den Verband als Gegenstand heraus. Eine Gruppe von Individuen, die in einem Verbande verknüpft ist, geht niemals in diesem gänzlich auf. In dem modernen Leben ist in der Regel ein Mensch Mitglied mehrerer Verbände, welche einander nicht einfach untergeordnet sind. Aber auch wenn ein Mensch nur e i n e m Verbande angehörte: sein ganzes Wesen geht doch in denselben nicht ein. Denkt man sich den ältesten Familienverband, so hat man den elementaren sozialen Körper vor sich, die konzentrierteste Form von Willenseinheit, die unter Menschen denkbar ist. Und doch ist auch in ihr die Vereinigung der Willen nur relativ; die Individuen, aus denen sie sich zusammenfügt, gehen nicht gänzlich in sie als in ihre Einheit auf. Das, was die Anschauung als Land, Volk und Staat unwillkürlich räumlich abgrenzt und so als eine volle Wirklichkeit bei dem Namen Deutschland oder Frankreich vorstellt, ist nicht der Staat, ist nicht der Gegenstand der Staatswissenschaften. So tief auch die starke Hand des Staats in die Lebenseinheit des Individuums, dieses an sich reißend, greift: der Staat verbindet und unterwirft die Individuen nur teilweise, nur relativ: Etwas in ihnen ist, das nur in der Hand Gottes ist. So vieles auch die Staatswissenschaften von den Bedingungen dieser Willenseinheit einbegreifen: direkt haben sie es nur mit einer in der Abstraktion allein darstellbaren Teiltatsache zu tun, und von der Realität, welche die auf einem Territorium lebenden Menschen bilden, lassen sie einen Rückstand von sehr großer Erheblichkeit zurück. Die Staatsgewalt selber umfaßt nur ein bestimmtes dem Staatszweck unterworfenes Quantum der gesamten Volkskraft, das freilich größer sein muß als irgendeine andere Kraft auf seinem Territorium, welches aber das ihm notwendige Machtübergewicht nur durch seine Organisation und durch die Mitwirkung von psychologischen Motiven empfängt.[1]

Innerhalb der äußeren Organisation ist neuerdings v o m S t a a t

[1] Diese Auffassung, welche von der im Begriff des Staats vollzogenen Abstraktion ausgeht, findet sich in Übereinstimmung mit der aus besonnener Empirie, wie sie ihm eigen war, geschöpften Begriffsbestimmung Mohls: „Der Staat ist ein dauernder einheitlicher Organismus derjenigen E i n r i c h t u n g e n, welche, geleitet durch einen G e s a m t w i l l e n, sowie aufrechterhalten und durchgeführt durch eine G e s a m t k r a f t, die Aufgabe haben, die jeweiligen erlaubten Lebenszwecke eines bestimmten und räumlich abgeschlossenen Volkes und zwar vom einzelnen bis zur Gesellschaft, zu fördern, soweit von den Betreffenden nicht dieselben mit eigenen Kräften befriedigt werden können und sie Gegenstand eines gemeinsamen Bedürfnisses sind." Aus dieser Definition folgt, daß die Staatswissenschaft den Teilinhalt der Wirklichkeit, welchen sie zum Gegenstand hat, nur in der Beziehung auf diese, Wirklichkeit auffassen kann.

parziali della complessa effettualità; le teorie della vita storico-sociale scindono la fattualità, intricata in modo smisurato, a cui si avvicinano per penetrare in essa. Così la scienza mette in risalto come oggetto anche l'associazione, facendola emergere dall'effettualità della vita. Un gruppo di invididui che è intrecciato in un'associazione non viene mai assorbito interamente da quest'ultima. Nella vita moderna un uomo è di regola membro di più associazioni, che non sono semplicemente subordinate l'una all'altra. Ma anche se un uomo appartenesse solo a un'associazione, in essa non vi entra certo la sua intera essenza. Se si pensa alle più antiche associazioni famigliari, si ha così dinanzi a sé il corpo sociale elementare, la forma più concentrata di unità di volontà che sia pensabile tra gli uomini. Eppure anche in essa la riunione di volontà è solo relativa; gli individui di cui essa si compone non vengono assorbiti interamente da essa come la loro unità. Ciò che l'intuizione delimita spazialmente involontariamente come "paese", "popolo" e "Stato" e rappresenta così come una piena effettualità nei nomi "Germania" o "Francia" non è lo Stato, non è l'oggetto delle scienze dello Stato. Per quanto profondamente possa afferrare la mano forte dello Stato nell'unità di vita dell'individuo, trascinandolo a sé, lo Stato collega e sottomette gli individui solo parzialmente, solo relativamente: c'è qualcosa in loro che è solo nella mano di dio. Per quanto addentro possano penetrare le scienze dello stato nelle condizioni di questa unità di volontà, esse hanno a che fare direttamente solo con un fatto parziale presentabile unicamente nell'astrazione, e della realtà quale quella che gli uomini che vivono su un territorio costituiscono si lasciano dietro un residuo dalla grande rilevanza. Il potere di Stato stesso abbraccia solo una determinata quantità, sottomessa al fine di Stato, della forza complessiva del popolo, che comunque dev'essere più grande di qualunque altra forza sul suo territorio, ma riceve la preponderanza di potenza che gli è necessaria solo attraverso la sua organizzazione e attraverso la cooperazione di motivi psicologici[1].

All'interno dell'organizzazione esterna si è distinta la so-

[1] Questa concezione, che prende avvio dall'astrazione compiuta nel concetto di Stato, si trova in concordanza con la determinazione concettuale di Mohl, attinta dall'accorta empiria che gli era propria: «Lo Stato è un organismo unitario durevole di quei dispositivi istituzionali che, guidati da una volontà complessiva così come mantenuti e condotti ad attuazione da una forza complessiva, hanno il compito di promuovere i fini della vita di volta in volta leciti di un popolo determinato e conchiuso spazialmente, e precisamente dal singolo fino alla società, nella misura in cui questi stessi fini non possono venire assolti dagli interessati con le proprie forze e sono oggetto di un bisogno comune». Da questa definizione segue che la scienza dello Stato possa concepire il contenuto parziale dell'effettualità che ha per oggetto solo nella relazione con quest'ultima.

die Gesellschaft (das Wort in einem engeren Verstande gefaßt) unterschieden worden.

Das Studium der unseren Organisation der Gesellschaft hat, seitdem es in Europa auftrat, seinen Mittelpunkt in der Staatswissenschaft. In der Abenddämmerung des Lebens der griechischen Politien treten die zwei großen Staatstheoretiker hervor, welche das Fundament dieser Wissenschaft gelegt haben. Wohl bestanden damals noch die Phylen und Phratrien einerseits, die Demen andererseits, als die Reste der alten Geschlechter- und Gemeindeordnungen, besaßen Rechtspersönlichkeit und Vermögen, neben ihnen bestanden auch freie Genossenschaften. Aber im positiven Rechte Athens scheint[1] zwischen dem Beschluß einer Korporation und der Abrede für eine gemeinsame Handelsuntemehmung kein Unterschied bestanden zu haben. Unter dem allgemeinen Begriff von κοινωνία wurde das ganze Verbandsleben befaßt und eine Unterscheidung wie die römische zwischen universitas und societas hatte sich nicht herausgebildet. Aristoteles formuliert daher nur das Ergebnis der griechischen Verbandsentwicklung, wenn er von dem Begriff der κοινωνία in seiner Politik ausgeht, das genetische Verhältnis entwickelt, das von dem Familienverband zu dem Dorfverband (κώμη), von diesem zum Stadtstaat (πόλις) führt, alsdann aber den Dorfverband, als ein Stadium von nur geschichtlichem Interesse in seiner politischen Theorie selber verschwinden läßt und den freien Genossenschaften keine Stelle in seinem Staate zuteilt. War doch im griechischen Leben in der Herrschaftsordnung des Stadtstaates alles Verbandsleben untergegangen. – Es entwickelten sich dann weitere Bestandteile einer Theorie der äußeren Organisation der Gesellschaft in der Rechtswissenschaft, in der kirchlichen Wissenschaft: am hellen Tage der Geschichte sehen wir den größten Verband, den Europa hervorgebracht hat, die katholische Kirche, heranwachsen und in theoretischen Formeln seine Natur aussprechen, aus ihr heraus seine Rechtsordnung sich schaffen.

Die europäische Gesellschaft zeigte nach der Französischen Revolution ein ganz neues Phänomen, als sozusagen die Hemmungsapparate, welche in ihrer früheren äußeren Organisation zwischen den starken Leidenschaften der arbeitenden Klassen und der die Eigentums- und Rechtsordnung aufrechterhaltenden Staatsmacht bestanden hatten, nunmehr größtenteils weggefallen waren und das rapide Wachstum der Industrie und der Verkehrsverbindungen eine täglich anwachsende Masse von Arbeitern, durch Interessengemeinschaft über die Grenzen der Einzelstaaten hinaus verbunden, durch den Fortschritt der Auf-

[1] Vgl. das Solon zugeschriebene Gesetz Corp. jur. l. 4 Dig. de coll. 47, 22.

cietà (la parola va colta in un senso più ristretto) dallo Stato.

Lo studio dell'organizzazione esterna della società, da quando subentrò in Europa, ha il suo punto mediano nella scienza dello Stato. Al crepuscolo della vita delle politìe greche entrano in scena i due grandi teorici dello Stato che hanno posto il fondamento di questa scienza. Certamente allora sussistevano ancora da una parte le filìe e le fratrìe, dall'altra i demi, come i resti degli antichi ordinamenti per stirpi e ordinamenti comunali, possedevano personalità giuridica e patrimonio, e accanto a essi sussistevano anche libere compagnie. Ma nel diritto positivo di Atene pare[1] non essere sussistita alcuna distinzione tra il deliberato di una corporazione e il patto per una comune impresa commerciale. Con il concetto generale di κοινωνία si abbracciava l'intera vita associata, e una distinzione come quella romana tra *universitas* e *societas* non si era profilata. Quando nella sua *Politica* prende avvio dal concetto di κοινωνία, Aristotele formula quindi solo il risultato dello sviluppo greco dell'associazione, sviluppa il rapporto genetico che conduce dall'associazione famigliare all'associazione di villaggio (κώμη), da questa alla città-stato (πόλις), dopodiché però nella sua stessa teoria politica fa scomparire l'associazione di villaggio come uno stadio d'interesse solo storico e nel suo Stato non attribuisce alcun posto alle libere compagnie. È pur vero che nella vita greca, con l'ordinamento dominante delle città-stato, era tramontata ogni vita associata. – Si svilupparono poi ulteriori componenti di una teoria dell'organizzazione esterna della società nella scienza del diritto, nella scienza ecclesiastica: alla luce del giorno della storia vediamo crescere la più grande associazione che l'Europa abbia prodotto, la Chiesa Cattolica, la vediamo esprimere la sua natura in formule teoretiche e a partire da quest'ultima crearsi il suo ordinamento del diritto.

Dopo la Rivoluzione Francese, la società europea mostrò un fenomeno del tutto nuovo, quando, per così dire, ormai erano venuti meno in gran parte gli apparati inibitori che nella sua precedente organizzazione esterna sussistevano tra le forti passioni delle classi lavoratrici e la potenza di Stato mantenente l'ordinamento della proprietà e quello del diritto, e la crescita rapida dell'industria e dei collegamenti stradali contrappose alla potenza di Stato una massa di lavoratori che cresceva quotidianamente, collegata attraverso una comunità d'interessi oltre

[1] Cfr. la legge ascritta a Solone in *Corp. jur.*, l. 4; *Dig. de coll.*, 47, 22.

klärung ihrer Interessen immer deutlicher bewußt, der Staatsmacht gegenüberstellte. Aus der Auffassung dieser neuen Tatsache entsprang der Versuch einer neuen Theorie, der Gesellschaftswissenschaft. In Frankreich bedeutete Soziologie die Ausführung der gigantischen Traumidee, aus der Verknüpfung aller von der Wissenschaft gefundenen Wahrheiten die Erkenntnis der wahren Natur der Gesellschaft abzuleiten, auf Grund dieser Erkenntnis eine neue, den herrschenden Tatsachen der Wissenschaft und Industrie entsprechende äußere Organisation der Gesellschaft zu entwerfen sowie vermittels dieser Erkenntnis die neue Gesellschaft zu leiten. In diesem Verstande hat während der gewalttätigen Krisen in der Wende des Jahrhunderts der Graf Saint-Simon den Begriff der Soziologie entwickelt. Sein Schüler Comte hat die angestrengte Arbeit eines ganzen Lebens mit folgerichtiger Beharrlichkeit dem systematischen Aufbau dieser Wissenschaft.

In der Rückwirkung auf diese Arbeiten, unter dem Einfluß derselben Lage der Gesellschaft entstand in Deutschland der Begriff und Versuch einer Gesellschaftslehre.[1] In gesunden, wissenschaftlich positivem Sinn, unternahm sie nicht, die Staatswissenschaften durch ein Ganzes von ungeheueren Dimensionen zu ersetzen: sie wollte sie ergänzen. Das Unzureichende des abstrakten Staatsbegriffs war, seit den ersten Blicken von Schlözer, durch die historische Schule immer deutlicher zum Bewußtsein gekommen, diese hatte die Tatsache des Volkes durch ihre Arbeiten in einer ganz neuen Tiefe gesehen. Hegel, Herbart, Krause wirkten in derselben Richtung. Es kann nicht bestritten werden, daß man, von dem Einzelleben der Individuen zur Staatsmacht fortschreitend, zwischen beiden ein weites Reich von Tatsachen antrifft, welche dauernde Beziehungen dieser Individuen aufeinander und die Welt der Güter enthalten. Der Staatsmacht stehen die Individuen nicht als isolierte Atome gegenüber, sondern als ein Zusammenhang. Im Sinne unserer bisherigen Darlegungen wird man weiter anerkennen müssen, daß auf der Grundlage der natürlichen Familiengliederung und der Niederlassung, im Ineinandergreifen der Tätigkeiten des Kulturlebens in ihren Beziehungen auf die Güter eine Organisation entsteht, welche der Staat von Anfang an trägt und ermöglicht, welche aber nicht ganz, wie sie ist, in den Zusammenhang der Staatsgewalt eingegliedert wird. Die Ausdrücke Volk und Gesellschaft haben zu dieser Tatsache eine augenscheinliche Beziehung.

[1] Zu der gründlichen Übersicht der Literatur in Mohls Geschichte und Literatur der Staatswissenschaften I, 1855, S. 67ff. bemerke ich, daß der erste (und fruchtbarste) Entwurf (was Mohl S. 101 nicht hervorgehoben) hinter 1850 zurückgeht und in Steins Sozialismus Frakreichs 2. Aufl. 1848, S. 14 ff. sich findet.

i confini dei singoli Stati, e che era sempre più chiaramente cosciente dei suoi interessi attraverso il progresso dell'illuminismo. Dalla concezione di questo nuovo fatto scaturì il tentativo di una nuova teoria, la scienza della società. In Francia "sociologia" significò l'attuazione della gigantesca idea, coltivata in sogno, di dedurre dall'intreccio di tutte le verità trovate dalla scienza la conoscenza della vera natura della società, di progettare sul fondamento di questa conoscenza una nuova organizzazione esterna della società corrispondente ai fatti dominanti della scienza e dell'industria, così come di guidare mediante questa conoscenza la nuova società. È in questo senso che il conte Saint-Simon ha sviluppato il concetto di sociologia durante le crisi violente a cavallo tra i due secoli. E alla costruzione sistematica di questa scienza il suo allievo ha dedicato con coerente persistenza il lavoro faticoso di una vita intera.

In reazione a questi lavori, e sotto l'influsso della stessa situazione della società, nacque in Germania il concetto e il tentativo di una dottrina della società[1]. Con sano senno, scientificamente positivo, essa non intraprese a sostituire le scienze dello Stato con un intero di dimensioni enormi: essa le voleva integrare. Fin dal primo sguardo di Schlözer, ciò che era insufficiente nel concetto astratto di Stato era giunto sempre più chiaramente a coscienza grazie alla Scuola Istorica, che attraverso i suoi lavori aveva visto il fatto del popolo con una profondità del tutto nuova. Hegel, Herbart, Krause operarono nella stessa direzione. Non si può contestare il fatto che, progredendo dalla vita particolare degli individui verso la potenza di Stato, tra le due s'incontri un vasto regno di fatti che contengono relazioni durevoli degli individui tra loro e con il mondo dei beni. Gli individui non stanno di fronte alla potenza di Stato come atomi isolati, ma come una connessione. Nel senso delle nostre precedenti esposizioni si dovrà riconoscere ulteriormente che, sulla base della naturale articolazione in famiglie e dell'insediamento, nell'ingranare delle attività della vita civile nelle loro relazioni con i beni nasca un'organizzazione che sorregge lo Stato dall'inizio e lo rende possibile, ma che, così com'è, non s'inserisce interamente nella connessione del potere di Stato. Le espressioni "popolo" e "società" hanno una rela-

[1] Alla visione d'insieme basilare sulla letteratura nella *Geschichte und Literatur der Staatswissenschaften*, I, 1855, pp. 67 sgg., di Mohl faccio notare in aggiunta che il primo (e più fecondo) progetto (cosa che Mohl non ha messo in risalto, p. 101) risale a prima del 1850 e si trova in *Der Sozialismus und Kommunismus des heutigen Frankreichs* di Stein, 2ª ediz., 1848, pp. 14 sgg.

Die Frage nach der Existenzberechtigung einer besonderen Gesellschaftswissenschaft ist nicht die über die Existenz dieser Tatsache, sondern über die Zweckmäßigkeit, sie zum Gegenstand einer besonderen Wissenschaft zu machen. – Im ganzen gleicht die Frage, ob irgendein Teilinhalt der Wirklichkeit geeignet sei, von ihm aus bewiesene und fruchtbare Sätze zu entwickeln, der Frage, ob ein Messer, das von mir liegt, scharf sei. Man muß schneiden. Eine neue Wissenschaft wird konstituiert durch die Entdeckung wichtiger Wahrheiten, aber nicht durch die Absteckung eines noch nicht okkupierten Terrains in der weiten Welt von Tatsachen. Das muß gegen den Entwurf Robert von M o h l s Bedenken erregen. Dieser geht davon aus, daß zwischen Einzelperson, Familie, Stamm und Gemeinde[1] einerseits, dem Staat andererseits, gleichförmige Beziehungen und infolgedessen bleibende Gestaltungen einzelner Bestandteile der Bevölkerung sich befinden: solche werden durch die Gemeinschaft der Abstammung von bevorzugten Familien, die Gemeinschaft der persönlichen Bcdeutung, der Verhältnisse des Besitzes und Erwerbs sowie der Religion gebildet. Ob auf Grund dieser Abgrenzung eines Tatbestandes eine „allgemeine Gesellschaftslehre, d. h. Begründung des Begriffs und der allgemeinen Gesetze"[2] der Gesellschaft notwendig sei, würde nur durch die Auffindung dieser Gesetze bewiesen werden können. Jede andere Art von Erörterung scheint kein Ergebnis au versprechen. – In vieljähriger Arbeit hat Lorenz von S t e i n versucht, einen solchen Zusammenhang von Wahrheiten zu entwickeln; was er anstrebt, ist eine wirkliche erklärende Theorie, welche zwischen die Güterlehre[3], in der letzten Fassung: zwischen die Erkenntnis der wirtschaftlichen Tätigkeit, der Arbeit des Gottesbewußtseins und der Arbeit des Wissens[4] eineneits und die Staatswissenschaft andererseits treten soll. Übertragen wir das in den hier entwickelten Zusammenhang, so wäre diese Wissenschaft das Bindeglied zwischen den Wissenschaften von den Systemen der Kultur und der Staatswissenschaft. Die Gesellschaft ist ihm, dementsprechend, eine dauernde und allgemeine Seite in allen Zuständen der menschlichen Gemeinschaft, ein wesentliches und machtvolles Element der ganzen Weltgeschichte.[5] Erst wenn wir an einer späteren Stelle seine tiefgedachte Theorie einer logischen Prüfung unterwerfen, kann die Frage entschieden werden, ob die von ihm ent-

[1] So nachdem er auf Grund der Einwendungen T r e i t s c h k e s (Gesellschaftswissenschaft 1859) die Gemeinde aus einer Gesellschaftslehre ausgeschieden hatte. Vgl. darüber Enzyklopädie der Staatswissenschaften. 2. Aufl. 1872, S. 51 f.

[2] Mohl, Staatswissenschaften, S. 51.

[3] Stein, Sozialismus 1848. S. 24.

[4] Stein, Volkswirtschaftslehre. 2. Aufl. Wien 1878, S. 465.

[5] Stein, Gesellschaftslehre. Abt. I, S. 269.

zione evidente con questo fatto.

La questione della legittimazione dell'esistenza di una scienza particolare della società non è quella sull'esistenza di questo fatto, ma sull'opportunità di farne l'oggetto di una scienza particolare. – Nel suo intero, la questione se un qualunque contenuto parziale dell'effettualità sia appropriato per sviluppare a partire da esso proposizioni dimostrate e feconde somiglia alla questione se un coltello che sta dinanzi a me sia affilato. Non si deve far altro che tagliare. Una nuova scienza viene costituita attraverso la scoperta di verità importanti, ma non attraverso la picchettatura di un terreno non ancora occupato nel vasto mondo di fatti. Ciò deve suscitare delle perplessità nei confronti del progetto di Robert von Mohl. Questo progetto prende avvio dal fatto che tra persona singola, famiglia, tribù e comune[1] da un lato, e lo Stato dall'altro, si trovino relazioni uniformi e, a seguito di ciò, configurazioni permanenti di singole componenti della popolazione: tali componenti si formano attraverso la comunità basata sulla discendenza di famiglie privilegiate, la comunità basata sul significato personale, sui rapporti di possesso e di profitto così come sulla religione. Se, sul fondamento di questa delimitazione, sia necessaria «una dottrina generale della società, vale a dire una giustificazione del concetto e delle leggi generali»[2] della società, si potrebbe dimostrare solo attraverso il rinvenimento di queste leggi. Ogni altra specie di discussione pare non promettere alcun risultato. – In un lavoro pluriennale Lorenz von Stein ha tentato di sviluppare una simile connessione di verità; ciò a cui egli aspira è una teoria esplicativa effettuale che dovrebbe entrare in campo tra la dottrina dei beni[3], che poi nell'ultima versione è la conoscenza dell'attività economica, la conoscenza del lavoro della coscienza di dio e la conoscenza del lavoro del sapere[4] da una parte e la scienza dello Stato dall'altra. Se trasponiamo ciò nella connessione qui sviluppata, questa scienza sarebbe l'anello di congiunzione tra le scienze dei sistemi della cultura e la scienza dello Stato. Per lui la società, corrispondentemente a ciò, è un aspetto durevole e generale in tutti gli stati della comunità umana, un elemento essenziale e potente dell'intera storia mondiale[5]. Soltanto quando, in un passo successivo, sottoporremo a un esame logico la sua teoria pensata profondamente si potrà

[1] Così, dopo aver eliminato, sul fondamento delle obiezioni di Treitschke (*Gesellschaftswissenschaft*, 1859) il comune da una dottrina della società. Cfr. in proposito *Enzyklopädie der Staatswissenschaften*, 2ª ediz., 1872, p. 51 sg.

[2] Mohl, *Staatswissenschaften*, p. 51.

[3] Stein, *Sozialismus*, 1848. S. 24.

[4] Stein, *Volkswirtschaftslehre*, 2ª ediz., Wien 1878, p. 465.

[5] Stein, *Gesellschaftslehre*, Sez. I, p. 269.

wickelten Wahrheiten zur Absonderung einer Gelellschaftslehre berechtigen.

Auch an diesem Punkte tritt die Notwendigkeit einer erkenntnistheoretischen und logischen Grundlegung hervor, welche das Verhältnis der abstrahierten Begriffe zu der gesellschaftlich-geschichtlichen Wirklichkeit, deren Teilinhalte sie sind, aufklärt. Denn bei den Staatsgelehrten macht sich die Neigung bemerkbar, die Gesellschaft als eine für sich bestehende Wirklichkeit zu betrachten. Will doch Mohl die Gesellschaft geradezu als „ein wirkliches Leben, einen außer dem Staate stehenden Orgaaismus"[1] verstanden wissen, als ob irgendeiner ihrer Lebenskreise außerhalb der alles erhaltenden Staatsgewalt, außerhalb der vom Staat geschaffenen Rechtsordnung die Dauer haben könne, welche nach ihm selber zu ihren Merkmalen gehört. Stein konstruiert gesellschaftliche Ordnungen und Verbände und läßt dann über sie im Staat sich die Einheit in absoluter Selbstbestimmung zur höchsten Form allgemeiner Persönlichkeit erheben. Sieht man bei ihm Gesellschaft und Staat einander als Mächte gegenübertreten, so kann der Empiriker dem doch nur die Unterscheidung der zu einer gegebenen Zeit bestehenden Staatsmacht und der in ihrer Herrschaftssphäre befindlichen, aber nicht von ihr gebundenen, sondern in einem eigenen System von Beziehungen stehenden freien Kräfte unterlegen. In einer theoretischen Betrachtung über die Kräfteverhältnisse im politischen Leben kann man so gut als das Kräfteverhältnis zwischen Staatseinheiten auch das zwischen der Staatsmacht und den freien Kräften ins Auge fassen. Aber Gesellschaft in diesem Verstande faßt auch Reste älterer staatlicher Ordnungen in sich, sie setzt sich nicht wie die Gesellschaft Steins aus Beziehungen von einer bestimmten Provenienz zusammen.

XIV.
PHILOSOPHIE DER GESCHICHTE UND SOZIOLOGIE SIND KEINE WIRKLICHEN WISSENSCHAFTEN

Wir stehen an der Grenze der bisher nur Ausbildung gelangten Einzelwissenschaften der geschichtlich-gesellschaftlichen Wirklichkeit. Diese haben zunächst Bau und Funktionen der wichtigsten dauernden Tatbestände in der Welt der psychophysischen Wechselwirkungen zwischen Individuen innerhalb des Naturganzen erforscht. Es bedarf anhaltender Übung, um diese übereinander sich lagernden, einander sich scheinenden engeren Zusammenhänge von Wechselwirkung, die sich

[1] Mohl, Lit. d. Staatswiss. I, 1855, S. 82.

decidere se le verità da lui sviluppate legittimino la separazione di una dottrina della società.

Anche a questo punto entra in scena la necessità di una fondazione teoretico-conoscitiva e logica che chiarifichi il rapporto dei concetti ottenuti per astrazione con l'effettualità storico-sociale, di cui sono contenuti parziali. Infatti tra gli eruditi in materia di Stato si fa notare l'inclinazione a considerare la società come un'effettualità che sussiste per sé. Mohl vuole che la società venga compresa addirittura come «una vita effettuale, un organismo che sta al di fuori dello Stato»[1], come se una qualunque delle sue cerchie di vita potesse avere la durata che secondo lui stesso appartiene ai suoi segni caratteristici all'esterno del potere di Stato che mantiene tutto, all'esterno dell'ordinamento del diritto creato dallo Stato. Stein costruisce ordinamenti sociali e associazioni, e poi fa sì che sopra di essi, nello Stato, l'unità si elevi con un'autodeterminazione assoluta a forma suprema di personalità universale. Ma se in lui si vedono società e Stato entrare in contrapposizione come forze, l'empirico può sottoscrivergli solo la distinzione tra la potenza dello Stato che sussiste in un dato tempo e le forze libere che che si trovano nella sua sfera di dominio, ma che non sono legate a esso in quanto stanno in un proprio sistema di relazioni. In una considerazione teoretica sui rapporti di forze nella vita politica si può prendere in considerazione tanto il rapporto di forze tra unità di Stato quanto quello tra la potenza di Stato e le forze libere. Ma la società in questo senso accoglie in sé anche resti di ordinamenti statali più antichi, non è composta da relazioni di una determinata provenienza come la società di Stein.

XIV
FILOSOFIA DELLA STORIA E SOCIOLOGIA NON SONO SCIENZE EFFETTUALI

Stiamo ora al confine delle scienze particolari dell'effettualità storico-sociale giunte finora ad avere una formazione. Queste ultime hanno esplorato anzitutto struttura e funzioni degli stati di fatto durevoli più importanti nel mondo delle influenze reciproche psicofisiche tra individui all'interno dell'intero della natura. C'è bisogno di un esercizio assiduo per rappresentare queste connessioni più strette d'influenza reciproca, che si depositano l'una sull'altra, s'intersecano l'una

[1] Mohl, *Geschichte und Literatur der Staatswissenschaft*, I, p. 82.

in ihren Trägern, den Individuen, kreuzen, gleichzeitig als Teilinhalte der Wirklichkeit, nicht als Abstraktionen, vorzustellen. Verschiedene Personen sind in jedem von uns, das Familienglied, der Bürger, der Berufsgenosse; wir finden uns im Zusammenhang sittlicher Verpflichtungen, in einer Rechtsordnung, in einem Zweckzusammenhang des Lebens, der auf Befriedigung gerichtet ist: nur in der Selbstbesinnung finden wir die Lebenseinheit und ihre Kontinuität in uns, welche alle diese Beziehungen trägt und hält. So hat auch die menschliche Gesellschaft ihr Leben in der Hervorbringung und Gestaltung, Besonderung und Verknüpfung dieser dauernden Tatbestände, ohne daß sie oder eines der sie mittragenden Individuen darum ein Bewußtsein von dem Zusammenhang derselben besäße. Welch ein Vorgang von Differenzierung, in welchem das römische Recht die Privatrechtssphäre absonderte, die mittelalterliche Kirche der religiösen Sphäre zu voller Selbständigkeit verhalf! Von den Veranstaltungen ab, welche der Herrschaft des Menschen über die Natur dienen, bis zu den höchsten Gebilden der Religion und Kunst arbeitet so der Geist beständig an Scheidung, Gestaltung dieser Systeme, an der Entwicklung der äußeren Organisation der Gesellschaft. Ein Bild, nicht weniger erhaben als jedes, das Naturforschen von Entstehung und Bau des Kosmos entwerfen kann: während die Individuen kommen und gehen, ist doch jedes von ihnen Träger und Mitbildner an diesem ungeheuren Bau der geschichtlich-gesellschaftlichen Wirklichkeit.

Löst nun aber die Einzelwissenschaft die dauernden Zustände aus dem rastlosen, wirbelden Spiel von Veränderungen los, welches die geschichtlich-gesellschaftliche Welt erfüllt: so haben sie doch Entstehung und Nahrung nur in dem gemeinschaftlichen Boden dieser Wirklichkeit; ihr Leben verläuft in den Beziehungen zu dem Ganzen, aus welchem sie abstrahiert sind, zu den Individuen, welche ihre Träger und Bildner sind, zu den anderen dauernden Gestaltungen, welche die Gesellschaft umfaßt. Das Problem des Verhältnisses der Leistungen dieser Systeme zueinander im Haushalt der gesellschaftlichen Wirklichkeit tritt hervor. Diese Wirklichkeit selber, als ein lebendiges Ganzes, möchten wir erkennen. Und so werden wir unaufhaltsam dem allgemeinsten und letzten Problem der Geisteswissenschaften entgegengetrieben: gibt es eine Erkenntnis dieses Ganzen der geschichtlich-gesellschaftlichen Wirklichkeit?

Die wissenschaftliche Bearbeitung der Tatsachen, welche irgendeine der Einzelwissenschaften vollbringt, führt den Gelehrten in der Tat in mehrere Zusammenhänge, deren Enden von ihm selber weder aufgefunden noch verknüpft werden zu können scheinen. Ich verdeutliche dies an dem Beispiel des Studiums poetischer Werke. – Die

con l'altra, s'incrociano nei loro portatori, gli individui, contemporaneamente come contenuti parziali dell'effettualità, non come astrazioni. In ciascuno di noi ci sono diverse persone, il membro di una famiglia, il cittadino, il collega di lavoro; ci troviamo in una contesto di obbligazioni etiche, in un ordinamento del diritto, in una connessione finalizzata della vita che è diretta all'appagamento: soltanto nell'autoriflessione troviamo l'unità di vita e la sua continuità in noi, che sorregge e tiene tutte queste relazioni. Così anche la società umana ha la sua vita nella produzione e configurazione, nella specializzazione e nell'intreccio di questi stati di fatto durevoli, senza che essa o uno degli individui che concorrono a sorreggerla possieda una coscienza della loro connessione. Quale processo di differenziazione, quello in cui il diritto romano separò la sfera del diritto privato, o che corse in aiuto della Chiesa medievale per la piena autonomia della sfera religiosa! Dagli accorgimenti che servono al dominio dell'uomo sulla natura, fino ai costrutti supremi della religione e dell'arte, lo spirito lavora così costantemente alla scissione, alla configurazione di questi sistemi, allo sviluppo dell'organizzazione esterna della società. È un'immagine, questa, non meno sublime di ogni immagine che l'indagare la natura può delineare per la nascita e la struttura del cosmo: mentre gli individui vanno e vengono, ciascuno di essi è pur portatore e co-plasmatore di questo immenso edificio dell'effettualità storico-sociale.

Ma se ora la scienza particolare stacca questi stati durevoli dal gioco incessante, vorticoso di alterazioni che colma il mondo storico-sociale, essi hanno pur la loro nascita e il loro nutrimento solo nel suolo comunitario di questa effettualità; la loro vita scorre nelle relazioni con l'intero da cui sono astratti, con gli individui che sono i loro portatori e plasmatori, con le altre configurazioni durevoli che la società abbraccia. Il problema del rapporto tra le prestazioni di questi sistemi entra in scena nel governo dell'effettualità sociale. È questa stessa effettualità che vorremmo conoscere come un intero vivente. E così veniamo sospinti in modo inarrestabile verso il problema più generale e ultimo delle scienze dello spirito: si dà una conoscenza di questo intero dell'effettualità storico-sociale?

L'elaborazione scientifica dei fatti che qualunque delle scienze particolari porta a compimento conduce di fatto lo studioso a più connessioni, di cui egli da parte sua non pare poter né rinvenire né intrecciare gli estremi. Chiarisco questo con l'esempio dello studio di opere

mannigfaltige Welt der Dichtungen, in der Aufeinanderfolge ihrer Erscheinungen, kann zunächst nur in und aus der umfassenden Wirklichkeit des Kulturzusammenhangs verstanden werden. Denn Fabel, Motiv, Charaktere eines großen dichterischen Werkes sind durch das Lebensideal, die Weltansicht sowie die gesellschaftliche Wirklichkeit der Zeit bedingt, in der es entstand, rückwärts durch die weltgeschichtliche Übertragung und Entwicklung dichterischer Stoffe, Motive und Charaktere. – Andererseits führt die Analyse eines dichterischen Werkes und seiner Wirkungen zurück auf die allgemeinen Gesetze, welche diesem Teil des in der Kunst vorliegenden Systems der Kultur zugrunde liegen. Denn die wichtigsten Begriffe, durch welche ein dichterisches Werk erkannt wird, die Gesetze, welche in seiner Gestaltung wirken, sind in der Phantasie des Dichters und ihrer Stellung zur Welt der Erfahrungen begründet und können nur durch ihre Zergliederung gewonnen werden. Die Phantasie aber, welche uns als ein Wunder, als ein vom Alltagsleben der Menschen ganz verschiedenes Phänomen zunächst gegenübertritt, ist für die Analysis nur die mächtigere Organisation bestimmter Menschen, welche in der ausnahmsweisen Stärke bestimmter Vorgänge gegründet ist. Sonach baut sich das geistige Leben seinen allgemeinen Gesetzen gemäß in diesen mächtigen Organisationen zu einem Ganzen von Form und Leistung auf, welches von der Natur der Durchschnittsmenschen ganz abweicht und doch nur in denselben Gesetzen gegründet ist. Wir werden also in die Anthropologie zurückgeführt. Die Korrelattatsache der Phantasie bildet die ästhetische Empfänglichkeit. Sie verhalten sich zueinander wie das sittliche Urteil zu den Beweggründen des Handelns. Auch diese Tatsache, welche die Wirkung von Dichtungen, die auf die Berechnung dieser Wirkungen gegründete Technik, die Übertragung ästhetischer Stimmungen auf ein Zeitalter erklärt, ist eine Folgetatsache der allgemeinen Gesetze des geistigen Lebens. – Sonach ist das Studium der Geschichte dichterischer Werke und der nationalen Literaturen an zwei Punkten von dem des geistigen Lebens überhaupt bedingt. Einmal fanden wir es nämlich abhängig von der Erkenntnis des Ganzen der geschichtlich-gesellschaftlichen Wirklichkeit. Der konkrete ursächliche Zusammenhang ist hineinverwebt in den der menschlichen Kultur überhaupt. Wir fanden aber zweitens: die Natur geistiger Tätigkeit, welche diese Schöpfungen hervorgebracht hat, wirkt nach den Gesetzen, welche das geistige Leben überhaupt beherrschen. Daher muß eine wahre Poetik, welche Grundlage für das Studium der schönen Literatur und ihrer Geschichte sein soll, ihre Begriffe und Sätze aus der Verknüpfung geschichtlicher Forschung mit diesem allgemeinen Studium der menschlichen Natur gewinnen.

poetiche. – Il mondo vario delle poesie, nella successione delle sue apparizioni, si può comprendere anzitutto solo nell'ampia effettualità del contesto culturale, e solo a partire da essa. Infatti trama, motivo, caratteri di ua grande opera poetica sono condizionati dall'ideale di vita, dalla visione del mondo così come dall'effettualità sociale del tempo in cui essa nacque, e all'indietro attraverso la trasmissione e lo sviluppo storico-mondiali di materiali, motivi e caratteri poetici. – D'altra parte l'analisi di un'opera poetica e delle sue influenze riconduce alle leggi generali che giacciono al fondo di questa parte del sistema della cultura che risiede nell'arte. Infatti i concetti più importanti attraverso cui si conosce un'opera poetica, le leggi che operano nella sua configurazione, sono giustificate nella fantasia del poeta e nella sua posizione rispetto al mondo delle esperienze, e si possono acquisire solo attraverso il loro smembramento. Ma la fantasia che anzitutto viene a fronteggiarci come un miracolo, come un fenomeno del tutto diverso dalla vita quotidiana degli uomini, è per l'analisi solo l'organizzazione più potente di determinati uomini, che è fondata nella forza eccezionale di determinati processi. In queste potenti organizzazioni la vita spirituale si costruisce perciò, conformemente alle sue leggi generali, come un intero di forma e prestazione che è del tutto discosto dalla natura dell'uomo medio, eppure è fondato solo nelle stesse leggi. Veniamo ricondotti dunque all'antropologia. Il fatto correlativo della fantasia costituisce la ricettività estetica. L'una si rapporta all'altra come il giudizio etico ai moventi dell'agire. Anche questo fatto, che spiega l'influenza delle poesie, la tecnica fondata sul calcolo di queste influenze, la trasmissione di intonazioni estetiche a un'èra, è una conseguenza delle leggi generali della vita spirituale. – Perciò lo studio della storia di opere poetiche e delle letterature nazionali è condizionato in due punti da quello della vita spirituale in generale. Una prima volta lo abbiamo trovato dipendente dalla conoscenza dell'intero dell'effettualità storico-sociale. La concreta connessione causale è intessuta in quella della cultura umana in generale. Ma abbiamo trovato, in secondo luogo, che la natura dell'attività spirituale che ha prodotto queste creazioni opera secondo le leggi che dominano in generale la vita spirituale. Quindi una vera poetica, che dovrebbe essere base fondativa per lo studio delle belle lettere e della loro storia, deve acquisite i suoi concetti e le sue proposizioni dall'intreccio della ricerca storica con questo studio generale della natura umana.

– Unverächtlich ist endlich die alte Aufgabe einer solchen Poetik, Regeln für die Hervorbringung und die Beurteilung von dichterischen Werken zu entwerfen. Die zwei klassischen Arbeiten Lessings haben gezeigt, wie klare Regeln aus den Bedingungen, unter die unsere ästhetische Empfänglichkeit vermöge der allgemeinen Natur einer bestimmten künstlerischen Aufgabe tritt, abgeleitet werden können. Den Hintergrund einer allgemeinen Methode von Abschätzung dessen, was den Eindruck dichterischer Werke bestimmt, hat freilich Lessing absichtlich, nach der ihm eigenen Strategie der Teilung von Fragen und Aussonderung der zur Zeit ihm auflösbaren Einzelprobleme, in seinem Dunkel gelassen; aber es ist klar, daß die Behandlung dieses solchergestalt allgemein gefaßten. Problems vermittels der Analyse der ästhetischen Wirkungen auf die allgemeinsten Eigenschaften der menschlichen Natur zurückgeführt haben würde. Wir können also das ästhetische Urteil nicht auslösen aus der Auffassung dieses Teils der Geschichte; schon dem Interesse, das aus dem Strom des Gleichgültigen ein Werk zur Betrachtung heraushebt, liegt dies Urteil zugrunde. Wir können nicht eine exakte Kausalerkenntnis, welche die Beurteilung ausschlösse, herstellen. Diese ist von der geschichtlichen Erkenntnis durch keine Art von geistiger Chemie abzuscheiden, solange der Erkennende ein ganzer Mensch ist. Und doch bilden andererseits Beurteilung, Regel, wie sie in den Zusammenhang dieser Erkenntnis verwebt sind, eine dritte selbständige Klasse von Sätzen, die nicht aus den beiden anderen abgeleitet werden kann. Dies trat uns schon am Beginn dieses Überblicks entgegen. Nur in der psychologischen Wurzel mag ein solcher Zusammenhang bestehen: zu dieser aber dringt nur die über die Einzelwissenschaften hinausgehende Selbatbesinnung.

Diese dreifache Verbindung jeder Einzeluntersuchung, jeder Einzelwissenschaft mit dem Ganzen der geschichtlich-gesellschaftlichen Wilklichkeit und ihrer Erkenntnis kann an jedem anderen Punkte nachgewiesen werden: Verbindung mit dem konkreten Kausalzusammenhange aller Tatsachen und Veränderungen dieser Wirklichkeit, mit den allgemeinen Gesetzen, unter denen diese Wirklichkeit steht, und mit dem System der Werte und Imperative, das in dem Verhältnis des Menschen zu dem Zusammenhang seiner Aufgaben angelegt ist. Gibt es, so fragen wir nun genauer, eine Wissenschaft, welche diesen dreifachen die Einzelwissenschaften überschreitenden Zusammenhang erkennt, die Beziehungen erfaßt, welche zwischen der geschichtlichen Tatsache, dem Gesetz und der das Urteil leitenden Regel bestehen?

Zwei Wissenschaften von stolzem Titel, die Philosophie der

– Infine non è disprezzabile il vecchio compito di una simile poetica, quello di delineare regole per la produzione e la valutazione di opere poetiche. I due classici lavori di Lessing hanno mostrato come si possano dedurre chiare regole dalle condizioni sotto cui la nostra ricettività estetica entra in campo in virtù della natura generale di un determinato compito artistico. Lo sfondo di un metodo generale di stima di ciò che determina l'impressione suscitata da opere poetiche Lessing lo ha lasciato di proposito al buio, secondo la strategia, che gli era propria, di divisione delle questione e di separazione dei singoli problemi per al momento erano per lui risolvibili; ma è chiaro che la trattazione di questo problema colto generalmente in tale forma mediante l'analisi delle influenze estetiche avrebbe ricondotto alle proprietà più generali della natura umana. Non possiamo quindi staccare il giudizio estetico dalla concezione di questa parte della storia; già al fondo dell'interesse che dal flusso dell'indifferente mette in risalto un'opera imponendola alla considerazione giace questo giudizio. Non possiamo produrre una conoscenza causale esatta che escluda la valutazione. Quest'ultima non va scissa dalla conoscenza storica attraverso nessuna specie di chimica spirituale, finché chi conosce è un uomo intero. Eppure, d'altra parte, valutazione e regole, così come intessute nella connessione di questa conoscenza, costituiscono una terza classe autonoma di proposizioni che non si può dedurre dalle altre due. Questo è venuto a fronteggiarci già all'inizio di questo sguardo d'insieme. Una simile connessione può sussistere solo nella radice psicologica: ma a questa radice giunge solo l'autoriflessione che va oltre le scienze particolari.

Questo triplice collegamento di ogni singola indagine, di ogni singola scienza con l'intero dell'effettualità storico-sociale e della sua conoscenza si può ravvisare in ogni altro punto: è un collegamento con la concreta connessione causale di tutti i fatti e le alterazioni di questa effettualità, con le leggi generali sotto le quali questa effettualità sta, e con il sistema dei valori e degli imperativi che è insito nel rapporto dell'uomo con la connessione dei suoi compiti. Si dà una scienza, domandiamo così ora più precisamente, che conosca questa triplice connessione travalicante le singole scienze, che colga le relazioni che sussistono tra il fatto storico, la legge e la regola che guida il giudizio?

Due scienze dal titolo altero, la filosofia della storia in

Geschichte in Deutschland, die Soziologie in England und Frankreich beanspruchen eine Erkenntnis dieser Art zu sein.

Der Ursprung der einen dieser Wissenschaften lag in dem christlichen Gedanken eines inneren Zusammenhangs fortschreitender Erziehung in der Geschichte der Menschheit. Clemens und Augustinus bereiteten sie vor, Vico, Lessing, Herder, Humboldt, Hegel führten sie aus. Unter dem mächtigen Antrieb, den sie in dem christlichen Gedanken einer gemeinsamen Erziehung aller Nationen durch die Vorsehung, eines sich so verwicklichenden Reiches Gottes empfangen hat, steht sie noch heute. Der Ursprung der anderen lag in den Erschütterungen der europäischen Gesellschaft seit dem letzten Drittel des 18. Jahrhunderts; eine neue Organisation der Gesellschaft sollte unter der Leitung des im 18. Jahrhundert mächtig herangewachsenen wissenschaftlichen Geistes sich vollziehen; von diesem Bedürfnis aus sollte der Zusammenhang des ganzen Systems der wissenschaftlichen Wahrheiten von der Mathematik aufwärts, festgestellt und als ihr letztes Glied die neue erlösende Wissenschaft der Gesellschaft begründet werden; Condorcet und Saint-Simon waren die Vorläufer, Comte der Begründer dieser umfassenden Wissenschaft der Gesellschaft. Stuart Mill ihr Logiker, in Herbert Spencers ausführlicher Darstellung beginnt sie die Phantasien, welche ihre ungestüme Jugend bewegt haben, abzutun.[1]

Gewiß, ein armseliger Glaube wäre es, die Weise, in der es der Kunst des Geschichtschreibers (wie wir sahen) gegeben ist, das Allgemeine des Zusammenhangs menschlicher Dinge im Besonderen zu schauen, sei die einzige und ausschließliche Form, in welcher der Zusammenhang dieser unermeßlichen geschichtlich-gesellschaftlichen Welt für uns da ist. – Immer wird in dieser künstlerischen Dar-

[1] Von Saint-Simon können mit Sicherheit folgende Gedanken in der Soziologie Comtes abgeleitet werden: der Begriff der Gesellschaft, im Unterschied von dem des Staates, als einer von den Grenzen der Staaten nicht eingeschränkten Gemeinschaft; vgl. seine Schrift: Réorganisation de la societé européenne, ou de la nécessité et des moyens de rassembler les peuples de l'Europe en un seul corps politique, en conservant à chacun sa nationalité (in Gemeinschaft mit Augustin Thierry verfaßt) 1814; dann der Gedanke einer nach der Zersetzung der Gesellschaft nunmehr notwendigen Organisation derselben, vermittels einer leitenden geistigen Macht, welche als Philosophie der positiven Wissenschaften die Verkettung der Wahrheiten in diesen Wissenschaften aufzufinden und aus ihr die Sozialwissenschaften abzuleiten habe; vgl. Nouvelle Encyclopédie 1810, sowie das Mémoire über dieselbe usw.; endlich ist der Plan, nach welchem er seit 1797 zuerst die mathematisch-physikalischen Wissenschaften in der polytechnischen Schule studierte, dann die biologischen in der medizinischen Schule, von seinem Mitarbeiter und Schüler Comte dann wirklich in wissenschaftlichem Geiste durchgeführt worden. Comte verband mit dieser Grundlage Turgots seit 1750 entwickelte Theorie von den drei Stadien der Intelligenz und de Maistres Theorie von der Notwendigkeit einer im Gegensatz zu der zersetzenden Tendenzen des Protestantismus die Gesellschaft zusammenhaltenden geistlichen Gewalt.

Germania, la sociologia in Inghilterra e in Francia, pretendono di essere una conoscenza di questo tipo.

L'origine della prima di queste scienze risiedette nel pensiero cristiano di una connessione interna legata all'educazione progressiva nella storia dell'umanità. Clemente e Agostino la prepararono, Vico, Lessing, Herder, Humboldt, Hegel la condussero ad attuazione. Sotto l'impulso potente che ha ricevuto nel pensiero cristiano di un'educazione comune di tutte le nazioni attraverso la provvidenza, di un regno di dio che si effettua così, essa sta ancora oggi. L'origine dell'altra risiedette nelle scosse della società europea a partire dall'ultimo terzo del XVIII secolo; una nuova organizzazione della società doveva compiersi sotto la guida dello spirito scientifico cresciuto potentemente nel XVIII secolo; a partire da questo bisogno si sarebbe dovuta stabilire la connessione dell'intero sistema delle verità scientifiche, dalla matematica in avanti, e come loro membro ultimo si sarebbe dovuta fondare la nuova scienza redentrice della società; Condorcet e Saint-Simon furono i precursori, Comte il fondatore di quest'ampia scienza della società, Stuart Mill il suo logico, nella dettagliata presentazione di Herbert Spencer inizia a sbarazzarsi delle fantasie che hanno movimentato la sua irruenta giovinezza[1].

Certo, sarebbe una misera fede credere che il modo di scorgere nel particolare l'universale della connessione delle cose umane, ossia il modo in cui esso si dà (come abbiamo visto) nell'arte dello storiografo, sia anche l'unica ed esclusiva forma in cui la connessione di questo smisurato mondo storico-sociale c'è per noi. – In questa presenta-

[1] Da Saint-Simon si possono dedurre con sicurezza i seguenti pensieri nella sociologia di Comte: il concetto di società, a differenza di quello di Stato, come una comunità non limitata dai confini degli Stati; cfr il suo scritto *Réorganisation de la societé européenne, ou de la nécessité et des moyens de rassembler les peuples de l'Europe en un seul corps politique, en conservant à chacun sa nationalité* (steso in collaborazione con Augustin Thierry), 1814; poi il pensiero di un'organizzazione della società, ormai necessaria dopo la sua disgregazione, mediante la guida di una potenza spirituale che come filosofia delle scienze positive dovrebbe rinvenire la concatenazione delle verità in queste scienze e dedurre da essa le scienze sociali; cfr. *Nouvelle Encyclopédie*, 1810, così come il *Mémoire* sulla stessa, eccetera; infine il piano secondo cui egli, a partire dal 1797, studiò dapprima le scienze fisico-matematiche nella scuola politecnica, poi le scienze biologiche nella scuola di medicina, è stato poi condotto ad attuazione effettualmente nello spirito scientifico dal suo collaboratore e allievo Comte. Comte collegò a questa base fondativa la teoria, sviluppata da Turgot a partire dal 1750, dei tre stadi dell'intelligenza e la teoria di de Maistre della necessità di un potere spirituale che tenga unita la società in opposizione alle tendenze disgregatrici del protestantesimo.

stellung eine große Aufgabe der Geschichtschreibung bestehen, welche durch die Generalisationswut einiger neueren englischen und französischen Forscher nicht entwertet werden kann. Denn wir wollen Wirklichkeit gewahr werden, und der Verlauf der erkenntnistheoretischen Untersuchung wird zeigen, daß sie, wie sie ist, in ihrer durch kein Medium veränderten Tatsächlichkeit, nur in dieser Welt des Geistes für uns besteht. Und zwar liegt für unser Anschauen in allem Menschlichen ein Interesse nicht des Vorstellens allein, sondern des Gemüts, der Mitempfindung, des Enthusiasmus, in welchem Goethe mit Recht die schönste Frucht geschichtlicher Betrachtung sah. Hingebung macht das Innere des wahren kongenialen Historikers zu einem Universum, welches die ganze geschichtliche Welt abspiegelt. In diesem Universum sittlicher Kräfte hat das Einmalige und Singulare eine ganz andere Bedeutung als in der äußeren Natur. Seine Erfassung ist nicht Mittel, sondern Selbstzweck: denn das Bedürfnis, auf dem sie beruht, ist unvertilgbar und mit dem Höchsten in unserem Wesen gegeben. Daher haftet auch der Blick des Geschichtschreibers mit einer natürlichen Vorliebe an dem Außerordentlichen. Ohne es zu wollen, ja oft ohne es zu wissen, vollzieht auch er beständig eine Abstraktion. Denn das Auge desselben verliert für die Teile des Tatbestandes, welche in allen geschichtlichen Erscheinungen wiederkehren, die frische Empfänglichkeit, wie die Wirkung eines Eindruckes, der eine bestimmte Stelle der Netzhaut anhaltend trifft, sich abstumpft. Es bedurfte der philanthropischen Beweggründe des 18. Jahrhunderts, und das Alltägliche, allen Gemeinsame in einem Zeitalter, die „Sitten", wie sich Voltaire ausdrückt, sowie die Veränderungen, welche in bezug auf dieses stattfinden, neben dem Außerordentlichen, den Handlungen der Könige und den Schicksalen der Staaten, wieder recht sichtbar zu machen. Und der Untergrund des zu allen Zeiten Gleichen in der menschlichen Natur und dem Weltleben tritt überbaupt nicht in die künstlerische Geschichtsdarstellung. Auch sie also beruht auf einer Abstraktion. Aber dieselbe ist unwillkürlich, und da sie aus den stärksten Beweggründen der Menschennatur entspringt, so werden wir ihrer gewöhnlich gar nicht inne. Indem wir ein Vergangenes miterleben, durch die Kunst geschichtlicher Vergegenwärtigung, werden wir belehrt, wie durch das Schauspiel des Lebens selber; ja unser Wesen erweitert sich, und psychische Kräfte, die mächtiger sind als unsere eigenen, steigern unser Dasein.

Daher sind die soziologischen und geschichtsphilosophischen Theorien falsch, welche in der Darstellung des Singularen einen bloßen Rohstoff für ihre Abstraktionen erblicken. Dieser Aberglaube, welcher die Arbeiten der Geschichtschreiber einem geheimnisvollen Prozeß

zione artistica sussisterà sempre un grande compito della storiografia che non può venire svalutato dalla smania di generalizzazione propria di alcuni più recenti ricercatori inglesi e francesi. Infatti vogliamo scorgere un'effettualità, e il decorso dell'indagine teoretico-conoscitiva mostrerà che tale effettualità, così com'è, nella sua fattualità non alterata da alcun termine medio, sussiste per noi solo in questo mondo dello spirito. E, a dire il vero, in tutto ciò che è umano risiede per il nostro intuire un interesse che non è unicamente quello del rappresentare, ma dell'animo, della co-sensazione, dell'entusiasmo in cui Goethe vide a ragione il frutto più bello della considerazione storica. La dedizione rende l'interno del vero storico congeniale a un universo che rispecchia l'intero mondo storico. In questo universo di forze etiche l'unico, il singolare ha un significato del tutto diverso che non nella natura esterna. Il suo coglimento non è un mezzo, ma un fine in sé: infatti il bisogno su cui esso poggia è inestirpabile ed è dato con quanto c'è di più alto nella nostra essenza. Quindi anche lo sguardo dello storiografo rimane incollato con una naturale predilezione allo straordinario. Senza volerlo, anzi spesso senza saperlo, anch'egli compie costantemente un'astrazione. Infatti per le parti dello stato di fatto che ritornano in tutte le apparizioni storiche il suo occhio perde la fresca ricettività, così come si ottunde l'influenza di un'impressione che colpisce assiduamente un punto determinato della retina. Ci fu bisogno dei moventi filantropici del XVIII secolo per rendere di nuovo ben visibili, accanto allo straordinario, alle azioni dei sovrani e alle sorti degli Stati, il quotidiano, ciò che è comune a tutti in un'èra, i «costumi», come si esprime Voltaire, così come le alterazioni che hanno luogo in riferimento a ciò. E il sottofondo di ciò che è uguale in tutti i tempi nella natura umana e nella vita del mondo non entra in generale nella presentazione artistica della storia. Anch'essa poggia dunque su un'astrazione. Ma quest'ultima è involontaria, e poiché scaturisce dai moventi più forti della natura dell'uomo, solitamente non ce ne accorgiamo. Nella misura in cui co-viviamo di qualcosa di passato attraverso l'arte della presentificazione storica, veniamo istruiti come attraverso lo spettacolo della vita stessa; anzi, la nostra essenza si espande, e forze psichiche che sono più potenti delle nostre incrementano il nostro esserci.

Quindi sono false le teorie sociologiche e filosofico-storiche che nella presentazione del singolare adocchiano solo una mera materia prima per le loro astrazioni. Questa superstizione, che sottopone i lavori degli storiografi a un misterioso processo per

unterwirft, um den bei ihnen vorgefundenen Stoff des Singularen alchimistisch in das lautere Gold der Abstraktion zu verwandeln und die Geschichte zu zwingen, ihr letztes Geheimnis zu verraten, ist genau so abenteuerlich, als je der Traum eines alchimistischen Naturphilosophen war, welcher das große Wort der Natur ihr zu entlocken gedachte. Es gibt sowenig ein solches letztes und einfaches Wort der Geschichte, das ihren wahren Sinn ausspräche, als die Natur ein solches zu verraten hat. Und ganz so irrig als dieser Aberglaube ist das Verfahren, welches gewöhnlich mit ihm verbunden ist. Dieses Verfahren will die von den Geschichtschreibern schon formierten Anschauungen vereinigen. Aber der Denker, welcher die geschichtliche Welt zum Objekt hat, muß in direkter Verbindung mit dem unmittelbaren Rohmaterial der Geschichte und all ihrer Methoden mächtig sein. Er muß sich demselben Gesetz harter Arbeit an dem Rohstoff unterwerfen, unter dem der Geschichtschreiber steht. Den Stoff, der durch das Auge und die Arbeit des Geschichtschreibers schon zu einem künstlerischen Ganzen verbunden ist, sei es mit psychologischen, sei es metaphysischen Sätzen in Zusammenhang bringen: diese Operation wird immer mit Unfruchtbarkeit behaftet bleiben. Spricht man von einer Philosophie der Geschichte, so kann sie nur historische Forschung in philosophischer Absicht und mit philosophischen Hilfsmitteln sein.

Aber dies ist nun die andere Seite der Sache. Das B a n d zwischen dem S i n g u l a r e n und A l l g e m e i n e n, das in der genialen Anschauung des Geschichtschreibers liegt, wird durch die A n a l y s i s zerrissen, welche einen einzelnen Bestandteil dieses Ganzen der theoretischen Betrachtung unterwirft; jede Theorie, welche so in den Einzelwissenschaften der Gesellschaft, die wir erörtert haben, entsteht, ist ein weiterer Schritt in der Loslösung eines allgemeinen erklärenden Zusammenhangs von dem Gewebe der Tatsachen; und diesen Vorgang hält nichts auf: der G e s a m t z u s a m m e n h a n g, welchen die geschichtlich-gesellschaftliche Wirklichkeit ausmacht, muß Gegenstand einer theoretischen Betrachtung werden, welche auf das Erklärbare in diesen Zusammenhang gerichtet ist-

Aber ist nun die Philosophie der Geschichte oder die Soziologie diese theoretische Betrachtung? Der Zusammenhang dieser ganzen Darlegung enthält die Prämissen, aus welchen diese Frage verneint werden muß.

trasformare alchimisticamente la materia del singolare da loro reperita nell'oro puro dell'astrazione, e per costringere la storia a rivelare il suo mistero ultimo, è tanto avventurosa quanto mai lo fu il sogno di un filosofo della natura alchimista che pensava di carpire alla natura la sua grande parola. Una simile parola ultima e semplice della storia, che esprimerebbe il suo vero senso, si dà tanto poco quanto la natura abbia da rivelare una simile parola. E altrettanto erroneo quanto questa superstizione è il procedimento che abitualmente è collegato a essa. Questo procedimento vuole riunire le intuizioni già formate dagli storiografi. Ma il pensatore che ha per oggetto il mondo storico dev'essere in diretto collegamento con il materiale grezzo immediato della storia e deve padroneggiare tutti i suoi metodi. Egli deve sottoporsi, rispetto alla materia prima, alla stessa legge del duro lavoro a cui è sottoposto lo storiografo. Mettere in connessione la materia che attraverso l'occhio e il lavoro dello storiografo è già collegata in un intero artistico, che sia con proposizioni psicologiche o con proposizioni metafisiche, è un'operazione che rimarrà sempre affetta da infecondità. Se si parla di una filosofia della storia, essa non può essere che ricerca storica con intento filosofico e con ausili filosofici.

Ma questo è ora l'altro lato della questione. Il legame tra il singolare e l'universale, che risiede nella geniale intuizione dello storiografo, viene spezzato dall'analisi, che sottopone una singola componente di questo intero alla considerazione teoretica; ogni teoria che nasce così nelle scienze particolari della società, di cui abbiamo discusso, è un passo ulteriore verso il distacco di una connessione esplicativa generale dal tessuto dei fatti; e questo processo non lo arresta niente: la connessione complessiva che l'effettualità storico-sociale costituisce deve divenire oggetto di una considerazione teoretica che sia diretta a ciò che in questa connessione è spiegabile.

Ora, ma la filosofia della storia o la sociologia sono questa considerazione teoretica? La connessione di questa intera esposizione contiene le premesse a partire da cui si deve rispondere negativamente a questa domanda.

XV.
IHRE AUFGABE IST UNLÖSBAR

BESTIMMUNG DER AUFGABE DER GESCHICHTSWISSENSCHAFT IM ZUSAMMENHANG DER GEISTESWISSENSCHAFTEN

Es besteht ein unlösbarer Widerspruch zwischen der Aufgabe welche diese beiden Wissenschaften sich gestellt haben, und den Hilfsmitteln, welche ihnen zur Lösung derselben zur Verfügung stehen.

Unter Philosophie der Geschichte verstehe ich eine Theorie, welche den Zusammenhang der geschichtlichen Wirklichkeit durch einen entsprechenden Zusammenhang zu einer Einheit verbundener Sätze zu erkennen unternimmt. Dieses Merkmal der Einheit des Gedankens ist von einer Theorie unabtrennbar, welche eben in der Erkenntnis vom Zusammenhang des Ganzen ihre unterscheidende Aufgabe hat. Daher hat die Philosophie der Geschichte bald in einem Plan des geschichtlichen Verlaufs diese Einheit gefunden, bald in einem Grundgedanken (einer Idee), bald in einer Formel oder einer Verbindung von Formeln, welche das Gesetz der Entwicklung ausdrücken. Die Soziologie (ich spreche hier nur von der französischen Schule derselben) steigert noch diesen Anspruch der Erkenntnis, indem sie vermöge der Erfassung dieses Zusammenhangs eine wissenschaftliche Leitung der Gesellschaft herbeizuführen hofft.

Nun ging uns aus der Vertiefung in den Zusammenhang der Einzelwissenschaften des Geistes die folgende Einsicht hervor. In diesen Wissenschaften hat die Weisheit vieler Jahrhunderte eine Zerlegung des Gesamtproblems der geschichtlich-gesellschaftlichen Wirklichkeit in Einzelprobleme vollbracht; in denselben sind diese Einzelprobleme einer Streng wissenschaftlichen Behandlung unterworfen worden; der in ihnen durch diese bebarrliche Arbeit geschaffene Kern von wirklicher Erkenntnis ist in langsamem, aber beständigem Wachstum begriffen. – Wohl ist notwendig, daß diese Wissenschaften sich des Verhältnisses ihrer Wahrheiten zu der Wirklichkeit, von welcher sie doch nur Teilinhalte darstellen, folgerecht der Beziehungen, in welchen sie zu den aus derselben Wirklichkeit durch Abstraktion ausgesonderten anderen Wissenschaften stehen, bewußt werden; gerade dies ist das Bedürfnis, daß aus der Natur der Aufgabe, welche diese Wirklichkeit dem menschlichen Wissen und Erkennen stellt, die Kunstgriffe, vermöge deren dasselbe sich in sie eingräbt, sie zerspaltet, zersetzt, vetstanden werden; was das Erkennen mit seinen Werkzeugen bewältigen kann, wal als unzersetzbare Tatsache widersteht und zurückbleibt, das muß sich hier zeigen: kurz, einer Erkenntnistheorie der

XV
IL LORO COMPITO È INSOLUBILE

DETERMINAZIONE DEL COMPITO DELLA SCIENZA DELLA STORIA NELLA CONNESSIONE DELLE SCIENZE DELLO SPIRITO

Tra il compito che queste due scienze si sono poste e gli ausili che stanno a loro disposizione per la sua soluzione sussiste una contraddizione insolubile.

Per filosofia della storia intendo una teoria che intraprenda a conoscere la connessione dell'effettualità storica attraverso una corrispondente connessione in un'unità di proposizioni collegate. Questo segno caratteristico dell'unità del pensiero è indivisibile da una teoria che abbia appunto il suo compito distintivo nella conoscenza della connessione dell'intero. Quindi la filosofia della storia ha trovato questa unità ora in un piano del decorso storico, ora in un pensiero di fondo (un'idea), ora in una formula o in un collegamento di formule che esprimono la legge dello sviluppo. La sociologia (qui parlo solo della Scuola Francese) incrementa ancora questa pretesa di conoscenza, sperando di arrivare, in virtù del coglimento di questa connessione, a una guida scientifica della società.

Ora, dall'approfondimento della connessione delle scienze particolari dello spirito è risultata la seguente introvisione. In queste scienze la saggezza di molti secoli ha portato a compimento una disaggregazione del problema complessivo dell'effettualità storico-sociale in problemi particolari; nell'ambito di tali scienze questi problemi particolari sono stati sottoposti a una trattazione rigorosamente scientifica; il nucleo di conoscenza effettuale creato in esse attraverso questo lavoro assiduo è concepito con una crescita lenta ma costante. – È certamente necessario che queste scienze divengano coscienti del rapporto delle loro verità con l'effettualità di cui esse presentano pur sempre solo contenuti parziali, e che divengano coscienti conseguentemente delle relazioni in cui stanno con le altre scienze separate per astrazione dalla stessa effettualità. È proprio questo il bisogno, ossia che a partire dalla natura del compito che questa effettualità pone al sapere e conoscere umano si comprendano gli accorgimenti in virtù dei quali esso se la imprime, la scompone, la infrange; si deve mostrare qui ciò che il conoscere può sbrigare con i suoi strumenti, ciò che resiste come fatto non scomponibile:

Geisteswissenschaften, oder tiefer: der Selbstbesinnung bedarf es, welche den Begriffen und Sätzen derselben ihr Verhältnis zur Wirklichkeit, ihre Evidenz, ihr Verhältnis zueinander sichert. Sie vollendet erst die echt wissenschaftliche Richtung dieser positiven Arbeiten auf klarbegrenzte und in sich sichere Wahrheiten. Sie legt erst die Grundlagen für das Zusammenwirken der Einzelwissenschaften in der Richtung auf die Erkenntnis des Ganzen. – Aber wie solchergestalt diese Einzelwissenschaften, bewußter in sich geworden durch eine solche Erkenntnistheorie, ihres Wertes und ihrer Grenzen sicher, ihre Beziehungen in ihre Rechnung aufnehmend, nach allen Seiten voranschreiten: so sind sie die einzigen Hilfsmittel der Erklärung der Geschichte, und es hat keinen Vorstellbaren Sinn, außerhalb ihrer eine Lösung des Problems vom Zusammenhang der Geschichte sich vorzustellen. Denn diesen Zusammenhang erkennen, heißt ihn, ein unermeßlich Zusammmengesetztes, in seine Bestandteile auflösen, an dem Einfacheren Gleichförmigkeiten aufsuchen, vermöge ihrer dann dem Verwickelteren sich nähern. Daher findet die Anwendung der bisher dargestellten Einzelwissenschaften zur Erklärung des Zusammenhangs der Geschichte in der fortschreitenden Geschichtswissenschaft selber in immer höherem Grade statt. Das Verständnis jedes Teils von Geschichte fordert die Anwendung der vereinten Hilfsmittel verschiedener Einzelwissenschaften des Geistes, von der Anthropologie aufwärts. Wenn Ranke einmal ausspricht, er möchte sein Selbst auslöschen, um die Dinge zu sehen, wie sie gewesen sind, so drückt dies das tiefe Verlangen des wahren Geschichtschreibers nach der objektiven Wirklichkeit sehr schön und kräftig aus. Aber dies Verlangen muß sich mit der wissenschaftlichen Erkenntnis der psychischen Einheiten, aus denen diese Wirklichkeit besteht, der dauernden Gestaltungen, die in der Wechselwirkung derselben sich entwickeln und Träger des geschichtlichen Fortschritts sind, ausrüsten: sonst wird es diese Wirklichkeit nicht erobern, die nun einmal in bloßem Blicken, Gewahren nicht ergriffen wird, sondern nur durch Analysis, Zerlegung. Gibt es etwas, was als Wahrheitskern hinter der Hoffnung einer Philosophie der Geschichte verborgen ist, dann ist es dieses: geschichtliche Forschung auf dem Grunde einer möglichst umfassenden Beherrschung der Einzelwissenschaften des Geistes. Wie Physik und Chemie die Hilfsmittel des Studiums des organischen Lebens sind, so Anthropologie, Rechtswissenschaft, Staatswissenschaften die Hilfsmittel des Studiums des Verlaufs der Geschichte.

Dieser klare Zusammenhang kann methodisch so ausgedrückt werden: Die höchst zusammengesetzte Wirklichkeit der Geschichte kann nur vermittels der Wissenschaften erkannt werden, welche die Gleich-

in breve, c'è bisogno di una teoria della conoscenza delle scienze dello spirito, oppure, più profondamente, dell'autoriflessione che assicura ai concetti e alle proposizioni di queste scienze il loro rapporto con l'effettualità, la loro evidenza, il rapporto tra esse. Soltanto essa porta a termine l'orientamento genuinamente scientifico di questi lavori positivi verso verità chiaramente delimitate e in sé sicure. Essa soltanto pone le basi fondative per il cooperare delle scienze particolari in direzione della conoscenza dell'intero. – Ma in questa forma, divenute in sé più coscienti attraverso una simile teoria della conoscenza, più sicure del laro valore e dei loro confini, tenendo conto delle loro relazioni, avanzano in tutti gli aspetti, queste scienze particolari sono gli unici ausili della spiegazione della storia, e non ha alcun senso immaginabile rappresentarsi all'esterno di esse una soluzione del problema della connessione della storia. Infatti conoscere questa connessione vuol dire sciogliere uno smisurato composto nelle sue componenti , andare alla ricerca di uniformità in ciò che è più semplice, e in virtù di queste ultime avvicinarsi poi a ciò che è più intricato. Quindi l'applicazione delle scienze particolari presentate finora alla spiegazione della connessione della storia ha luogo in grado sempre maggiore nella stessa scienza progressiva della storia. La comprensione di ogni parte della storia richiede l'applicazione degli ausili riuniti di diverse scienze particolari dello spirito, dall'antropologia in avanti. Quando Ranke dichiara una volta che vorrebbe cancellare il suo Sé per vedere le cose così come sono state, questo esprime così molto bene e potentemente la brama profonda di effettualità oggettiva del vero storiografo. Ma questa brama deve armarsi della conoscenza scientifica delle unità psichiche, in cui consiste questa effettualità, delle configurazioni durevoli che si sviluppano nell'influenza reciproca tra queste unità e che sono portatrici del progresso storico: altrimenti non conquisterà questa effettualità, che non si afferra in un mero guardare e scorgere, ma solo attraverso l'analisi, lo smembramento. Se c'è qualcosa che, come nucleo della verità, è nascosto dietro alla speranza propria di una filosofia della storia, allora è questo: una ricerca storica sul fondamento di un padroneggiamento il più ampio possibile delle scienze particolari dello spirito. Così come fisica e chimica sono gli ausili dello studio della vita organica, antropologia, scienza del diritto, scienze dello Stato sono gli ausili dello studio del decorso della storia.

Questa chiara connessione si può esprimere metodicamente nel modo seguente: l'effettualità altamente composita della storia si può conoscere solo mediante le scienze che esplorano le unifor-

förmigkeiten der einfacheren Tatachen erforschen, in die wir diese Wirklichkeit zerlegen können. Und so beantworten wir die oben gestellte Frage zunächst dahin: Die Erkenntnis des Ganzen der geschichtlich-gesellschaftlichen Wirklichkeit, welcher wir uns als dem allgemeinsten und letzten Problem der Geisteswissenschaften entgegengetrieben fanden, verwirklicht sich sukzessive in einem auf erkenntnistheoretischer Selbstbesinnung beruhenden Zusammenhang von Wahrheiten, in welchem auf die Theorie des Menschen die Einzeltheorien der gesellschaftlichen Wirklichkeit sich aufbauen, diese aber in einer wahren fortschreitenden Geschichtswissenschaft angewandt werden, um immer mehreres von der tatsächlichen, in der Wechselwirkung der Individuen verbundenen geschichtlichen Wirklichkeit zu erklären. In diesem Zusammenhang von Wahrheiten wird die Beziehung zwischen Tatsache, Gesetz und Regel vermittels der Selbstbesinnung erkannt. In ihm ergibt sich auch, wie weit wir noch von jeder absehbaren Möglichkeit einer allgemeinen Theorie des geschichtlichen Verlaufs entfernt sind, in welchem bescheidenen Sinn überhaupt von einer solchen die Rede sein kann. Universalgeschichte, sofern sie nicht etwas Übermenschliches ist, würde den Abschluß dieses Ganzen der Geisteswissenschaften bilden.[1]

Ein solches Verfahren vermag freilich nicht den geschichtlichen Verlauf auf die Einheit einer Formel oder eines Prinzips zurückzuführen, sowenig als die Physiologie das Leben. Die Wissenschaft kann sich der Auffindung einfacher Erklärungsprinzipien durch die Analysis und die Handhabung der Mehrheit von Erklärungsgründen nur nähern. Die Philosophie der Geschichte müßte sonach ihre Ansprüche aufgeben, wollte sie des Verfahrens, an welches schlechterdings alle wirkliche Erkenntnis des geschichtlichen Verlaufs gebunden ist, sich bedienen. So, wie sie ist, quält sie sich an der Quadratur des Zirkels ab. Daher denn auch für den Logiker ihr Kunstgriff durchsichtig genug ist. – Ich kann, wenn ich mich an die Erscheinung eines Zusammenhanges von Wirklichkeit halte, die meiner Anschauung sich darbietenden Züge in einer sie zusammenhaltenden Abstraktion verknüpfen, in welcher, als in einer Art von Allgemeinvortellung, das Bildungsgesetz dieses Zusammenhangs enthalten ist. Irgendeine wenn auch noch so schwankende und verworrene Allgemeinvorstellung der geschichtlichen Wirklichkeit entsteht in jedem, der sich mit ihr beschäftigt hat und nun den Zusammenhang dieser Wirklichkeit in einem geistigen Bilde vereinigt. Solche Abstraktionen geben auf allen Gebieten der Arbeit der Analysis voran. Eine Wesenheit dieser Art

[1] Ausführlich habe ich über Universalgeschichte gehandelt in meiner Abhandlung über Schossler, Preußische Jahrbücher, April 1862.

mità dei fatti più semplici in cui possiamo disaggregare questa effettualità. E così rispondiamo alla domanda posta sopra anzitutto in questo senso: la conoscenza dell'intero dell'effettualità storico-sociale, verso cui ci trovammo sospinti come il problema più generale e ultimo delle scienze dello spirito, si effettua per gradi successivi in una connessione di verità che poggia sull'automeditazione teoretico-conoscitiva, e in cui le teorie particolari dell'effettualità sociale si costruiscono sulla teoria dell'uomo ma si applicano in una vera scienza della storia progressiva per spiegare sempre di più dell'effettualità storica fattuale, collegata all'influenza reciproca tra individui. In questa connessione di verità la relazione tra fatto, legge e regola si conosce mediante l'autoriflessione. In essa risulta anche quanto siamo ancora lontani da ogni prevedibile possibilità di una teoria generale del decorso storico, in quale senso modesto si possa parlare in generale di una simile teoria. La storia universale, nella misura in cui non è qualcosa di sovrumano, costituirebbe la conclusione di questo intero delle scienze dello spirito[1].

Un simile procedimento è comunque in grado di ricondurre il decorso storico all'unità di una formula o di un principio tanto poco quanto la fisiologia è in grado di farlo con la vita. La scienza può solo avvicinarsi al rinvenimento di principi esplicativi semplici attraverso l'analisi e il maneggiamento della pluralità di fondamenti esplicativi. La filosofia della storia dovrebbe perciò rinunciare alle sue pretese, quando volesse servirsi del procedimento a cui è assolutamente legata ogni conoscenza effettuale del decorso storico. Così com'è, essa si tormenta nella quadratura del cerchio. Infatti il suo artificio è abbastanza trasparente anche per il logico. – Se mi attengo all'apparizione di una connessione dell'effettualità, posso intrecciare i tratti che si offrono alla mia intuizione in un'astrazione che li tiene insieme, in cui è contenuta, come in una specie di rappresentazione generale, la legge di formazione di questa connessione. Una qualunque rappresentazione generale dell'effettualità storica, anche se ancora così oscillante e confusa, nasce in chiunque se ne sia occupato e riunisca ora la connessione di questa effettualità in un'immagine spirituale. Simili astrazioni precedono il lavoro dell'analisi in tutti i settori. Un'entità di questa

[1] Ho trattato in modo dettagliato della storia universale nel mio saggio su Schlosser, in «Preußische Jahrbücher», aprile 1862.

war die geheimnisvolle vollkommene Kreisbewegung, welche die alte Astronomie zugrunde legte, sowie die Lebenskraft, in welcher die Biologie vergangener Tage die Ursache der Haupteigenschaften des organischen Lebens ausdrückte. Und jede Formel, welche Hegel, Schleiermacher oder Comte aufgestellt haben, das Gesetz der Geschichte auszudrücken, gehört diesem natürlichen Denken an, das überall der Analysis vorausgeht und eben – Metaphysik ist. Diese anspruchsvollen Allgemeinbegriffe der Philosophie der Geschichte sind nichts als die notiones universales, welche Spinoza so meisterhaft in ihrem natürlichen Ursprung und ihrer verhängnisvollen Wirkung auf das wissenschaftliche Denken geschildert hat.[1] – Natürlich heben diese Abstraktionen, welche den Verlauf der Geschichte ausdrücken, aus diesem, der mit dem Bewußtsein unermeßlichen Reichtums die Seele bewegt, stets nur eine Seite heraus, und so sondert jede Philosophie eine etwas andere Abstraktion aus diesem Gewaltigen, Wirklichen aus.[2] Wollte man aus des Aristoteles Stufenfolge von Naturkräften bis zum Menschen ein Prinzip der Philosophie der Geschichte ableiten, so würde es von dem Comtes in Rücksicht seines eigentlichen Gehaltes sich etwa so unterscheiden, wie der Blick auf dieselbe Stadt von verschiedenen Höhen aus, ebenso dieses von der Humanität Herders[3], dem Hindurchdringen der Vernunft durch die Natur bei Schleiermacher, oder Hegels Fortschritt im Bewußtsein der Freiheit. – Und wie zu weite Definitionen als Sätze wahr sind und nur als Definitionen falsch, so pflegt auch das, was in dem faltigen Gewand dieser Formeln sich birgt, nicht unrichtig zu sein, nur ein ärmlicher und unzureichender Ausdruck der machtvollen Wirklichkeit, deren Gehalt auszudrücken es beansprucht.

Da nun Philosophie der Geschichte in ihrer Formel die ganze Wesenheit des Weltlaufs auszudrücken beansprucht, so will sie in derselben zugleich mit dem Kausalzusammenhang auch den S i n n d e s g e s c h i c h t l i c h e n Verlaufs, d. h. seinen Wert und sein Ziel aussprechen, sofern sie einen solchen neben dem Kausalzusammenhang anerkennt. Die Enden unseres Bewußtseins, Wissen von Wirklichkeit und Bewußtsein von Wert und Regel, sind in ihrer Allgemeinvorstellung in eins gebunden: sei es nun, daß nach ihr in dem metaphysischen Weltgrunde diese Einheit angelegt ist, als eine Verwirk-

[1] Scholion zu prop. 40 des zweiten Buchs der Ethik, sowie de intellectus emendatione.

[2] Ex. gr. qui saepius cum admiratione hominum staturam contemplati sunt, sub nomine hominis intelligunt animal erectae staturae; qui vero aliud assueti sunt contemplari, aliam hominum communen imaginem formabunt etc.

[3] Vgl. das vierte und fünfte Buch der Ideen, an welches dann das fünfzehnte anknüpft, sowie den von Joh. Müller mitgeteilten Entwurf des letzten Bandes gegen den Schluß.

specie era il misterioso movimento circolare perfetto che l'astronomia antica mise a suo fondamento, così come la forza vitale in cui la biologia dei tempi andati espresse la causa delle proprietà capitali della vita organica. E ogni formula che Hegel, Schleiermacher o Comte hanno enunciato per esprimere la legge della storia appartiene a questo pensiero naturale che precede ovunque l'analisi e che è – appunto – metafisica. Questi pretenziosi concetti generali della filosofia della storia non sono nient'altro che le *notiones universales* che Spinoza ha tratteggiato così magistralmente nella loro origine naturale e nella loro fatale influenza sul pensiero scientifico[1]. – Naturalmente queste astrazioni, che esprimono il decorso della storia, mettono in risalto costantemente di quest'ultimo, che commuove l'anima con la coscienza di una smisurata ricchezza, solo un lato, e così ogni filosofia separa dall'enormità dell'effettivo un'astrazione un po' diversa[2]. Se si volesse dedurre dalla gradazione di forze della natura fino all'uomo propria di Aristotele un principio della filosofia della storia, a riguardo del suo contenuto autentico esso si distinguerebbe da quello di Comte, poniamo, come lo sguardo sulla stessa città da altezze diverse, quanto quest'ultimo dall'umanità di Herder[3], dalla compenetrazione della ragione da parte della natura in Schleiermacher, o dal progresso nella coscienza della libertà in Hegel. – E come definizioni troppo vaste sono vere come proposizioni e false solo come definizioni, così anche ciò che si cela nella veste a pieghe di queste formule ha cura di non essere scorretto, ma è solo un'espressione più misera e insufficiente della possente effettualità di cui pretende di esprimere il contenuto.

Ora, poiché la filosofia della storia pretende di esprimere nella sua forma l'intera entità del corso del mondo, in questa formula essa vuole esprimere nel contempo, con la connessione causale, anche il senso del decorso storico, vale a dire il suo valore e il suo scopo, nella misura in cui riconosce qualcosa di simile accanto alla connessione causale. I termini della nostra coscienza, il sapere dell'effettualità e la coscienza del valore e della norma, sono legati come un tutt'uno nella sua rappresentazione generale: vuoi che per essa questa

[1] Cfr. lo scolio alla proposizione 40 des secondo libro dell'*Etica*, così come il *De intellectus emendatione*.

[2] «*Ex. gr. qui saepius cum admiratione hominum staturam contemplati sunt, sub nomine hominis intelligunt animal erectae staturae; qui vero aliud assueti sunt contemplari, aliam hominum communen imaginem formabunt*» etc.

[3] Cfr. il quarto e il quinto libro delle *Ideen zur Philosophie der Geschichte der Menschheit*, a cui si riallaccia il quindicesimo, così come l'abbozzo dell'ultimo volume comunicato da J. Müller, verso la conclusione.

lichung des Weltzweckes vermöge des Systems der wirkenden Ursachen, oder daß die Zwecke, welche der Mensch sich setzt, die Werte, die er den Tatsachen der Wirklichkeit gibt, mit Spinoza und den Naturalisten als eine ephemere Form inneren Lebens in gewissen Erzeugnissen der Natur angesehen werden, welche nicht in deren blinde Macht zurückreichcn. Sei also Geschichtsphilosophie teleologisch oder naturalistisch: ihr weiteres Merkmal ist, daß in ihrer Formel des Weltlaufs auch der Sinn, Zweck, Wert, welchen sie in der Welt verwirklicht sieht, vertreten ist. Negativ ausgedrückt, sie begnügt sich nicht mit der Erforschung des zugänglichen Kausalzusammenhangs, indem sie das Gefühl vom Werte des Weltlaufs, wie es in unserem Bewußtsein als Tatsache auftritt, walten läßt, ohne es weder zu verstümmeln, noch vorwitzig in die Forschung zu mischen. Das tut der wahre Einzelforscher. Sie geht auch nicht von den Werten und Regeln zurück zu dem Punkte im Selbstbewußtsein, an welchem diese mit dem Vorstellen und Denken verknüpft sind. Das tut der kritische Denker. Sonst würde sie erkennen, daß Wert und Regel nur in der Beziehung auf unser System der Energien da sind und daß sie ohne Beziehung auf ein solches System keinen vorstellbaren Sinn mehr haben. Ein Arrangement der Wirklichkeit kann nie an sich, sondern immer nur in seiner Beziehung zu einem System von Energien Wert haben. Hieraus ergibt sich weiter: naturgemäß finden wir, was im System unserer Energien als Wert empfunden, als Regel dem Willen vorgestellt wird, im geschichtlichen Weltlauf als den wert- und sinnvollen Gehalt desselben wieder; jede Formel, in der wir den Sinn der Geschichte ausdrücken, ist nur ein Reflex unseres eigenen belebten Inneren; selbst die Macht, welche der Begriff von Fortschritt hat, liegt weniger in dem Gedanken eines Zieles, als in der Selbsterfahrung unseres ringenden Willens, unserer Lebensarbeit und des frohen Bewußtseins von Energie in ihr: welche Selbsterfahrung sich in dem Bilde eines allgemeinen Fortschreitens auch dann projizieren würde, wenn in der Wirklichkeit des geschichtlichen Weltlaufs ein solcher Fortschritt sich keineswegs ganz klar aufzeigen ließe. So beruht auf diesem Tatbestand das unvertilgbare Gefühl von dem Wert und Sinn des geschichtlichen Weltlebens. Und ein Schriftsteller wie Herder ist mit seiner Allgemeinvorstellung der Humanität niemals über das verworrene Bcwußtsein dieses Reichtums des Menschendaseins, dieser Fülle seiner freudigen Entfaltungen hinausgegangen. Hieraus aber würde Philosophie der Geschichte, noch weiter in der Selbstbesinnung fortschreitend, haben folgern müssen: aus einer unermeßlichen Mannigfaltigkeit einzelner Werte baut sich der Sinn der geschichtlichen Wirklichkeit auf, wie aus derselben Mannigfaltigkeit von Wechselwirkungen sein Kau-

unità sia insita nel fondamento metafisico del mondo come un'effettuazione del fine del mondo in virtù del sistema di cause efficienti, oppure che i fini che l'uomo si pone, i valori che egli dà ai fatti dell'effettualità, vengano intravisti con Spinoza e con i Naturalisti come una forma effimera di vita interna in certe produzioni della natura che non risalgono alla cieca potenza di quest'ultima. Che la filosofia della storia sia teleologica o naturalistica, il suo ulteriore segno caratteristico è dunque il fatto che nella sua forma del corso del mondo sia rappresentato anche il senso, il fine, il valore che essa vede effettuarsi nel mondo. Espresso negativamente, essa non si accontenta dell'esplorazione della connessione causale accessibile, lasciando vigere il sentimento del valore del corso del mondo così come esso emerge come fatto nella nostra coscienza, senza mutilarlo né mischiarlo indiscretamente alla ricerca. È ciò che fa il vero singolo ricercatore. Essa non risale nemmeno dai valori e dalle regole fino al punto nell'autocoscienza in cui questi ultimi sono intrecciati al pensare e al rappresentare. È ciò che fa il pensatore critico. Altrimenti essa riconoscerebbe che valore e regola ci sono solo in relazione al nostro sistema di energie e che senza relazione a un simile sistema non hanno più alcun senso immaginabile. Un arrangiamento dell'effettualità non può mai aver valore in sé, ma sempre solo nella sua relazione con un sistema di energie. Da ciò risulta ulteriormente quanto segue: naturalmente ciò che nel sistema delle nostre energie è sentito come valore, ciò che viene rappresentato alla volontà come regola, lo ritroviamo nel corso storico del mondo come il contenuto pieno di valore e di senso di quest'ultimo; ogni formula in cui esprimiamo il senso della storia è solo un riflesso del nostro vivace interno; la stessa potenza che il concetto di progresso ha risiede, più che nel pensiero di uno scopo, nell'autoesperienza della nostra volontà in affanno, del lavoro della nostra vita e della lieta coscienza dell'energia in esso: quest'autoesperienza si proietterebbe poi nell'immagine di un progredire universale anche se nell'effettualità del corso storico del mondo un simile progresso non si mostrasse per niente in modo del tutto chiaro. Poggia così su questo stato di fatto il sentimento inestirpabile del valore e del senso della vita storica del mondo. E uno scrittore come Herder non è mai andato oltre, con la sua rappresentazione generale dell'umanità, la confusa coscienza di questa ricchezza dell'esserci dell'uomo, di questa pienezza dei suoi gioiosi dispiegamenti. Ma da qui la filosofia della storia, progredendo ancor di più nell'autoriflessione, avrebbe dovuto trarre questa conseguenza: il senso dell'effettualità storica si costruisce a partire da una smisurata varietà di singoli valori,

salzusammenhang. Der Sinn der Geschichte ist als ein außerordentlich Zusammengesetztes. So hatte auch hier wieder dieselbe Aufgabe sich ergeben Selbstbesinnung, welche im Gemütsleben den Ursprung vom Wert und Regel und ihre Beziehung zu Sein und Wirklichkeit erforscht, und allmähliche, langsame Analysis, welche diese Seite des verwickelten geschichtlichen Ganzen zerlegt. Denn was dem Menschen wertvoll sei und welche Regeln das Tun der Gesellschaft leiten sollen, das kann nur mit Hilfe der geschichtlichen Forschung mit irgendeiner Aussicht auf allgemeingültige Fassung untersucht werden. Und so stehen wir wieder vor demselben Grundverhältnis: die Philosophie der Geschichte, anstatt sich der Methoden der geschichtlichen Analysis und der Selbstbesinnung zu bedienen (welche ihrer Natur nach ebenfalls analytisch ist), verbleibt in Allgemeinvorstellungen, welche entweder den Totaleindruck des geschichtlichen Weltlaufs in einer Abbreviatur wie eine Wesenheit hinstellen oder dieses zusammengezogene Bild von einem allgemeinen metaphysischen Prinzip aus entwerfen.

Mit so einfacher Deutlichkeit als von keinem anderen Bestandteil der Metaphysik kann nun von dieser Philosophie der Geschichte gezeigt werden, daß in dem religiösen Erlebnis ihre Wurzeln liegen, und daß sie, von diesem Zusammenhang losgelöst, vertrocknet und verwest. Der Gedanke eines einheitlichen Plans der Menschengeschichte, einer Erziehungsidee Gottes in ihr ist von der T h e o l o g i e geschaffen worden. Ihr waren in Beginn und Ende aller Geschichte feste Punkte für eine solche Konstruktion gegeben: so entstand eine wirklich auflösbare Aufgabe, zwischen Sündenfall und letztem Gericht die verbindenden Fäden durch den geschichtlichen Weltlauf zu ziehen. – In der mächtigen Schrift de civitate dei hat Augustinus aus der metaphysischen Welt den Geschichtsverlauf auf dieser Erde entspringen lassen und ihn dann wieder in diese metaphysische Welt aufgelöst. Denn nach ihm hebt schon in den Regionen der Geisterwelt der Kampf zwischen dem himmlischen und dem irdischen Staate an: Dämonen treten den Engeln gegenüber; Kain als der clvis hujus seculi dem Abel als dem peregrinus in seculo; die Weltmonarchie Babylon und Rom, welches es in der Weltherrschaft ablöst, das zweite Babylon treten dem Gottesstaat gegenüber, der im jüdischen Volke sich entwickelt, im Erscheinen Christi den Mittelpunkt seiner Geschichte hat und seitdem als eine Art von metaphysischer Wesenheit, ein mystischer Körper, auf dieser Erde sich entwickelt. Bis dann das Ringen der Dämonen und der sie anbetenden irdischen civitas mit dem Gottesstaate auf dieser Erde im Weltgericht endet und alles in die metaphysische Welt wiederum zurückkehrt. – Diese Philosophie der Ge-

così come dalla stessa varietà di influenze reciproche si costruisce la sua connessione causale. Il senso della storia è dunque qualcosa di straordinariamente composito. Così anche qui sarebbe dovuto risultare di nuovo lo stesso compito, ossia l'autoriflessione, che esplora nella vita dell'animo l'origine del valore e della regola e la loro relazione con l'essere e con l'effettualità, e la lenta, graduale analisi, che disaggrega questo lato dell'intricato intero storico. Infatti che cosa abbia valore per l'uomo e quale regole debbano guidare il fare della società, si può indagare solo con l'aiuto della ricerca storica con una qualunque prospettiva di formulazione universalmente valida. E così stiamo di nuovo dinanzi alla stessa condizione di fondo: la filosofia della storia, invece di servirsi dei metodi dell'analisi storica e dell'autoriflessione (che per sua natura è a sua volta analitica), permane al livello delle rappresentazioni generali, che o fanno passare l'impressione totale del corso storico del mondo in forma abbreviata per un'entità, oppure delineano questa immagine sommaria a partire da un principio metafisico universale.

Di nessun'altra componente della metafisica si può mostrare ora con così semplice chiarezza quanto nel caso della filosofia della storia il fatto che le sue radici risiedano nel vissuto religioso, e che essa, staccata da questa connessione, s'inaridisce e si decompone. Il pensiero di un piano unitario della storia dell'uomo, di un'idea di educazione propria di dio in esso, è stato creato dalla t e o l o g i a. All'inizio e alla fine di tutta la storia le erano dati punti fermi per la sua costruzione: nacque così un compito effettualmente risolvibile, quello di tirare attraverso il corso storico del mondo le fila che collegano il peccato originale al Giudizio Finale. – Nel poderoso scritto *De civitate Dei*, Agostino ha fatto scaturire il decorso della storia su questa Terra dal mondo metafisico e poi lo ha dissolto di nuovo in quest'ultimo. Infatti secondo lui la lotta tra la città celeste e quella terrena comincia già nelle regioni del mondo di spiriti: i demoni si contrappongono agli angeli; Caino come il *civis hujus seculi* ad Abele come il *peregrinus in seculo*; la monarchia mondana di Babilonia e Roma, che dà il cambio alla prima nel dominio del mondo, la seconda Babilonia, si contrappongono alla città di dio, che si sviluppa nel popolo ebraico, ha il punto mediano della sua storia nell'apparire di Cristo, e da allora si sviluppa su questa Terra come una specie di entità metafisica, di corpo mistico. Finché poi il dibattersi dei demoni, e della *civitas* terrena che li adora, con la città di dio su questa Terra finirà con il Giudizio Universale e tutto ritor-

schichte bildet den Mittelpunkt der mittelalterlichen Metaphysik des Geistes. Sie empfing durch die Theorie von den geistigen Substanzen, welche die allgemeine Metaphysik des Mittelalters entwickelt hat, eine Grundlage von strengerer metaphysischer Haltung; in der Ausgestaltung der Papstkirche und ihrem Kampf mit dem Kaisertum erhielt sie eine gewaltige Aktualität und einleuchtende Gegenwärtigkeit; in der kanonistischen Theorie von der rechtlichen Natur dieses mystischen Körpers gelangte sie zu den einschneidendsten Folgerungen für die Auffassung der äußeren Organisation der Gesellschaft. Die harten Realitäten, mit denen sie operiert, gestatten, solange sie in Geltung bleiben, keinem der Zweifel Eingang, die sonst jeden Versuch, den Sinn der Geschichte in einem formelhaften Zusammenhang auszudrücken, belasten. Niemand kann fragen, warum das mühsame Aufwärtsklimmen der Menschheit notwendig war, da der Sündenfall vor seinen Augen liegt. Niemand kann fragen, warum der Segen der Geschichte nur einer Minderheit zugute komme, da der Ratschluß Gottes und der böse Wille die Antwort in der einen oder anderen Wendung in sich schließen. Auch kann der Zusammenhang dieser Geschichte, vermöge deren der Weltlauf einen einheitlichen Sinn hat und die Menschheit eine reale Einheit ist, von niemandem in Frage gestellt werden: da nach der massiven Vorstellung des Traditionalismus (verstärkt durch die Auffassung der Zeugung als eines Aktes der bösen Lust) das verderbte Blut Adams jedes Element dieses Ganzen durchströmt und mit seiner dunkeln Farbe tingiert und da andererseits in dem mystischen Körper der Kirche von oben her eine ebensolche reale Leitung der Gnade stattfindet. – Die Literatur, welche in den Grundlinien, die Augustin gezogen, verharrt, erstreckt sich bis auf Bossuets Discours sur l'histoire universelle, und indem der Bischof von Meaux eine strengere Vorstellung von Kausalzusammenhang sowie einen Begriff von nationalem Gesamtgeist einfügt, bildet er das Zwischenglied zwischen dieser theologischen Philosophie der Geschichte und den Versuchen des 18. Jahrhunderts. Turgots Plan einer Universalgeschichte entfaltete sich an dem Gedanken, die von Bossuet behandelte Aufgabe rational zu lösen: er hat die Philosophie der Geschichte säkularisiert. Vicos principj di scienza nuova lassen die äußeren Umrisse der theologischen Philosophie der Geschichte stehen: innerhalb dieses ungeheuren Gebäudes hat seine positive Arbeit, wirkliche historische Forschung in philosophischer Absicht, sich in der alten Völkergeschichte angesiedelt und das Problem der Entwicklungsgeschichte der Völker, der allen Völkern gemeinsamen Epochen dieser Entwicklungsgeschichte verfolgt.

Der Gedanke eines einheitlichen Planes in dem geschichtlichen

nerà nuovamente nel mondo metafisico. – Questa filosofia della storia costituisce il punto mediano della metafisica medievale dello spirito. Essa ricevette dalla teoria delle sostanze spirituali che la metafisica generale del medioevo ha sviluppato una base fondativa dal rigoroso contegno metafisico; ottenne un'enorme attualità e un'evidente presenza nella configurazione definitiva della Chiesa papale e nella lotta di quest'ultima contro l'impero; giunse alle conclusioni più decisive per la concezione dell'organizzazione esterna della società nella teoria canonistica della natura giuridica di questo corpo mistico. Le dure realtà con cui opera, finché rimangono in vigore, non consentono l'accesso a nessuno dei dubbi che altrimenti gravano su ogni tentativo di esprimere il senso della storia in una connessione di formule. Nessuno può domandare perché sia necessaria la faticosa scalata dell'umanità, visto che dinanzi a lui sta il peccato originale. Nessuno può domandare perché la benedizione della storia vada a beneficio solo di una minoranza, visto che il decreto di dio e la volontà malvagia includono in sé, in un'accezione o in un'altra, la risposta. Nemmeno la connessione di questa storia, in virtù della quale il corso del mondo ha un senso unitario e l'umanità è un'unità reale, può essere messa in questione da nessuno: visto che, secondo la grossolana rappresentazione del tradizionalismo (rafforzata dalla concezione della procreazione come un atto di piacere malvagio), il sangue corrotto di Adamo scorre pervasivamente in ogni elemento di questo intero e lo tinge del suo colore oscuro, e visto che, d'altra parte, nel corpo mistico della Chiesa ha luogo dall'alto una guida altrettanto reale da parte della Grazia. – La letteratura che persiste nelle linee di fondo tracciate da Agostino si estende fino al *Discours sur l'histoire universelle* di Bossuet; inserendo una rappresentazione più rigorosa della connessione causale così come un concetto di spirito complessivo nazionale, il vescovo di Meaux costituisce il membro intermedio tra questa filosofia teologica della storia e i tentativi del XVIII secolo. Il piano di una storia universale in Turgot si sviluppò sulla scorta del pensiero di risolvere razionalmente il compito trattato da Bossuet: egli ha secolarizzato la filosofia della storia. I *Principî di una scienza nuova* di Vico lasciano sussistere i contorni esterni della filosofia teologica della storia: all'interno di questo immenso edificio il suo lavoro positivo, una ricerca istorica effettuale con intento filosofico, si è insediato nell'antica storia dei popoli e ha perseguito il problema della storia dello sviluppo dei popoli, delle epoche di questa storia comuni a tutti i popoli.

Il pensiero di un piano unitario nel corso storico del mondo

Weltlauf wandelt sich, indem er im 18. Jahrhundert von den festen Prämissen des theologischen Systems losgelöst festgehalten wird: aus seiner massiven Realität wird ein metaphysisches Schattenspiel. Aus dem Dunkel eines unbekannten Anfangs treten nunmehr die rätselhaft verwickelten Vorgänge des geschichtlichen Weltlaufs hervor, um sich in dasselbe Dunkel nach vorwärts zu verlieren. Wozu dies mühsame Emporklimmen der Menschheit? Wozu das Weltelend? Wozu die Beschränkung des Fortschreitens auf eine Minderzahl? Vom Standpunkt des Augustin alles wohl zu begreifen, auf dem Standpunkt des 18.Jahrhunderts Rätsel, für deren Auflösung jeder klare Anhaltspunkt fehlt. Daher ist jeder Versuch des 18. Jahrhunderts, den Plan und Sinn in der Menschengeschichte aufzuzeigen, nur Transformation des alten Systems: Lessings Erziehung des Menschengeschlechtes, Hegels Selbstentwicklung Gottes, Comtes Umwandlung der hierarchischen Organisation sind nichts anderes. Da der mystische Körper, welcher im Mittelalter den Zusammenhang der Weltgeschichte in sich schloß, sich in der Denkart des 18. Jahrhunderts in Individuen auflöst: muß ein Ersatz gefunden werden in einer Vorstellung, welche diese Einheit der Menschheit aufrechterhält. Zwei Wendungen treten ein, welche beide zu diesem Zweck die Metaphysik zu Hilfe rufen und beide jede wirklich wissenschaftliche Behandlung des Problems ausschließen.

Die eine derselben substituiert metaphysische Wesenheiten, wie die allgemeine Vernunft, der Weltgeist solche sind, und betrachtet die Geschichte als Entwicklung von diesen. Gewiß macht sich auch hier wieder geltend, daß solche Formeln eine Wahrheit bergen. Die Verbindung des Individuums mit der Menschheit ist Realität. Ist doch eben dies das tiefste psychologische Problem, das Geschichte uns aufgibt, wie das Mittel des Fortschreitens in ihr in letzter Instanz die aufopfernde Hingebung des Individuums ist, an Personen, die es liebt, an den Zweckzusammenhang eines Systems der Kultur, welchem sein innerer Beruf eingeordnet ist, an das Gesamtleben der Verbände, als deren Glied es sich fühlt, ja an eine ihm unbekannte Zukunft, der seine Arbeit dient: Sittlichkeit also; denn diese hat eben kein anderes Merkmal als Selbstaufopferung. Aber die Formeln vom Zusammenhang des einzelnen mit dem geschichtlichen Ganzen, wahr in dem, was sie vom persönlichen Gefühle dieses Zusammenhangs aussagen, treten in Widerspruch mit jedem gesunden Empfinden, indem sie alle Werte des Lebens in eine metaphysische Einheit, welche sich in der Geschichte entfaltet, versenken. Was ein Mensch in seiner einsamen Seele, mit dem Schickal ringend, in der Tiefe seines Gewissens durchlebt, das ist für i h n da, nicht für den Weltprozeß und nicht für irgendeinen Organismus der menschlichen Gesellschaft. Aber dieser

muta nella misura in cui, nel XVIII secolo, viene mantenuto ma staccato dalle salde premesse del sistema teologico: da quella realtà massiccia che era, diviene un gioco metafisico di ombre. D'ora in poi, dall'oscurità di un inizio ignoto entrano in scena i processi enigmaticamente intricati del corso storico del mondo, per perdersi in avanti nella stessa oscurità. A che serve questa faticosa ascesa dell'umanità? A che serve la povertà nel mondo? A che serve la limitazione del progredire a una minoranza? Dal punto di vista di Agostino tutto ciò è ben concepibile, dal punto di vista del XVIII secolo è tutto un enigma per la cui soluzione manca ogni chiaro punto di appoggio. Quindi ogni tentativo del XVIII secolo di mostrare il piano e il senso nella storia dell'uomo è solo una trasformazione del vecchio sistema: L'educazione del genere umano in Lessing, l'autosviluppo di dio in Hegel, la tramutazione dell'organizzazione gerarchica in Comte non sono nient'altro. Visto che il corpo mistico, che nel medioevo racchiudeva in sé la connessione della storia mondiale, nel modo di pensare del XVIII secolo si dissolve in individui, si deve trovare un sostituto in una rappresentazione che salvaguardi questa unità dell'umanità. A entrare in campo sono due rivolgimenti, che a questo fine chiamano entrambi in aiuto la metafisica ed entrambi escludono ogni trattazione effettualmente scientifica del problema.

Il primo di questi rivolgimenti sostituisce entità metafisiche, come la ragione universale e lo spirito del mondo, e considera la storia come lo sviluppo di queste ultime. Certamente anche qui si fa valere di nuovo il fatto che tali formule celino una verità. Il collegamento dell'individuo all'umanità è realtà. Eppure è appunto questo il problema psicologico più profondo che la storia ci dà come compito, ossia come il mezzo del progredire in essa sia in ultima istanza la dedizione piena di abnegazione dell'individuo, che si sacrifica per persone che ama, per la connessione finalizzata di un sistema della cultura in cui è inquadrata la sua vocazione interna, alla vita complessiva delle associazioni di cui si sente membro, anzi per un futuro a lui ignoto a cui serve il suo lavoro: l'eticità dunque; infatti quest'ultima non ha appunto altro segno caratteristico che l'autosacrificio. Ma le formule della connessione del singolo con l'intero storico, per quanto vere in ciò che enunciano del sentimento personale di questa connessione, entrano in contraddizione con ogni sano sentire nella misura in cui affondano tutti i valori della vita in un'unità metafisica che si dispiega nella storia. Ciò che un uomo attraversa, vivendo, nella solitudine della sua anima, dibattendosi con la sorte, nella profondità del suo sapere morale: ecco che cosa c'è per lui, non per il processo del mondo e non per un qualunque organismo della società umana. Ma per questa

Metaphysik ist die ergreifende Wirklichkeit des Lebens nur in einem Schattenriß sichtbar.

Auch ändert es hieran nichts, wenn, sozusagen in einer weiteren Verflüchtigung, dieser allgemeinen Vernunft die Gesellschaft als eine Einheit substituiert wird. Das Band, das sie zur Einheit macht, aus dem Erlebnis in eine Formel umgewandelt, ist ein metaphysisches. Es war daher nicht eine willkürliche Wendung im Geiste Comtes, die aus den Begebenheiten seines Lebens oder gar aus dem Verfall seiner Intelligenz hervorgegangcn wäre, sondern ein Schicksal, das in dem ursprünglichen Widerspruch zwischen seiner Formel des einheitlichen Zusammenhangs in der Geschichte sowie der in ihr gegründeten Tendenz auf Organisation der Gesellschaft vermittels einer geistigen Macht und seiner positiven Methode gelegen war, wenn er von seiner philosophie positive und ihrer Methode zu einer Art von Religion als Grundlage der künftigen Gesellschaft fortschritt. Der Zwiespalt seiner Anhänger, der hierüber entstand, verdeutlicht nur diesen Widerspruch eines Systems, welches aus den Gesetzen des Naturzusammenbangs den Imperativ für die Gesellschaft abzuleiten unternahm.

Der deutsche Individualismus war gezwungen, eine andere Wcndung des Gedankens zu versuchen: auch sie führte ihn auf Metaphysik. Die unendliche Entwicklung des Individuums, in ihrem Verhältnis zur Entwicklung des Menschengeschlechts, wurde ihm das Hilfsmittel einer Lösung des geschichtsphilosophischen Problems. Aber die Metaphysik kämpft hier schon mit dem kritischen Bewußtsein der Grenzen geschichtlichen Erkennens, und dieser Kampf zieht sich durch die ganze Gedankenarbeit dieser Richtung.

Kant selber fand in dem Plan der Vorsehung den Zusammenhang der Geschichte. Denn „das Mittel, dessen sich die Natur bedient, die Entwicklung aller ihrer Anlagen zustande zu bringen, ist der Antagonismus derselben in der Gesellschaft" – die „ungesellige Geselligkeit"[1] des Menschen. Seine Hypothese schränkt sich auf die Untersuchung ein, wie in der Geschichhte das Problem der Erreichung einer allgemein das Recht verwaltenden bürgerlichen Gesellschaft aufgelöst wird. „Befremdend bleibt es aber immer hierbei: daß die älteren Generationen nur scheinen um der späteren willen ihr mühseliges Geschäft zu treiben, um nämlich diesen eine Stufe zu bereiten, von der diese das Bauwerk, welches die Natur zur Absicht hat, höher bringen könnten; und daß doch nur die spätesten das Glück haben sollen, in dem Gebäude zu wohnen, woran eine lange Reihe ihrer Vorfahren (freilich

[1] Kant Werke Rosenkr. Bd. 7, S. 321.

metafisica l'effettualità toccante della vita è visibile solo in un profilo umbratile.

A questo riguardo non cambia niente nemmeno quando, per così dire, con un'ulteriore volatilizzazione, si sostituisce come un'unità a questa ragione universale la società. Il legame che la rende un'unità, trasformato da vissuto in una formula, è un legame metafisico. Non fu quindi un rivolgimento arbitrario nello spirito di Comte, che sarebbe provenuta dalle circostanze della sua vita o perfino dalla decadenza della sua intelligenza, ma una sorte che era insita nella contraddizione originaria tra la sua formula della connessione unitaria della storia, così come della tendenza in essa fondata all'organizzazione della società mediante una potenza spirituale, e il suo metodo positivo, se egli progredì dalla sua *philosophie positive* e dal suo metodo a una specie di religione come base fondativa della società futura. La discordia che nacque da ciò tra i suoi seguaci chiarisce solo questa contraddizione di un sistema che intraprese a dedurre dalle leggi della connessione della natura l'imperativo per la società.

L'individualismo tedesco fu costretto a tentare un altro rivolgimento del pensiero: anche questo rivolgimento lo condusse alla metafisica. Lo sviluppo infinito dell'individuo nel suo rapporto con lo sviluppo del genere umano divenne per esso l'ausilio di una soluzione del problema filosofico-storico. Ma la metafisica lotta già qui con la coscienza critica dei confini del conoscere storico, e questa lotta si trascina per l'intero lavoro di pensiero di questa corrente.

Lo stesso Kant trovò la connessione della storia nel piano della provvidenza. Infatti «il mezzo di cui la natura si serve per mettere in atto tutte le sue impostazioni è il loro antagonismo nella società» – la «insocievole socievolezza»[1] dell'uomo. La sua ipotesi si limita all'indagine su come venga risolto nella storia il problema del raggiungimento di una società borghese che amministri universalmente il diritto. «Ma rimane sempre sorprendente che le generazioni anteriori sembrino solo svolgere le loro faccende in vista di quelle successive, ossia per preparare a esse un gradino da cui esse possano mettere in piedi il cantiere che è nell'intento della natura; e che eppure solo coloro che vengono dopo debbano avere la fortuna di abitare nell'edificio a cui una lunga serie di loro predecessori (comunque senza

[1] *Kants Werke*, ediz. Rosenkranz, vol. 7, p. 321.

ohne ihre Absicht) gearbeitet hatten, ohne doch selbst an dem Glück, das sie vorbereiteten, Anteil nehmen zu können. Allein so rätselhaft dieses auch ist, so notwendig ist es doch zugleich, wenn man einmal annimmt: eine Tiergattung soll Vernunft haben und als Klasse vernünftiger Wesen, die insgesamt sterben, deren Gattung aber unsterblich ist, dennoch zu einer Vollständigkeit der Entwicklung dieser Anlagen gelangen."[1]

Lessing hatte diese Schwierigkeit durch den Gedanken der Seelenwanderung gelöst. „Wie? Wenn es nun gar so gut als ausgemacht wäre, daß das große langsame Rad, welches das Geschlecht seiner Vollkommenheit näherbringt, nur durch kleinere schnellere Räder in Bewegung gesetzt würde, deren jedes sein Einzelnes eben dahin liefert? Nicht anders! Eben die Bahn, auf welcher das Geschlecht zu seiner Vollkommenheit gelangt, muß jeder einzelne Mensch erst durchlaufen haben."[2]

Herder verhält sich realistischer, kritischer als beide. Ob er gleich sein Werk als Ideen zu einer Philosophie der Geschichte bezeichnete, so hat er doch den Ausdruck, dessen sich schon Voltaire bedient, in anderem Verstande genommen und eine Formel über den Sinn der Geschichte nicht aufgestellt. Seine große und bleibende Leistung entsprang aus einer Kombination der positiven Wissenschaften in philosophischem, d. h. zusammenfassendem Geiste. Mit dem Griff des Genies verband er die Naturkunde jener Zeit mit dem Gedanken einer Universalgeschichte, wie er vor dem Geiste eines Turgot stand, von Voltaire aufgefaßt, in Deutschland aber von Schlözer in seiner merkwürdigen „Vorstellung der Universalhistorie" aufgenommen worden war. Vermöge dieser Verbindung erwuchsen aus den schon im Altertum wertgehaltenen Beobachtungen über den Zusammenhang der Naturbedingungen mit dem geschichtllichen Leben nun jene leitenden Ideen, die Ritters allgemeiner Geographie zugrunde liegen. Er verknüpfte weiter mit Betrachtungen über die aufsteigende Reihe der Organisationen bis zum Menschen, die er mit Goethe teilte und die auf die Naturphilosophie gewirkt haben, einen Schluß der Analogie auf höhere Stufen des geistigen Reiches und von diesen auf Unsterblichkeit: an diesem Schluß hat schon Kant getadelt, daß er höchstens auf die Existenz anderer höherer Wesen deuten könne. Von diesem Punkte ab jedoch ist seine Arbeit wesentlich die des Universalhistorikers. Im Zusammen-

[1] Kant Werke Rosenkr. Bd. 7, S. 320f.

[2] Lessing, Erziehung des Menschen § 92, 93. Für meine nähere Ansicht über den Zusammenhang der Seelenwanderungslehre mit Lessings System verweise ich auf meine Untersuchungen in: Lessing, Preuß, Jahrbücher 1867 (jetzt in Das Erlebnis und die Dichtung), nebst den Erörterungen von Const. Rößler ebenda, und meiner Entgegnung.

averne l'intento) avevano lavorato senza tuttavia poter prendere parte essi stessi alla fortuna che preparavano. Solo che, per quanto enigmatico sia questo, è così nel contempo necessario, una volta ammesso che un genere di animali debba avere la ragione e che, come classe di essenze razionali, che nel complesso muoiono, ma il cui genere è immortale, giungono nondimeno a una completezza dello sviluppo di queste impostazioni»[1].

Lessing aveva risolto queste difficoltà attraverso il pensiero della trasmigrazione delle anime. «Come? E se fosse quasi stabilito che la grande, lenta ruota che avvicina la stirpe alla sua perfezione fosse messa in movimento solo attraverso ruote più piccole e più veloci, di cui ciascuna reca appunto alla meta il suo singolo elemento? Non è altro che così! È appunto la strada lungo la quale la stirpe giunge alla sua perfezione che ogni singolo uomo deve avere prima percorso»[2].

Herder si comporta più realisticamente, più criticamente dei primi due. Sebbene abbia intitolato la sua opera *Idee per una filosofia della storia*, egli ha assunto tuttavia l'espressione, di cui già Voltaire si serviva, in un altro senso, e non ha enunciato una formula sul senso della storia. La sua grande e permanente prestazione scaturì da una combinazione delle scienze positive con uno spirito filosofico, cioè ricapitolativo. Con il tocco del genio egli collegò la disciplina naturale di quel tempo al pensiero di una storia universale, che si era già affacciata allo spirito di un Turgot e accolta da Voltaire, ma che in Germania era stata assunta da Schlözer nella sua curiosa «rappresentazione dell'istoria universale». In virtù di questo collegamento, dalle osservazioni già apprezzate nell'antichità sulla connessione delle condizioni di natura con la vita storica crebbero ora quelle idee guida che giacciono al fondo della geografia universale di Ritter. Herder intrecciò inoltre alle considerazioni sulla serie ascendente degli organismi fino all'uomo, che condivideva con Goethe e che ha avuto influenza sulla filosofia della natura, un'inferenza per analogia su gradi superiori del regno spirituale, e da questi sull'immortalità: a questa inferenza già Kant ha rimproverato che essa potrebbe alludere al massimo all'esistenza di altre essenze superiori. A partire da questo punto, tuttavia, il suo lavoro è essenzialmente quello dello storico universale. Egli vuole svilup-

[1] *Kants Werke*, ediz. Rosenkranz, vol. 7, p. 320 sg.

[2] Lessing, *Erziehung des Menschen*, §§ 92, 93. Per la mia visione più precisa sulla connessione della dottrina della trasmigrazione delle anime con il sistema di Lessing, rimando alle mie indagini in *Lessing*, «Preußische Jahrbücher», 1867 (adesso in *Das Erlebnis und die Dichtung*), unitamente alle discussioni di C. Rößler, *ibidem*, e al mio disaccordo.

wirken der beiden Faktoren der Naturbedingungen des Menschenwesens will er die Menschengeschichte in strengen Kausalzusammenhang entwickeln. Ist er doch ein Schüler von Leibniz und durch Spinoza nur noch hinter gegen die äußeren Endzwecke gestimmt.[1] Die Zweckmäßigkeit, die in der Weltgeschichte wie im Naturreich waltet, vollzieht sich nach ihm nur in der Form des Kausalzusammenhangs. Dieser weiten Zurückhaltung entspricht nun, daß er zwar das Problem Lessings anerkannte – aber es als transzendent zurückließ. „Wenn jemand sagte, daß nicht der einzelne Mensch, sondern das Geschlecht erzogen werde, so spräche er für mich unverständlich, da Geschlecht und Gattung nur allgemeine Begriffe sind, außer, insofern sie in einzelnen Wesen ezistieren – als wenn ich von der Tierheit, der Steinheit im allgemein spräche." Er verwirft das ausdrücklich als mittelalterliche Metaphysik, und er steht also mit Lessing auf dem gesunden Boden des Realismus, der nur Individuen kennt, sonach als Sinn des Weltlaufs auch nur Entwicklung der Individuen. Aber in bezug auf jede Vorstellung von der Art dieser Entwicklung der Individuen bemerkt er, mit deutlichem Wink auf Lessing: „Auf welchen Wegen dies geschehen werde – welche Philosophie der Erde wäre es, die hierüber Gewißheit gäbe?"

Ich entwickle nicht, wie nahe L o t z e Auffassung der Philosophie der Geschichte sich mit der von Herder berührt, sowohl in bezug auf die Verknüpfung von kausaler mit teleologischer Betrachtung, als in bezug auf den Realismus, der nur Individuen und was ihrer Entwicklung dient, anerkennt. An diesem Punkte hat Lotze doch über Herder hinausgehen zu müssen geglaubt. Er tut das, indem er sozusagen die Methode, in welcher Kant den Glauben an Gott und die Unsterblichkeit begründete, auf den planvollen Zusammenhang der Geschichte anwendet und so als Bedingung derselben einen Anteil der Abgeschiedenen an dem Fortschritt der Geschichte aufzuzeigen sucht. „Keine Erziehung der Menschheit ist denkbar, ohne daß ihre Endergebnisse einst Gemeingut derer werden, die in dieser irdischen Laufbahn auf verschiedenen Punkten zurückgeblieben sind;keine Entwicklung einer Idee hat Bedeutung, wenn nicht zuletzt allen offenbar wird, was sie zuvor ohne ihr Wissen als Träger dieser Entwicklung erlitten."[2] Gefühl gegen Gefühl (denn in ein solches verschwimmt nun hier schließlich die Betrachtung des Plans der Geschichte, die

[1] Ideen, Buch 14, 6: „Die Philosophie der Endzwecke hat der Naturgeschichte keinen Vorteil gebracht, sondern ihre Liebhaber vielmehr statt der Untersuchung mit scheinbarem Wahne befriedigt: wieviel mehr die tausendzweckige, ineinandergreifende Menschengeschichte."

[2] Lotze, Mikrokosmus 3, 52 (1. Aufl.).

pare la storia dell'uomo in una rigorosa connessione causale nel cooperare di due fattori, quello delle condizioni di natura e quello dell'essenza dell'uomo. Egli è pure un allievo di Leibniz e, attraverso Spinoza, ancora più duramente intonato contro i fini ultimi esterni[1]. La conformità a fini che vige nella storia mondiale come nel regno della natura, si compie secondo lui solo nella forma della connessione causale. A questo saggio ritegno corrisponde ora il fatto ch'egli riconobbe, a dire il vero, il problema di Lessing – ma se lo lasciò alle spalle come problema trascendente. «Se qualcuno dicesse che non è il singolo uomo a essere educato, ma la stirpe, costui parlerebbe in modo per me incomprensibile, visto che, a meno che esistano in singole essenze, stirpe e genere sono solo concetti generali – come se io parlassi dell'animalità o della pietrezza in generale». Egli rigetta ciò come metafisica medievale, e sta con Lessing sul terreno sano del realismo, che conosce solo individui e perciò, come senso del corso del mondo, solo lo sviluppo degli individui. Ma, in riferimento a ogni rappresentazione della specie di questo sviluppo degli individui, egli nota, con un chiaro cenno a Lessing: «Per quali vie ciò accada – quale filosofia della Terra sarebbe in grado di dare certezza in proposito?».

Io non sviluppo quanto vicino la concezione della filosofia della storia da parte di Lotze giunga in contatto con quella di Herder, tanto in riferimento all'intreccio della considerazione causale a quella teleologica quanto in riferimento al realismo, che riconosce solo individui e ciò che serve al loro sviluppo. Su questo punto, tuttavia, Lotze ha creduto di dover andare oltre Herder. Lo fece applicando, per così dire, il metodo in cui Kant giustificava la fede in dio e l'immortalità alla connessione pianificata della storia, e cerca di mostrare come condizione di questa connessione una partecipazione dei defunti al progresso della storia. «Non è pensabile nessuna educazione dell'umanità senza che i suoi risultati finali divengano un giorno bene comune di coloro che, in punti diversi di questa carriera terrestre, sono rimasti indietro; non c'è lo sviluppo di un'idea che abbia significato se da ultimo non diviene manifesto a tutti ciò che essi soffrirono, senza saperlo, come portatori di questo sviluppo»[2]. Sentimento per sentimento (infatti qui sfuma ora in qualcosa di simile, in conclusione, la considerazione del piano della storia che un

[1] *Idee*, libro 14, 6: «La filosofia degli scopi finali non ha portato alcun vantaggio per la storia della natura, ma piuttosto ha soddisfatto i suoi amanti, invece che con l'indagine, con apparenti deliri: tanto piu la storia dell'uomo, rivolta a fini da millenni e ingranante gli uni con gli altri».

[2] Lotze, *Mikrokosmus*, 3, 52 (1ª ediz.).

einst in Augustinus mit so harten Realitäten begann, und scheint sich so selber in einen feinen Nebel aufzulösen): diese elegische Vorstellung von einem beschaulichen Anteil der Abgeschiedenen an dem, was wir hier durchkämpfen, welche an die Engelsköpfe erinnert, die auf alten Bildern aus dem Himmelsgewölk den Märtyrern zusehen, wie sie sich noch plagen müssen, erscheint uns in den Stunden nüchterner Kritik als zuviel, in träumenden aber als zuwenig, da das Endergebnis der Entwicklung der Menschheit nur im Erlebnis besessen werden kann, nicht in müßiger Betrachtung.

XVI.
IHRE METHODEN SIND FALSCH

Ist sonach die Aufgabe, welche die Wissenschaften sich stellten, an sich unlösbar, so sind ferner die Methoden derselben wohl dazu verwertbar, durch Generalisationen zu blenden, aber nicht dazu, eine bleibende Erweiterung der Erkenntnis herbeizuführen.

Die Methode der deutschen Philosophie der Geschichte entsprang einer Bewegung, welche im Gegensatz gegen das vom 18. Jahrhundert geschaffene natürliche System der Geisteswillenschaften sich in die Tatsächlichkeit des Geschichtlichen versenkte. Die Träger dieser Bewegung waren Winckelmann, Herder, die Schlegel, W. v. Humboldt. Sie bedienten sich eines Verfahrens, welches ich als das der genialen Anschauung bezeichne. Es war dies Verfahren keine besondere Methode, sondern der Prozeß der fruchtbaren Gärung selber, in der die Einzelwissenschaften des Geistes ineinanderarbeiteten: eine werdende Welt. Diese geniale Anschauung ist durch die metaphysische Schule auf ein Prinzip zurückgeführt worden. Wohl empfing durch diese Konzentration der Gehalt der genialen Anschauung auf kurze Zeit eine ungewöhnliche Energie der Wirkung; aber diese Konzentration kam nur zustande, indem nun die notiones universales ihr graues Netz über die geschichtliche Welt ausbreiteten. Der „Geist" Hegels, welcher in der Geschichte zum Bewußtsein seiner Freiheit kommt, oder die „Vernunft" Schleiermachers, welche die Natur durchdringt und gestaltet, dies ist eine abstrakte Wesenheit, welche in einer farblosen Abstraktion den geschichtlichen Weltlauf zusammenfaßt, ein Subjekt ohne Ort und ohne Zeit, den Müttern vergleichbar, zu denen Faust hinabsteigt. Aus der Anschauung abstrahierte Allgemeinvorstellungen sind dann die universalgeschichtlichen Epochen Hegels, und zwar ist die Abstraktion, die sie gewinnt, durch das metaphysische Prinzip geleitet; denn die Weltgeschichte ist ihm „eine Reihe

giorno iniziò in Agostino con realtà così dure, e pare dissolvere così se stessa in una nebbia sottile): questa rappresentazione elegiaca di una placida partecipazione dei defunti a ciò per cui qui lottiamo fino all'ultimo, ricorda le teste di angeli che nei vecchi quadri stanno a guardare dalle nuvole i martiri prossimi al supplizio: nelle ore di critica sobria essa ci appare troppo, nelle ore di sogno, però, troppo poco, visto che il risultato finale dello sviluppo dell'umanità si può possedere solo nel vissuto, non in un'oziosa considerazione.

XVI
I LORO METODI SONO FALSI

Perciò il compito che le scienze si posero è in sé insolubile, inoltre i loro metodi sono così pur valorizzabili, ma per abbagliare con delle generalizzazioni, non per apportare un'ampliamento permanente della conoscenza.

Il metodo della filosofia della storia tedesca scaturì da un movimento che, in opposizione al sistema naturale delle scienze dello spirito creato dal XVIII secolo, s'immerse nella fattualità dell'elemento storico. I portatori di questo movimento furono Winckelmann, Herder, gli Schlegel, Wilhelm von Humboldt. Essi si servirono di un procedimento che io designo come quello "dell'intuizione geniale". Questo procedimento non era un metodo particolare, ma il processo della stessa feconda fermentazione in cui le scienze particolari dello spirito lavoravano l'una nelle altre: un mondo in divenire. Questa intuizione geniale è stata ricondotta a un principio dalla Scuola Metafisica. Certamente attraverso questa concentrazione il contenuto dell'intuizione geniale ricevette in breve tempo un'insolita energia d'influenza; ma questa concentrazione veniva messa in atto solo nella misura in cui le *notiones universales* stendevano sul mondo storico la loro grigia rete. Lo «spirito» di Hegel, che nella storia giunge alla coscienza della sua libertà, o la «ragione» di Schleiermacher, che compenetra e configura la natura, tutto questo è un'entità astratta che ricapitola il corso storico del mondo in un'astrazione incolore, un soggetto senza luogo e senza tempo, paragonabile alle madri verso cui discende Faust. Rappresentazioni generali ottenute per astrazione sono poi le epoche storico-universali in Hegel, e, a dire il vero, l'astrazione che le ricava è guidata dal principio metafisico; infatti la storia mondiale è per lui «una serie di determina-

von Bestimmungen der Freiheit, welche aus dem Begriff der Freiheit hervorgehen". Aus der Anschauung abstrahierte Allgemeinvorstellungen sind die Grundgestalten des Handelns der Vernunft, welche Schleiermacher entwirft, in denen dieses Handeln „als ein Mannigfaltiges, abgesehen von den Bestimmungen durch Raum und Zeit, gesondert durch Begriffsbestimmungen" erkannt wird. Hegel, der von der Geschichte ausging, ordnet diese Allgemeinvorstellungen in einer Zeitreihe, Schleiermacher, der von dem Erlebnis in der gegenwärtigen Gesellschaft ausgeht, breitet sie nebeneinander aus. wie ein anderes Naturreich.

Die Methoden, deren sich die Soziologie bedient hat, treten freilich mit dem Anspruch auf, daß durch sie die metaphysische Epoche abgetan, die der positiven Philosophie eröffnet sei. Doch hat der Begründer dieser Philosophie, Comte, nur eine naturalistische Metaphysik der Geschichte geschaffen, welche als solche den Tatsachen des geschichtlichen Verlaufs viel weniger angemessen war als die von Hegel oder Schleiermacher. Daher sind auch seine Allgemeinbegriffe viel unfruchtbarer. Brach Stuart Mill mit den gröberen Irrtümern Comtes, so wirken doch die feineren in ihm fort. Aus der Unterordnung der geschichtlichen Welt unter das System der Naturerkenntnis war im Geiste der französischen Philosophie des 18. Jahrhunderts die Soziologie Comtes entstanden; die Unterordnung der Methode des Studiums geistiger Tatsachen unter die Methoden der Naturwissenschaft hat wenigstens Stuart Mill festgehalten und verteidigt.

Die Auffassung C o m t e s betrachtet das Studium des menschlichen Geistes als abhängig von der Wissenschaft der Biologie, das, was von Gleichförmigkeiten in der Folge geistiger Zustände wahrgenommen werden kann, als den Effekt der Gleichförmigkeiten in den Zustand des Körpers, und so leugnet sie, daß Gesetzmäßigkeit in psychischen Zuständen für sich studiert werden könne. Diesem logischen Verhältnis der Abhängigkeit unter den Wissenschaften entspricht dann nach ihm die historische Ordnung in der Abfolge, durch welche den Wissenschaften der Gesellschaft ihr historischer Ort bestimmt ist. Da die Soziologie die Wahrheiten aller Naturwissenschaften zu ihrer Voraussetzung hat, gelangt sie erst nach ihnen allen in das Stadium der Reife, d. h. zur Feststellung der Sätze, welche die gefundenen Einzelwahrheiten zu einem wissenschaftlichen Ganzen verknüpft. Die Chemie trat in der zweiten Hälfte des vorigen Jahrhunderts mit Lavoisier in dieses Stadium; die Physiologie erst im Beginn unseres Jahrhunderts mit der Gewebelehre von Bichat: so schien es Comte, daß die Konstituierung der gesellschaftlichen Wissenschaften als der höchsten Klasse wissenschaftlicher Arbeiten ihm selber

zioni della libertà che provengono dal concetto di libertà». Rappresentazioni generali ottenute per astrazione sono le figure di fondo dell'agire della ragione che Schleiermacher delinea, figure in cui questo agire viene conosciuto «come qualcosa di vario, a prescindere dalle determinazioni attraverso spazio e tempo, separato attraverso determinazioni concettuali». Hegel, che prese avvio dalla storia, ordinò queste rappresentazioni generali in una serie temporale; Schleiermacher, che prende avvio dal vissuto nella società presente, le sparge l'una accanto all'altra come un secondo regno della natura.

I metodi di cui si è servita la sociologia subentrano comunque con la pretesa che attraverso essi si liquidi l'epoca metafisica e s'inauguri quella della filosofia positiva. Eppure il fondatore di questa filosofia, Comte, ha creato solo una metafisica naturalistica della storia che come tale era molto meno adeguata ai fatti del decorso storico di quella di Hegel o di Schleiermacher. Quindi anche i suoi concetti generali sono molto più infecondi. Se Stuart Mill ruppe con gli errori più grossolani di Comte, tuttavia in lui continuano ad avere influenza quelli più sottili. Dalla subordinazione del mondo storico al sistema della conoscenza della natura era nata, nello spirito della filosofia francese del XVIII secolo, la sociologia di Comte; Stuart Mill perlomeno tenuto fermo e difeso la subordinazione del metodo di studio dei fatti spirituali ai metodi della scienza della natura.

La concezione di Comte considera lo studio dello studio umano dipendente dalla scienza della biologia: ciò che di uniforme si può percepire nella successione di stati spirituali è l'effetto delle uniformità degli stati nel corpo, e così essa nega che la conformità a leggi in stati psichici si possa studiare per sé. A questo rapporto logico di dipendenza tra le scienze corrisponde poi, secondo lui, l'ordine istorico nella sequenza attraverso cui si determina per le scienze della società il loro luogo istorico. Poiché la sociologia ha come presupposto le verità di tutte le scienze della natura, essa giunge soltanto dopo tutte loro allo stadio della maturità, vale a dire alla constatazione delle proposizioni che intrecciano le verità particolari trovate in un intero scientifico. La chimica entrò in tale stadio con Lavoisier nella seconda metà del secolo scorso; la fisiologia soltanto all'inizio del nostro secolo con l'istologia di Bichat: così a Comte parve che la costituzione delle scienze sociali, come la classe più alta di lavori scientifici, toccasse a lui

zufalle.[1] – Allerdings erkennt er an (trotz seiner Neigung zu einförmiger Reglementierung der Wissenschaft), daß zwischen der Soziologie und den ihr voraufgehenden Wissenschaften, insbesondere der Biologie, welche auch unsere geringe Kenntnis psychischer Zustände in sich faßt, ein anderes Verhältnis bestehe als dasjenige, das zwischen irgendeiner der früheren Wissenschaften und den sie bedingenden Wahrheiten sich findet; das Verhältnis der Deduktion und Induktion ist an diesem höchsten Punkte der Wissenschaften umgekehrt; die Generalisation aus dem in der Geschichte gegebenen Stoff ist der Schwerpunkt des Verfahrens der Wissenschaft der Gesellschaft, und die Dedduktion aus den Ergebnissen der Biologie dient nur zur Verifizierung der so gefundenen Gesetze. – Die Einordnung der geistigen Erscheinungen unter den Zusammenhang der Naturerkenntnis liegen zwei Annahmen zugrunde, von denen die eine unbeweisbar, die andere augenscheinlich falsch ist. Die Annahme der ausschließlichen Bedingtheit psychischer Zustände durch physiologische ist ein voreiliger Schluß aus Tatbeständen, welche nach dem Urteil der unbefangenen physiologischen Forscher selber durchaus keine Entscheidung gestatten.[2] Die Behauptung, innere Wahrnehmung sei in sich unmöglich und unfruchtbar, „ein Unternehmen, das unsere Nachkommen einmal zu ihrer Belustigung auf die Bühne gebracht sehen werden", ist aus einer Entstellung des Wahrnehmungsvorgangs in irriger Weise gefolgert und wird ausführlich widerlegt werden.

In diesem Zusammenhang der Hierarchie der Wissenschaften entwickelt Comte „die notwendige Richtung des Gesamtzusammenhangs der menschheitlichen Entwicklung"[3], welche ihm alsdann als Prinzip für die Leitung der Gesellschaft dient, aus der Anschauung des geschichtlichen Weltlaufs und verifiziert sie durch die Biologie. – In der biologischen Verifikation berühren wir augenscheinlich den Lebensknoten seiner Soziologie. Welches ist also die biologische Grundlage, deren Herstellung erst die Schöpfung der Soziologie ermöglichte? Comte erklärt: die Methode, deren die Soziologie sich bedient, mußte erst auf dem Gebiet der Naturforschung ausgebildet werden. Das Mittel (milieu), in dem der Mensch sich befindet, mußte erst in den Wissenschaften der anorganischen Natur erkannt werden. Sei das, wir verlangen aber einen Zusammenhang, der in den Mittelpunkt der Soziologie selber hineinreicht. Es ist schwer, ein Lächeln zurückzu-

[1] Dieser Zusammenhang ausdrücklich als entscheidend für die Entwicklung der Soziologie anerkannt: philosophie positive 4, 225.

[2] So auch wieder Hitzig in den Untersuchungen über das Gehirn, S. 56 u a. a. O., wozu vgl. Wundts Physiol. Psychologie, 6. Abschnitt des zweiten Bandes, 2. Aufl. 1880.

[3] 4, 631.

stesso[1]. – Egli riconosce comunque (nonostante la sua inclinazione alla regolamentazione uniforme della scienza) che tra la sociologia e le scienze che la precedono, in particolare la biologia che include anche la nostra scarsa cognizione degli stati psichici, sussista un altro rapporto rispetto a quello che si trova tra una qualunque delle scienze precedenti e le verità che le condizionano; in questo punto supremo delle scienze il rapporto tra deduzione e induzione è rovesciato; la generalizzazione dal materiale dato nella storia è il baricentro del procedimento delle scienze della società, e la deduzione dai risultati della biologia serve solo alla verifica delle leggi così trovate. – Al fondo di questo inserimento delle apparizioni spirituali nella connessione della conoscenza della natura giacciono due assunti, l'uno dei quali è indimostrabile, l'altro evidentemente falso. L'assunto dell'esclusiva condizionatezza degli stati psichici da parte di quelli fisiologici è un'inferenza affrettata da stati di fatto che, secondo il giudizio dello stesso ricercatore fisiologico non prevenuto, non consente assolutamente alcuna decisione[2]. L'affermazione che la percezione interna sarebbe in sé impossibile e infeconda, «un'impresa che i nostri discendenti vedranno un giorno portata sulla scena a loro divertimento», è conclusa in modo erroneo da un travisamento del processo della percezione e verrà confutata dettagliatamente.

In questa connessione della gerarchia delle scienze Comte sviluppa «la direzione necessaria della connessione complessiva dello sviluppo umano»[3], che gli serve poi come principio per la guida della società, a partire dall'intuizione del corso storico del mondo, e la verifica attraverso la biologia. – Nella verifica biologica tocchiamo evidentemente i nodi vitali della sua sociologia. Qual è dunque la base fondativa biologica la cui produzione rese per prima possibile la creazione della sociologia? Comte spiega: il metodo di cui si serve la sociologia doveva venire perfezionato prima nel settore della ricerca della natura. Il mezzo (*milieu*) in cui si trova l'uomo doveva prima venire conosciuto nelle scienze della natura inorganica. E sia pure, ma noi esigiamo una connessione che si spinga entro il punto mediano della sociologia. È difficile trattenere un sorri-

[1] Questa connessione viene espressamente riconosciuta come decisiva per lo sviluppo della sociologia: cfr. *Philosophie positive*, vol. IV, p. 225.

[2] Così afferma di nuovo anche Hitzig nelle indagini sul cervello, p. 56 e *passim*; in proposito cfr. Wundt, *Physiologische Psychologie*, sezione 6 del vol. II, 1880[2].

[3] Comte, *Philosophie positive*, vol. IV, p. 631.

halten: er besteht darin, daß die Konstanz der äußeren biologischen Organisation die Konstanz einer gewissen psychischen Grundstruktur dartut, dann aber – doch wir geben seine Worte – nous avons reconnu, que le sens général de l'évolution humaine consiste sourtout à diminuer de plus en plus l'inévitable prépondérance, nécessairement toujours fondamentale, mais d'abord excessive, de la vie affective sur la vie intellectuelle, ou suivant la formule anatomique, de la région postérieure du cerveau sur la région frontale.[1] Derbe naturalistische Metaphysik – das ist die wirkliche Grundlage seiner Soziologie. – Andererseits ist der „allgemeine Sinn der menschheitlichen Entwicklung", wie er ihn der Anschauung des geschichtlichen Weltlaufs abgewinnt, wieder nichts als eine notio univenalis, eine verworrene und unbestimmte Allgemeinvorstellung, welche aus dem bloßen Überblick über den geschichtlichen Zusammenhang abstrahiert ist. Eine unwissenschaftliche Abstraktion unter deren weitem Mantel die wachsende Herrschaft des Menschen über die Natur, der wachsende Einfluß der höheren Fähigkeiten über die niederen, der Intelligenz über die Affekte, unserer sozialen über unsere egoistischen Neigungen sich zusammenfinden.[2] Diese abstrakten Bilder der Geschichtsphilosophen stellen den geschichtlichen Weltlauf nur in immer anderen Verkürzungen dar.

Geht man aur Ausführung über, vermittels deren der Schüler de Maistres sein Papsttum der naturwissenschaftlichen Intelligenz begründet, so bildet diese eine merkwürdige Bestätigung unserer Sätze. Das Gesetz, das Comte wirklich gefunden hat, welches die Beziehungen der logischen Abhängigkeit von Wahrheiten untereinander zu ihrer geschichtlichen Abfolge ausdrückt (wenn es auch noch unvollkommen bei ihm formuliert ist) gehört einer Einzelwissenschaft des Geistes an, und es wurde von ihm vermöge einer anhaltenden und tiefeindringenden Beschäftigung mit diesem Kreise der gesellschaftlichen Wirklichkeit gefunden. Die Generalisation von den drei Epochen ist in ihren wahren Grundzügen von Turgot festgestellt worden, und die Ausführung Comtes mißlang, da ihm das Detail der Geschichte der Theologie und Metaphysik nicht bekannt war. So vermag seine Soziologie die Stellung nicht zu erschüttern, welche das positive Studium des geschichtlich-gesellschaftlichen Lebens stets behauptet hat: als die eine Hälfte des Kosmos der Wissenschaften, ruhend auf ihren eigentümlichen und unabhängigen Erkenntnisbedingungen, anwachsend aus eigenen Erkenntnismitteln in erster Linie, dabei mitbestimmt durch den Fortschritt der Wissenschaften vom Erdganzen und von den Bedingungen und Formen des Lebens auf ihm.

[1] philos. pos. 5, 45 [2] philos. pos. 4, 623ff.

so: la connessione consiste nel fatto che la costanza dell'organizzazione biologica esterna dia prova della costanza di una certa struttura di fondo psichica, ma poi – sono parole sue – «*nous avons reconnu, que le sens général de l'évolution humaine consiste sourtout à diminuer de plus en plus l'inévitable prépondérance, nécessairement toujours fondamentale, mais d'abord excessive, de la vie affective sur la vie intellectuelle, ou suivant la formule anatomique, de la région postérieure du cerveau sur la région frontale*»[1]. Una grezza metafisica naturalistica – ecco la base fondativa effettuale della sua sociologia. – D'altra parte il «senso generale dello sviluppo umano», così come egli lo ricava dall'intuizione del corso storico del mondo, non è di nuovo nient'altro che una *notio universalis*, una confusa e indeterminata rappresentazione generale che è ottenuta per astrazione dal mero sguardo d'insieme sulla connessione storica. Un'astrazione non scientifica sotto l'ampio mantello vengono a darsi appuntamento il crescente dominio dell'uomo sulla natura, il crescente influsso delle capacità superiori su quelle inferiori, dell'intelligenza sugli affetti, delle nostre inclinazioni sociali su quelle egoistiche[2]. Queste immagini astratte del filosofo della storia presentano il corso storico del mondo solo in decurtazioni sempre diverse.

Se si passa all'argomentazione mediante cui l'allievo di de Maistre giustifica il suo papato dell'intelligenza scientifico-naturale, essa costituisce così una conferma degna di nota delle nostre proposizioni. La legge che Comte ha effettualmente trovato, quella che esprime le relazioni di dipendenza logica tra le verità con la loro sequenza storica (sebbene essa sia formulata da lui ancora in modo incompleto), appartiene a una scienza particolare dello spirito, e venne trovata da lui in virtù di un confronto assiduo e penetrante con questa cerchia dell'effettualità sociale. La generalizzazione delle tre epoche è stata stabilita nei suoi veri tratti di fondo da Turgot, e l'argomentazione di Comte non è riuscita poiché non gli era noto il dettaglio della storia, della teologia e della metafisica. Così la sua sociologia non è in grado di scuotere la posizione che lo studio positivo della vita storico-sociale ha costantemente affermato: quella di essere una metà del cosmo delle scienze, che poggia sulle sue peculiari e indipendenti condizioni della conoscenza, cresce in primo luogo grazie a propri mezzi conoscitivi, co-determinata in ciò dal progresso delle scienze dell'intero della Terra, delle condizioni e delle forme della vita su quest'ultimo.

[1] *Philosophie positive*, vol. V, p. 45.

[2] *Philosophie positive*, vol. IV, pp. 623 sgg.

Brachte so Comte seine Soziologie in eine blendende, aber falsche Beziehung zu den Naturwissenschaften, so hat er andererseits das wahre und fruchtbare Verhältnis jeder geschichtlichen Betrachtung zu den Einzelwissenschaften des Menschen und der Gesellschaft nicht erkannt und nicht benutzt. Im Widerspruch mit einem Prinzip der positiven Philosophie, hat er seine ungestümen Generalisationen außer Zusammenhang mit der methodischen Verwertung der positiven Wissenschaften des Geistes abgeleitet, ausgenommen seine Theorie über den Zusammenhang der Entwicklung der Intelligenz.

Als eine Abschwächung dieses Prinzips der Unterordnung der geschichtlichen Erscheinungen unter die Naturwissenschaften, wie es in Comte vorliegt, muß die Art von Unterordnung betrachtet werden, welche Stuart Mill in seinem berühmten Kapitel über die Logik der Geisteswissenschaften vertritt. Kehrt er dem Metaphysischen in Comte den Rücken und bitte demnach wohl eine gesundere Richtung in der Betrachtung der Geschichte vorbereiten können, so wirkt doch in seiner Methode die Unterordnung der Geisteswissenschaften unter die der Natur in verhängnisvoller Weise nach. Er unterscheidet sich von Comte, wie sich das auf Psychologie gegründete natürliche System der gesellschaftlichen Funktionen und Lebenssphären, welches die Engländer im 18. Jahrhundert aufgestellt hatten, von dem auf die Naturwissenschaften gegründeten unterscheidet, welches die französischen Materialisten des 18. Jahrhunderts verteidigt hatten. Er erkennt die Selbständigkeit der Erklärungsgründe der Geisteswissenschaften vollständig an. Aber er ordnet ihre Methoden zu sehr dem Schema unter, welches er aus dem Studium der Naturwissenschaften entwickelt hat. „Wenn", so sagt er in dieser Beziehung, „einige Gegenstände Resultate ergaben, denen zuletzt alle auf den Beweis Achtenden einstimmig bestimmten, wenn man in Beziehung auf andere weniger glücklich war und die scharfsinnigsten Geister sich von der frühesten Zeit an mit denselben beschäftigten, ohne daß es ihnen gelungen wäre, ein ansehnliches, gegen Zweifel oder Einwürfe gesichertes System von Wahrheiten zu begründen, so dürfen wir diesen Fleck vom Antlitz der Wissenschaft dadurch zu entfernen hoffen, daß wir die bei den ersteten Untersuchungen so glücklich befolgten Methoden verallgemeinern und sie den letzteren anpassen."[1] So anfechtbar dieser Schluß ist, so unfruchtbar ist die „Anpassong" der Methoden der Geisteswissenschaften gewesen, welche durch ihn begründet wird. Bei Mill besonders vernimmt man das einförmige und ermüdende Geklapper der Worte Induktion und Deduktion, welches jetzt

[1] Mill, Logik 2, 436.

Se Comte portò così la sua sociologia a una relazione permanente ma falsa con le scienze della natura, d'altra parte egli non conosciuto e utilizzato il vero e fecondo rapporto di ogni considerazione storica con le scienze particolari dell'uomo e della società. In contraddizione con il suo principio della filosofia positiva, egli ha dedotto, eccetto la sua teoria sulla connessione dello sviluppo dell'intelligenza, le sue veementi generalizzazioni al di fuori della connessione con la valorizzazione metodica delle scienze positive dello spirito.

Come un'attenuazione di questo principio di subordinazione delle apparizioni storiche alle scienze della natura, così come è presente in Comte, dev'essere considerata la specie di subordinazione che Stuart Mill sostiene nel suo celebre capitolo sulla logica delle scienze dello spirito. Egli volge le spalle all'elemento metafisico in Comte, e di conseguenza avrebbe ben potuto preparare un indirizzo più sano nella considerazione della storia, ma nel suo metodo la subordinazione delle scienze dello spirito a quelle della natura continua a influire in modo fatale. Egli si distingue da Comte così come il sistema naturale delle funzioni e delle sfere di vita sociali fondato sulla psicologia che gli Inglesi avevano avevano formulato nel XVIII secolo si distingue da quello fondato sulle scienze della natura che i materialisti francesi del XVIII secolo avevano difeso. Egli riconosce completamente l'autonomia dei fondamenti esplicativi delle scienze dello spirito. Ma subordina troppo i loro metodi allo schema che ha sviluppato dallo studio delle scienze della natura. «Se», egli dice così a questo riguardo, «alcuno oggetti hanno dati risultati a cui da ultimo aderiscono concordemente tutti coloro che hanno prestato attenzione alla dimostrazione, e se in relazione ad altri oggetti si è avuta minor fortuna e gli spiriti più acuti ci si sono impegnati fin dai tempi più antichi senza che sia riuscito loro di giustificare un considerevole sistema di verità, al sicuro da dubbi od obiezioni, allora ci è lecito sperare di allontanare questa macchia dal volto della scienza generalizzando i metodi seguiti con così tanto successo nelle prime indagini e adattandoli alle ultime»[1]. Questa inferenza è tanto contestabile quanto infecondo è stato l'«adattamento» dei metodi delle scienze dello spirito che essa giustifica. In Mill si apprende particolarmente il monotono e logorante sbatacchiamento delle parole "induzione" e "deduzione", che adesso ci rintrona da tutti i

[1] Mill, *Logik*, vol. II, p. 436.

aus allen uns umgebenden Ländern zu uns herübertönt. Die ganze Geschichte der Geisteswissenschaften ist ein Gegenbeweis gegen den Gedanken einer solchen „Anpassung". Diese Wissenschaften haben eine ganz andere Grundlage und Struktur als die der Natur. Ihr Objekt setzt sich aus gegebenen, nicht erchlossenen Einheiten, welche uns von innen verständlich sind, zusammen; wir wissen, verstehen hier zuerst, um allmählich zu erkennen. Fortschreitende Analysis eines von uns in unmittelbarem Wissen und in Verständnis von vornherein besessenen Ganzen: das ist daher der Charakter der Geschichte dieser Wissenschaften. Die Theorie der Staaten oder der Dichtung, wie sie die Griechen zu Alexanders Zeit besaßen, verhält sich zu unserer Staatswissenschaft oder Ästhetik ganz anders all naturwissenschaftliche Vorstellungen jener Epoche zu den unseren. Und es ist eine eigene Art von Erfahrung, die hier stattfindet: das Objekt baut sich selber erst vor den Augen der fortschreitenden Wissenschaft nach und nach auf; Individuen und Taten sind die Elemente dieser Erfahrung, Versenkung aller Gemütskräfte in den Gegenstand ist ihre Natur. Diese Andeutungen zeigen hinlänglich, daß, im Gegensatz gegen die gewissermaßen von außen an die Geisteswissenschaften herantretenden Methoden eines Mill und Buckle, die Aufgabe gelöst werden muß: durch eine Erkenntnistheorie die Geisteswissenschaften zu begründen, ihre selbständige Gestaltung zu rechtfertigen und zu stützen sowie die Unterordnung ihrer Prinzipien wie ihrer Methoden unter die der Naturwissenschaften definitiv zu beseitigen.

XVII.
SIE ERKENNEN NICHT DIE STELLUNG DER GESCHICHTSWISSENSCHAFT ZU DEN EINZELWISSENSCHAFTEN DER GESELLSCHAFT

Mit diesen Irrtümern über Aufgabe und Methode steht die falsche Stellung dieser Träume von Wissenschaften zu den wirklich existenten Einzelwissenschaften im nächsten Zusammenhang. Dieselben erwarten von ihm tumultuarischen Bestrebungen, was stes nur das Werk der anhaltenden Arbeit vieler Generationen sein kann. Daher gleichen alle diese isolierten Entwürfe Backsteinbauten, welche durch Tünche die Blöcke, Säulen und Verzierungen in Granit nachahmen, die nur in der geduldigen und langsamen Bearbeitung eines spröden Stoffes entstehen.

In den unzähligen Abstufungen der Verschiedenheit von individuellen Einheiten, in dem unermeßlich verteilten und veränderlichen

paesi circostanti. L'intera storia delle scienze dello spirito è una controprova al pensiero di un simile adattamento». Queste scienze hanno una base fondativa e una struttura del tutto diverse da quelle della natura. Il loro oggetto si compone di unità date, non schiuse, che ci sono comprensibili da dentro; qui noi sappiamo, comprendiamo dapprima, per conoscere gradualmente. Un'analisi progressiva di un intero che possediamo fin dal principio in un sapere immediato e in una comprensione: ecco quindi qual è il carattere della storia di queste scienze. La teoria degli Stati o della poesia, come quella che i Greci possedevano al tempo di Alessandro, si rapporta alla nostra scienza dello Stato o alla nostra estetica del tutto diversamente da come le rappresentazioni scientifico-naturali di quell'epoca si rapportano dalle nostre. Ed è una specie a sé di esperienza che qui ha luogo: l'oggetto stesso si costruisce poco a poco dinanzi agli occhi della scienza progressiva; individui e gesta sono gli elementi di questa esperienza, la sua natura un'immersione di tutte le forze d'animo nell'oggetto. Questi accenni mostrano sufficientemente che, in opposizione ai metodi di un Mill e di un Buckle, che in una certa misura si accostano alle scienze dello spirito da fuori, si deve risolvere il compito in questo modo: giustificare le scienze dello spirito attraverso una teoria della conoscenza, legittimare e proteggere la loro configurazione indipendente, così come accantonare definitivamente la subordinazione sia dei loro principî che dei loro metodi a quelli delle scienze della natura.

XVII
ESSE NON CONOSCONO LA POSIZIONE DELLA SCIENZA DELLA STORIA RISPETTO ALLE SCIENZE PARTICOLARI DELLA SOCIETÀ

Con questi errori sul compito e sul metodo sta nella connessione più stretta la falsa posizione di questi sogni di scienze rispetto alle scienze particolari effettualmente esistenti. Dalle loro aspirazioni tumultuose esse si attendono ciò che può essere sempre solo l'opera dell'assiduo lavoro di molte generazioni. Quindi tutti questi progetti isolati assomigliano a edifici in mattoni che con l'intonaco imitano blocchi, colonne e fregi in granito che nascono solo nella lenta e paziente elaborazione di un materiale fragile.

Nelle innumerevoli gradazioni della diversità tra unità individuali, nel gioco smisuratamente distribuito e alterabile di cause,

Spiel von Ursachen, Wirkungen, Wechselwirkungen zwischen ihnen, als der Wirklichkeit der geschichtlich-gesellschaftlichen Welt, faßt die Wissenschaft, will sie diese Wirklichkeit auch nur auffassen, das Gleichartige der Tatsachen, das Gleichförmige der Beziehungen einerseits in dem N a c h e i n a n d e r der Tatbestände und Veränderungen, andererseits in dem N e b e n e i n a n d e r derselben zusammen.

Die eine Seite des Problems vom allgemeinen Zusammenhang in dieser Wirklichkeit bildet also das höchst komplexe Ganze des Fortgangs der Gesellschaft von seinem Lebensstande (status societatis) in einem bestimmten Durchschnitt zu dem in einem bestimmten anderen, schließlich von ihrem ersten für uns auffaßbaren Lebensstande zu dem, welcher die Gesellschaft der Gegenwart ausmacht (ein status, dessen Auffassung den früheren Begriff von Statistik bildete). Diese Seite des Problems hat, als die T h e o r i e d e s g e s c h i c h t l i c h e n F o r t s c h r i t t s, von Anfang das Zentrum der Philosophie der Geschichte gebildet: Comte bezeichnet sie als Dynamik der Gesellschaft. – Nie hat nun die Philosophie der Geschichte vermocht, ein allgemeines Gesetz dieses Fortschritts von hinlänglicher Bestimmtheit aus der geschichtlich-gesellschaftlichen Wirklichkeit direkt abzuleiten. Eine solche Theorie müßte entweder die Beziehung zwischen Formeln enthalten, deren jede einzeln den Inbegriff eines bestimmten status societatis ausdrückte und deren Vergleichung sonach das Gesetz des Gesamtfortschritts ergeben würde; oder eine solche Theorie müßte in einer Formel den Inbegriff aller Kausalbeziehungen ausdrücken, welche die Veränderungen innerhalb des Totalzusammenhangs der Gesellschaft hervorbringen. Es braucht nicht entwickelt zu werden, daß die Ableitung einer Formel der einen wie der anderen Art aus der Gesamtanschauung der geschichtlich-gesellschaftlichen Wirklichkeit die rnenschliche Anschauungskraft gänzlich übersteigt.

Soll der Zusammenhang des geschichtlich-gesellschaftlichen Lebens, nach der Seite der Abfolge der in ihm enthaltenen Zustände angesehen, der Methode der Erfahrung unterworfen werden, dann muß das Ganze desselben in E i n z e l zusammenhänge a u f g e l ö s t werden, welche übersichtlicher und einfacher sind. Dasselbe Verfahren muß angewandt werden, vermöge dessen die Naturwissenschaften ihr umfassendes Problem des Zusammenhangs der äußeren Natur zerlegt und in der Lehre von Gleichgewicht und Bewegung der Körper, von Schall, Licht, Wärme, Magnetismus und Elektrizität sowie vom chemischen Verhalten der Körper einzelne Systeme von Naturgesetzen konstituiert haben, vermittels deren sie sich alsdann der Auflösung ihres allgemeinen Problems nähern. – Nun existieren aber Einzelwissenschaften, welche dies Verfahren angewandt haben. Der einzig

influenze, influenze reciproche tra loro quale è l'effettualità del mondo storico-sociale, la scienza, se vuole anche solo concepire questa effettualità, raccoglie insieme ciò che i fatti hanno di simile, ciò che le relazioni hanno di uniforme, da una parte nel succedersi gli uni dopo gli altri degli stati di fatto e delle alterazioni, dall'altra nel loro essere gli uni accanto agli altri.

Il primo lato del problema della connessione generale in questa effettualità è costituito dunque dall'intero altamente complesso della progressione della società dal suo tenore di vita (*status societatis*) in un determinato spaccato temporale a quello in un altro determinato spaccato, in conclusione dal suo primo tenore di vita per noi concepibile a quello che costituisce la società del presente (uno *status* la cui concezione formò il primo concetto di statistica). Come teoria del progresso storico, questo lato del problema ha costituito dall'inizio il centro della filosofia della storia: Comte la designa come "dinamica della società". – Ora, la filosofia della storia non è mai stata capace di dedurre direttamente dall'effettualità storico-sociale una legge generale di questo processo dalla sufficiente determinatezza. Una simile teoria dovrebbe o contenere la relazione tra formule ciascuna delle quali esprimerebbe singolarmente la quintessenza di un determinato *status societatis*, e la cui comparazione darebbe perciò come risultato la legge del progresso complessivo; oppure essa dovrebbe esprimere in una formula la quintessenza di tutte le relazioni causali che producono le alterazioni all'interno della connessione totale della società. Non c'è bisogno di sviluppare il fatto che la deduzione di una formula, nell'una come nell'altra specie, dall'intuizione complessiva dell'effettualità storico-sociale travalichi interamente la facoltà d'intuizione umana.

Se la connessione della vita storico-sociale, vista dal lato della sequenza degli stati in essa contenuti, dev'essere sottoposta al metodo dell'esperienza, allora l'intero di questa connessione dev'essere dissolto in connessioni particolari, che sono più visibili nell'insieme e più semplici. Si deve applicare lo stesso procedimento in virtù del quale le scienze della natura hanno disaggregato il loro ampio problema della connessione della natura e hanno costituito, con la teoria dell'equilibrio e del movimento dei corpi, del suono, della luce, del calore, del magnetismo, dell'elettricità così come del comportamento chimico dei corpi, singoli sistemi di leggi di natura mediante cui esse si avvicinano poi alla soluzione del loro problema generale. – Ora, esistono però scienze particolari che hanno applicato questo procedimento. L'unica via possibile per un'esplorazione

mögliche Weg einer Erforschung des geschichtlichen Zusammenhangs: Zerlegung desselben in Einzelzusammenhänge, ist in den Einzeltheorien der Systeme der Kultur und der äußeren Organisation der Gesellschaft längst eingeschlagen worden. Das Studium des Individuums als der Lebenseinheit in der Zusammensetzung der Gesellschaft ist die Bedingung für die Erforschung der Tatbestände, die aus der Wechselwirkung dieser Lebenseinheiten in der Gesellschaft durch Abstraktion ausgelöst werden können; nur auf dieser Grundlage der Ergebnisse der Anthropologie, vermittels der theoretischen Wissenschaften der Gesellschaft in ihren drei Hauptklassen, der Ethnologie, der Wissenschaften von den Systemen der Kultur sowie derer von der äußeren Organisation der Gesellschaft kann das Problem des Zusammenhangs unter den aufeinanderfolgenden Zuständen der Gesellschaft allmählich einer Lösung nähergeführt werden. – Auch sind tatsächlich auf diesem Weg alle exakten und fruchtbaren Gesetze gefunden worden, zu denen die Geisteswissenschaften bisher gelangt sind, wie das Grimmsche Gesetz in der Sprachwissenschaft, das Thünensche in der politischen Ökonomie, die Verallgemeinerungen über Struktur, Entwicklungsgeschichte und Störungen des Staatslebens seit Aristoteles, die Sätze, welche Winckelmann, Heyne, die Schlegel über die Entwicklungsgeschichte der Künste gewonnen haben, das Comtesche Gesetz der Beziehung zwischen der logischen Abhängigkeit der Wissenschaften voneinander und ihrer geschichtlichen Abfolge.

Die andere Seite dieses Problems von dem allgemeinen Zusammenhang in der geschichtlich-gesellschaftlichen Wirklichkeit, das Studium der Beziehungen zwischen den gleichzeitigen Tatsachen und Veränderungen, fordert ebenfalls Zerlegung des komplexen Tatbestandes eines solchen status societatis. Die Beziehungen von Abhängigkeit und Verwandtschaft, wie sie zwischen den Erscheinungen eines Zeitalters stattfinden und in der Störung sich kundgeben, die bei Abänderungen in einem Bestandteil des gesellschaftlichen Gesamtzustandes in anderen auftritt, können mit dem Verhältnis, welches zwischen den Bestandteilen, zwischen den Funktionen eines Organismus stattfindet, verglichen werden. Sie liegen dem Begriff der Kultur eines Zeitalters oder einer Epoche zugrunde, und jede kulturgeschichtliche Schilderung geht von ihnen aus. Hegel erfaßte sie höchst energisch; es war sein Kunstgriff, literarische Erzeugnisse eines Zeitalters zu benutzen, um auf die Geistesverfassung desselben von ihnen aus ein Licht zu werfen, wie denn hierauf seine irrige Theorie von dem für den ganzen Geist einer Zeit repräsentativen Charakter philosophischer Systeme gegründet war. Die französischen und englischen Soziologen fassen diese Beziehungen in dem Begriff des Consensus zwischen

della connessione storica, ossia la disaggregazione di quest'ultima in connessioni particolari, è già stata imboccata da lungo tempo nelle teorie particolari dei sistemi della cultura e dell'organizzazione esterna della società. Lo studio dell'individuo come unità di vita nella composizione della società è la condizione per l'esplorazione degli stati di fatto che si possono staccare per astrazione dall'influenza reciproca di queste unità di vita; solo su questa base fondativa dei risultati dell'antropologia si potrà avvicinare gradualmente a una soluzione il problema della connessione tra gli stati della società che si susseguono l'uno all'altro, mediante le scienze teoretiche della società nelle loro tre classi capitali, l'etnologia, le scienze dei sistemi della cultura così come quelle dell'organizzazione esterna della società. – Per questa via sono state trovate fattualmente tutte le leggi esatte e feconde a cui sono giunte finora le scienze dello spirito, come la legge di Grimm nella scienza del linguaggio, la legge di Thünen nell'economia politica, le generalizzazioni su struttura, storia dello sviluppo e perturbazioni della vita statale a partire da Aristotele, le proposizioni che Winckelmann, Heyne, gli Schlegel hanno acquisito sulla storia dello sviluppo delle arti, la legge di Comte sulla relazione tra la dipendenza logica tra le scienze e la loro sequenza storica.

L'altro lato di questo problema della connessione generale nell'effettualità storico-sociale, ossia lo studio delle relazioni tra i fatti e le alterazioni contemporanei, richiede a sua volta la disaggregazione dello stato di fatto complesso di un simile *status societatis*. Le relazioni di dipendenza e di affinità come quelle che hanno luogo tra le apparizioni di un'èra e danno notizia di sé nella perturbazione che, con le modificazioni di una componente dello stato sociale complessivo, subentra in altre componenti, si possono paragonare al rapporto che ha luogo tra le componenti, tra le funzioni di un organismo. Esse giacciono al fondo del concetto di cultura di un'èra o di un'epoca, e ogni ritratto storico-culturale prende avvio da esse. Hegel le colse in modo estremamente energico; fu suo accorgimento quello di utilizzare prodotti letterari di un'èra per gettare a partire da essi una luce sulla costituzione di spirito di quest'ultima, come infatti era fondata su ciò la sua teoria erronea sul carattere rappresentativo dei sistemi filosofici per l'intero spirito di un tempo. I sociologi francesi e inglesi riassumono queste relazioni nel concetto di *consensus* tra appa-

gleichzeitigen gesellschaftlichen Erscheinungcn zusammen. Aber ein genauer Ausdruck für die Verwandtschaft zwischen den verschiedenartigen Bestandteilen, für die Abhängigkeit des einen vom anderen setzt auch hier augenscheinlich die Unterscheidung der einzelnen Glieder und Systeme voraus, welche den status societatis bilden; schon eine Übersicht über den Charakter der Kultur in einer Epoche muß zeigen, wie in der Verschiedenheit der Glieder und Systeme der Gesellschaft gleichartige Grundverhältnisse sich als Verwandtschaft äußern.

Diesem Verhältnis, welches die Methodologie der Geisteswissenschaften tiefer zu entwickeln haben wird, entspricht der tatsächliche Bestand der allgemeinen Wahrheiten in der Philosophie der Geschichte und der Soziologie. Vico, Turgot, Condorcet, Herder waren in erster Linie Universalhistoriker in philosophischer Absicht. Der umfassende Blick, durch welchen sie Wissenschaften miteinander kombinierten, wie Vico Jurisprudenz und Philologie, Herder Naturkunde und Geschichte, Turgot politische Ökonomie, Naturwissenschaften und Geschichte, hat der modemen Geschichtswissenschaft erst ihre Wege gebahnt. Der Name der Philosophie der Geschichte, ja nicht selten dasselbe Werk, umfaßt aber mit diesen Arbeiten, welche fruchtbare Kombinationen in der Richtung einer wahren Universalgeschichte vollzogen, zugleich Theorien ganz anderer Art, welche der Gemeinschaft mit jenen Arbeiten den größten Teil ihres Ansehens verdanken. Aus diesen Formeln, welche den Sinn der Geschichte auszusprechen beanspruchen, ist keine fruchtbare Wahrheit geflossen. Alles metaphysischer Nebel. Bei keinem ist er dichter als bei Comte, der den Katholizismus de Maistres in das Schattenbild einer hierarchischen Leitung der Gesellschaft durch die Wissenschaften wandelte.[1] Und wo irgend aus diesen Nebeln klarere Gedanken auftauchen, da sind es Sätze über Funktion, Struktur und Entwicklungsgeschichte der einzelnen Völker, Religionen, Staaten, Wissenschaften, Künste oder über die Beziehungen zwischen diesen im Zusammenhang der geschichtlichen Welt. Aus diesen Sätzen über das Leben der Glieder und Systeme der Menschheit setzt sich jedes genauere Bild zusammen, durch welches irgendeine Philosophie der Geschichte ihrem schattenhaften Grundgedanken etwas vor Fleisch und Blut gibt.[2]

[1] Comte, phil. pos. 4, 683ff.

[2] Besonders deutlich in Schleiermachers so großartiger Ethik, da hier das „Handeln der Vernunft auf die Natur, auf der Basis ihres Ineinander, wie es als ein begrifflich Mannigfaltiges konstruiert wird" (§ 75ff.), erst seinen Inhalt durch die Beziehung auf die Systeme, welche das Leben der Gesellschaft bilden, und die Ergebnisse der Einzelwissenschaften über sie empfängt.

rizioni storiche contemporanee. Ma un'espressione precisa per l'affinità tra le disparate componenti, per la dipendenza dell'una dall'altra, presuppone anche qui evidentemente la distinzione dei singoli membri e dei singoli sistemi che costituiscono lo *status societatis*; già una visione d'insieme sul carattere della cultura di un'epoca deve mostrare come nella diversità dei membri e dei sistemi della società si esternino come delle affinità condizioni di fondo similari.

A questo rapporto, che la metodologia delle scienze dello spirito dovrà sviluppare più a fondo, corrisponde il patrimonio fattuale delle verità generali nella filosofia della storia e nella sociologia. Vico, Turgot, Condorcet, Herder furono in primo luogo storici universali con intento filosofico. Lo sguardo ampio attraverso cui essi combinarono l'una con l'altra le scienze, come Vico la giurisprudenza e la filologia, Herder la disciplina naturale e la storia, Turgot l'economia politica, le scienze della natura e la storia, ha tracciato per primo la via alla scienza moderna della storia. Il nome di "filosofia della storia", anzi, non di rado la stessa opera di filosofia della storia, abbraccia però nel contempo, insieme a questi lavori che compirono feconde combinazioni nella direzione di una vera storia universale, teorie di tutt'altra specie che devono gran parte della loro autorevolezza alla comunanza con quei lavori. Da queste formule, che pretendono di enunciare il senso della storia, non è fluita nessuna verità feconda. Tutto nebbia metafisica. In nessuno questa nebbia è più fitta che in Comte, il quale mutò il cattolicesimo di de Maistre nell'immagine umbratile di una guida gerarchica della società attraverso le scienze[1]. E dove in qualche modo affiorino da queste nebbie chiari pensieri, essi sono proposizioni su funzione, struttura e storia dello sviluppo dei singoli popoli, delle religioni, degli Stati, delle scienze, delle arti o sulle relazioni tra questi nella connessione del mondo storico. Di queste proposizioni sulla vita dei membri e dei sistemi dell'umanità si compone ogni immagine più precisa attraverso cui qualunque filosofia della storia dà un po' di carne e sangue al suo umbratile pensiero di fondo[2].

[1] Comte, *Philosophie positive*, vol. IV, p. 683 sgg.

[2] In modo particolarmente chiaro nell'*Etica* così grandiosa di Schleiermacher, poiché qui l'«agire della ragione sulla natura, sulla base del loro essere l'una nell'altra, così come esso viene costruito come qualcosa di concettualmente vario» (§ 75 sgg.), riceve il suo contenuto soltanto attraverso la relazione con i sistemi che costituiscono la vita della società, e i risultati offerti su questi ultimi dalle scienze particolari.

XVIII.
WACHSENDE AUSDEHNUNG UND VERVOLLKOMMUNG DER EINZELWISSENSCHAFTEN

Inzwischen unterwerfen sich die Einzelwissenschaften des Geistes immer neue Gruppen von Tatsachen, sie erhalten durch vergleichende Methode und psychologische Grundlegung immer mehr den Charakter allgemeiner Theorien, und wenn sie sich der Beziehungen zueinander in der Wirklichkeit immer deutlicher bewußt werden: so muß wohl klar werden, daß in ihrem Zusammenhang allmählich diejenigen unter den Problemen der Soziologie, der Philosophie des Geistes oder der Geschichte einer Lösung, sich nähern, die einer solchen überhaupt zugänglich sind.

Wir sahen, wie diese Einzelwissenschaften aus dem Totalzusammenhang durch einen Vorgang von Analysis und Abstraktion ausgesondert worden sind. Nur in der Beziehung auf die Wirklichkeit, in der ihre abstrakten Sätze enthalten sind, liegt ihre Wahrheit. Nur indem diese Beziehung in ihre Sätze mit aufgenommen wird, gelten dieselben von dieser Wirklichkeit. In der Loslösung von diesem Zusammenhang entsprangen die verhängnisvollen Irrtümer, welche als abstraktes Naturrecht, abstrakte politische Ökonomie, als System der natürlichen Religion, kurz, als das natürliche System des 17. und 18. Jahrhunderts die Wissenschaften verdorben und die Gesellschaft geschädigt haben. Indem die Einzeelwissenschaften von einem erkenntnistheoretischen Bewußtsein aus die Stellung ihrer Sätze zu der Wirklichkeit, aus der sie abstrahiert sind, festhalten, erhalten diese Sätze, wie abstrakt sie auch seien, das Maß ihrer Geltung an der Wirklichkeit. – Wir sahen aber ferner, daß uns keine Erkenntnis des konkreten Totalzusammenhangs der geschichtlich-gesellschaftlichen Wirklichkeit vergönnt ist, als welche durch Zergliederung desselben in Einzelzusammmhänge, sonach vermittels dieser Einzelwissenschaften erreicht wird. In letzter Instanz ist unsere Erkenntnis dieses Zusammenhangs nur ein sich ganz Klar-, ganz Bewußtmachen des logischen Zusammenhangs, in welchem die Einzelwissenschaften ihn besitzen oder ihn zu erkennen gestatten. Dagegen müssen die isolierten Einzelwissenschaften des Geistes der toten Abstraktion verfallen; die isolierte Philosophie des Geistes ist ein Gespenst; die Sonderung der philosophischen Betrachtungsweise der geschichtlich-gesellschaftlichen Wirklichkeit von der positiven ist die verderbliche Erbschaft der Metaphysik.

Die Entwicklung der Einzelwissenschaften des Geistes zeigt einen

XVIII
CRESCENTE ESTENSIONE E PERFEZIONAMENTO DELLE SCIENZE PARTICOLARI

Nel frattempo, le scienze particolari dello spirito sottopongono a sé sempre nuovi gruppi di fatti, attraverso il metodo comparativo e la fondazione psicologica ottengono sempre più il carattere di teorie generali, e se esse divengono sempre più chiaramente coscienti delle relazioni tra l'una e l'altra nell'effettualità, dev'essere così ben chiaro che nella loro connessione si avvicinano gradualmente a una soluzione quei problemi della sociologia, della filosofia dello spirito o della storia che sono suscettibili in generale di una simile soluzione.

Abbiamo visto come queste scienze particolari siano state separate dalla connessione totale attraverso un processo di analisi e astrazione. La loro verità risiede solo nella relazione con l'effettualità, in cui le loro proposizioni astratte sono contenute. Solo nella misura in cui anche questa relazione viene assunta nelle loro proposizioni, queste ulrime valgono per questa effettualità. Con il distacco da questa connessione scaturirono gli errori fatali che, come diritto naturale astratto, economia politica astratta, come sistema della religione naturale, ossia, in breve, come il sistema naturale del XVII e del XVIII secolo, hanno corrotto le scienze e danneggiato la società. Nella misura in cui le scienze particolari tengono ferma, a partire da una coscienza teoretico-conoscitiva, la posizione delle loro proposizioni rispetto all'effettualità da cui sono astratte, queste proposizioni ottengono, per quanto siano astratte, la misura della loro validità nei confronti dell'effettualità. – Ma abbiamo visto inoltre che della concreta connessione totale dell'effettualità storico-sociale non ci è concessa nessuna conoscenza, in quanto quest'ultima si raggiunge attraverso lo smembramento della stessa effettualità in connessioni particolari, perciò mediante queste scienze particolari. In ultima istanza la nostra conoscenza di questa connessione è solo un rendersi del tutto chiaro, del tutto cosciente della connessione logica in cui le scienze particolari la posseggono o consentono di conoscerla. Per contro le scienze particolari dello spirito isolate devono scadere alla morta astrazione; la filosofia dello spirito isolata è un fantasma; la separazione del modo filosofico di considerazione dell'effettualità storico-sociale da quello positivo è l'eredità perniciosa della metafisica.

Lo sviluppo delle scienze particolari dello spirito mostra un pro-

Fortschritt, welcher hiermit in Übereinstimmung ist. Unbefangene, von den Abstraktionen vergangener Tage freie Analysen einzelner Gestaltungen aus dem Gebiet der äußeren Organisation der Gesellschaft oder der Systeme der Kultur, wie wir seit Tocquevilles glorreichen Arbeiten deren eine ganze Anzahl erhalten haben, legen den inneren Zusammenhang von geschichtlichen Gebilden bloß. Das Verfahren der Vergleichung hat in der Sprachwissenschaft seine Probe bestanden, hat sich siegreich auf die Mythologie ausgedehnt, und es verspricht, allmählich allen Einzelwissenschaften des Geistes den Charakter von wirklichen Theorien zu geben. Der Zusammenhang mit der Anthropologie wird von keinem der positiven Forscher mehr vernachlässigt.

Die Wissenschaften der Systeme der Kultur und der äußeren Organisation der Gesellschaft stehen aber mit der Anthropologie hauptsächlich durch jene psychischen und psychophysischen Tatsachen in Verbindung, welche ich als solche zweiter Ordnung bezeichnet habe. Die Analysis dieser Tatsachen, welche in der Wechselwirkung der Individuen in der Gesellschaft sich bilden und keineswegs in die der Anthropologie völlig auflöslich sind, bedingt in einem erheblichen Grade die theoretische Strenge der Einzelwissenschaften, denen sie zugrunde liegen. Die Tatsachen von Bedürfnis, Arbeit, Herrschaft, Befriedigung sind psychophysischer Natur; sie sind Bestandteile der Grundlagen der politischen Ökonomie, der Staats- und Rechtswissenschaft, und ihre Zergliederung gestattet,sozusagen in die Mechanik der Gesellschaft einzudringen. Man könnte sich eine allgemeine Betrachtungsweise denken, gewissermaßen eine Psychophysik der Gesellschaft, welche die Beziehungen zwischen der Verteilung der veränderlichen Gesamtmasse des psychischen Lebens auf der Erdoberfläche und der Verteilung derjenigen Kräfte zum Gegenstande hätte, die in der Natur bereitliegen, in den Dienst dieser Gesamtmasse gebracht sind und durch deren Leistungen diese schließlich ihre Bedürfnisse befriedigt. Andere wichtige psychische Tatsachen liegen den Systemen der höheren geistigen Kultur zugrunde, so die Tatsache der Übertragung und der in ihr sich vollziehenden Umbildung. In der Übertragung verbleibt ein Zustand in A, während er auf B übergeht; hierauf gründen sich die quantitativen Beziehungen in jedem System einer geistigen Bewegung. Geht man davon aus, daß in der Wissenschaft eine vollständige Übertragbarkeit der Begriffe und Sätze von dem Denker, der sie aufgefunden, auf den, dessen Fassungskraft der Aufgabe ihres Verständnisses angemessen ist, besteht: so entsteht das interessante Problem, die Ursachen der Störungen zu erforschen, welche einen solchen regelmäßigen Fortgang in der Geschichte des Wissens verhindert haben.

gresso che è in concordanza con questo. Analisi spregiudicate, libere dalle astrazioni dei tempi passati, di singole configurazioni dal settore dell'organizzazione esterna della società o dei sistemi della cultura, come quelle che abbiamo ottenuto in gran numero dal tempo dei gloriosi lavori di Tocqueville, mettono a nudo la connessione interna di costrutti storici. Il procedimento di comparazione ha superato la sua prova nella scienza del linguaggio, si è esteso vittoriosamente alla mitologia, e promette di dare gradualmente a tutte le scienze particolari dello spirito il carattere di teorie effettuali. La connessione con l'antropologia non viene più trascurata da nessuno dei ricercatori positivi.

Le scienze dei sistemi della cultura e dell'organizzazione esterna della società stanno però in collegamento con l'antropologia principalmente attraverso quei fatti psichici e psicofisici che io ho designato come "fatti di second'ordine". L'analisi di questi fatti, che si formano nell'influenza reciproca tra individui nella società e non sono in alcun modo pienamente risolvibili in quelli dell'antropologia, condiziona in un grado ragguardevole il rigore teoretico delle scienze particolari, al cui fondo essi giacciono. I fatti del bisogno, del lavoro, del dominio, dell'appagamento sono di natura psicofisica; essi sono componenti delle basi fondative dell'economia politica, della scienza dello Stato e di quella del diritto, e il loro smembramento consente, per così dire, di penetrare nella meccanica della società. Si potrebbe pensare a un modo generale di considerazione, in una certa misura una psicofisica della società, che avrebbe per oggetto le relazioni tra la distribuzione dell'alterabile massa complessiva della vita psichica sulla superficie della Terra e la distribuzione di quelle forze che risiedono pronte nella natura, sono messe al servizio di questa massa complessiva e attraverso le loro prestazioni, in conclusione, ne appagano i bisogni. Altri fatti psichici importanti giacciono al fondo dei sistemi della cultura spirituale superiore, come il fatto della trasmissione e della traformazione che in essa si compie. Nella trasmissione uno stato permane in A mentre passa a B; su ciò si fondano le relazioni quantitative in ogni sistema di un movimento spirituale. Se si prende avvio dal fatto che nella scienza sussista una completa trasmissibilità dei concetti e delle proposizioni dal pensatore che li ha rinvenuti a chi ha una capacità di coglimento adeguata al compito della loro comprensione, allora nasce l'interessante problema di esplorare le cause dei disturbi che hanno impedito una simile progressione regolare nella storia del sapere.

Es gibt innerhalb der geschichtlichen Welt, die ja, dem Meere gleich, immer in Wellen bewegt ist, neben den dauernden Tatbeständen, welche, Teilinhalte der psychophysischen Wechselwirkungen, wie sie sind, als Religionen, Staaten, Künste, dauernde Gebilde darstellen und als solche von den Einzelwissenschaften des Geistes erforscht werden, auch umfangreiche und in sich zusammenhängende Vorgänge von einer mehr vorübergehenden Art, die innerhalb der geschichtlichen Wechselwirkung auftreten, wachsen und sich ausbreiten, um dann bald wieder zu verschwinden. Revolutionen, Epochen, Bewegungen: das sind Namen für diese geschichtlichen Phänomene, welche weit schwerer faßbar sind als die dauernden Gestaltungen, welche die äußere Organisation der Gesellschaft oder die Systeme der Kultur hervorbringen. Schon Aristoteles hat den Revolutionen eine scharfsinnige Untersuchung gewidmet. Es sind aber besonders die geistigen Bewegungen, welche mit der Zeit einer sehr exakten Behandlung zugänglich werden müssen, da sie quantitative Bestimmungen gestatten. Von der Epoche der Geschichte ab, in welcher der Bücherdruck auftritt und eine hinlängliche Beweglichkeit erlangt hat, sind wir durch Anwendung der statistischen Methode auf den Bestand der Bibliotheken imstande, die Intensität geistiger Bewegungen, die Verteilung des Interesses in einem bestimmten Zeitpunkt der Gesellschaft zu messen; so werden wir instand gesetzt, den ganzen Vorgang, von den Bedingungen eines Kulturkreises ab, dem Grad von Spannung und Interesse in ihm, durch die ersten tastenden Versuche, bis zu einer genialen Schöpfung vorstellig zu machen. Die Darstellung der Ergebnisse einer solchen Statistik wird durch graphische Darstellung sehr an Anschaulichkeit gewinnen.

So wird die positive Wissenschaft auch die mehr vorübergehenden Zusammenhänge inmitten der allgemeinen Wechselwirkung der Individuen in der Gesellschaft der theoretischen Behandlung zu unterwerfen bemüht sein. Doch wir sind an der Grenze angelangt, an welcher das Erreichte zu künftigen Aufgaben hinüberleitet – von der aus wir zu fernen Kasten hinüberblicken.

All'interno del mondo storico, che anzi, come il mare, è sempre in moto ondoso, accanto agli stati di fatto durevoli che, da contenuti parziali delle influenze reciproche psicofisiche, quali essi sono, presentano costrutti durevoli come le religioni, gli Stati, le arti, e che come tali vengono esplorati dalle scienze particolari dello spirito, si danno anche processi vasti e in sé connettivi di una specie più transitoria che subentrano all'interno dell'influenza reciproca storica, crescono e si diffondono, per poi scomparire presto di nuovo. "Rivoluzioni", "epoche", "movimenti": ecco i nomi per questi fenomeni storici, che sono molto più difficili da cogliere delle configurazioni durevoli che l'organizzazione esterna della società o i sistemi della cultura producono. Già Aristotele ha dedicato alle rivoluzioni un'indagine acuta. Ma sono particolarmente i movimenti spirituali che con il tempo devono divenire accessibili a una trattazione molto esatta, visto che consentono determinazioni quantitative. A partire dall'epoca della storia in cui la stampa di libri subentra e ha raggiunto una sufficiente mobilità, attraverso l'applicazione del metodo statistico siamo in grado di misurare l'intensità di movimenti spirituali, la distribuzione dell'interesse in un determinato istante della società; così, muovendo dalle condizioni di una cerchia culturale, dal grado di tensione e d'interesse in essa, veniamo messi nelle condizioni di rendere rappresentabili i primi tentativi a tastoni fino a una creazione geniale. La presentazione dei risultati di una simile statistica otterrà molto in intuitività attraverso la presentazione grafica.

Così la scienza positiva si premurerà di sottoporre alla trattazione teoretica anche le connessioni più transitorie in mezzo all'influenza reciproca generale tra individui nella società. Eppure siamo giunti al confine in cui quanto si è raggiunto guida al di là verso compiti futuri – un confine da cui guardiamo al di là verso coste lontane.

XIX.
DIE NOTWENDIGKEIT EINER ERKENNTNISTHEORETISCHEN GRUNDLEGUNG FÜR DIE EINZELWISSENSCHAFTEN DES GEISTES

Alle Fäden der bisherigen Erwägungen laufen in der folgenden Einsicht zusammen. Das Erkennen der geschichtlich-gesellschaftlichen Wirklichkeit vollzieht sich in den Einzelwissenschaften des Geistes. Diese aber bedürfen ein Bewußtsein über das Verhältnis ihrer Wahrheiten zu der Wirklichkeit, deren Teilinhalte sie sind, sowie zu den anderen Wahrheiten, die gleich ihnen aus dieser Wirklichkeit abstrahiert sind, und nur ein solches Bewußtsein kann ihren Begriffen die volle Klarheit, ihren Sätzen die volle Evidenz gewähren.

Aus diesen Prämissen ergibt sich die Aufgabe, eine erkenntnistheoretische Grundlegung der Geisteswissenschaften zu entwickeln, alsdann das in einer solchen geschaffene Hilfsmittel zu gebrauchen, um den inneren Zusammenhang der Einzelwissenschaften des Geistes, die Grenzen, innerhalb deren ein Erkennen in ihnen möglich ist, sowie das Verhältnis ihrer Wahrheiten zueinander zu bestimmen. Die Lösung dieser Aufgabe könnte als Kritik der historischen Vernunft, d. h. des Vermögens des Menschen, sich selber und die von ihm geschaffene Gesellschaft und Geschichte zu erkennen, bezeichnet werden.

Eine solche Grundlegung der Geisteswissenschaften muß sich, wenn sie ihr Ziel erreichen will, in zwei Punkten von den bisherigen Arbeiten verwandter Art unterscheiden. Sie verknüpft Erkenntnistheorie und Logik miteinander und bereitet so die Lösung der Aufgabe vor, welche im Schulbetrieb als Enzyklopädie und Methodologie bezeichnet wird. Aber sie schrankt andererseits ihr Problem auf das Gebiet der Geisteswissenschaften ein.

Die Logik als Methodenlehre zu gestalten, ist die gemeinsame Richtung aller hervorragenden logischen Arbeiten unseres Jahrhunderts. Aber das Problem der Methodenlehre empfängt durch den Zusammenhang, in welchem es in der neueren deutschen Philosophie auftritt, eine besondere Form. Diese Form der Aufgabe ist in dem ganzen Zusammenhang unserer Philosophie objektiv angelegt und muß jede Methodenlehre, die unter uns auftritt, unterscheiden von den Arbeiten eines Stuart Mill, Whewell oder Jevons.

Die Analysis der Bedingungen des Bewußtseins hat die unmittelbare Gewißheit der Außenwelt, die objektive Wahrheit der Wahrnehmung, alsdann der Sätze, welche die Eigenschaften des Räum-

XIX
LA NECESSITÀ DI UNA FONDAZIONE TEORETICO-CONOSCITIVA PER LE SCIENZE PARTICOLARI DELLO SPIRITO

Tutti i fili delle considerazioni avanzate finora confluiscono nella seguente introvisione. Il conoscere dell'effettualità storico-sociale si compie nelle scienze particolari dello spirito. Queste ultime hanno però bisogno di una coscienza del rapporto delle loro verità con l'effettualità di cui sono contenuti parziali, così come con le altre verità che al loro pari si ottengono per astrazione da questa effettualità, e solo una simile coscienza può concedere piena chiarezza ai loro concetti, piena evidenza alle loro proposizioni.

Da queste premesse risulta il compito di sviluppare una fondazione teoretico-conoscitiva delle scienze dello spirito, dopodiché di usare l'ausilio creato con una simile fondazione per determinare la connessione interna delle scienze particolari dello spirito, i confini all'interno dei quali sia possibile in esse un conoscere, così come il rapporto tra le loro verità. La soluzione di questo compito si potrebbe designare "critica della ragione istorica", vale a dire della facoltà dell'uomo di conoscere se stesso, e la società e la storia da lui create.

Una simile fondazione delle scienze dello spirito deve distinguersi in due punti, se vuole raggiungere il suo scopo, dai lavori di specie affine compiuti finora. Essa intreccia teoria della conoscenza e logica l'una all'altra e prepara così la soluzione del compito che nella consuetudine delle scuole si designa come "enciclopedia" e "metodologia". Ma essa restringe d'altra parte il suo problema al settore delle scienze dello spirito.

Configurare la logica come dottrina del metodo è l'indirizzo comune di tutti i lavori logici eminenti del nostro secolo. Attraverso il contesto in cui subentra nella filosofia tedesca contemporanea, il problema della dottrina del metodo riceve una forma particolare. Questa forma del compito è insita oggettivamente nell'intero contesto della nostra filosofia e deve distinguere ogni dottrina del metodo che subentra tra di noi dai lavori di uno Stuart Mill, di Whewell o di Jevons.

L'analisi delle condizioni della coscienza ha dissolto la certezza immediata del mondo esterno, la verità oggettiva della percezione, quindi delle proposizioni che esprimono le proprietà dell'elemento

lichen ausdrücken, sowie der Begriffe von Substanz und Ursache, welche die Natur des Wirklichen aussprechen, aufgelöst, und zwar wurde sie teils getragen, teils bestätigt durch die Ergebnisse der Physik und Physiologie: so entsteht die Aufgabe, die einzelnen Wissenschaften mit diesem kritischen Bewußtsein zu erfüllen. Den Anforderungen an Evidenz, in welchen die positiven Wissenschaften der früheren Zeit zusammentrafen mit der formalen Logik jener Tage, wurde genuggetan, indem die im Bewußtsein als unmittelbar gewiß auftretenden Tatsachen und Sätze unter die Gesetze des diskursiven Denkens gestellt wurden. Nunmehr aber, vom kritischen Standpunkte aus, sind an die Gestaltung eines seiner Sicherheit klar bewußten Denkzusammenhangs innerhalb der einzelnen Wissenschaften andere Anforderungen zu stellen. Hieraus entspringt für die Logik die Aufgabe, diese Anforderungen zu entwickeln, wie sie der kritische Standpunkt an die Gestaltung eines seiner Sicherheit klar bewußten Denkzusamnenhang innerhalb der einzelnen Wissenschaften machen muß.

Eine Logik, welche diese Anforderungen erfüllt, bildet das Mittelglied zwischen dem Standpunkt, welchen die kritische Philosophie errungen hat, und den fundamentalen Begriffen und Sätzen der einzelnen Wissenschaften. Denn die Regeln, welche diese Logik entwirft, wollen die Sicherheit von Sätzen der Einzelwissenschaften durch einen Zusammenhang gewährleisten, welcher auf die Elemente gegründet ist, bis zu denen die Analysis des Bewußtseins die Sicherheit des Wissens zurückführt. Es ist auch hier die nicht aufzuhaltende Bewegung in der Wissenschaft unseres Jahrhunderts, die Grenzen niederzureißen, welche ein eingeschränkter Fachbetrieb zwischen der Philosophie und den Einzelwissenschaften errichtet hat.

Den Anforderungen des kritischen Bewußtseins vermag aber die Logik nur zu entsprechen, indem sie ihr Gebiet über die Analysis des diskursiven Denkens hinaus erweitert. Die formale Logik schränkt sich auf die Gesetze des diskursiven Denkens ein, welche aus dem Überzeugungsgefühl abstrahiert werden konnten, das unser im Bewußtsein verlaufendes Urteilen und Schließen begleitet. Diese Logik dagegen, welche die Konsequenz des kritischen Standpunktes zieht, nimmt die von Kant als transzendentale Ästhetik: und Analytik bezeichneten Untersuchungen in sich auf, d. h. den Zusammenhang der dem diskursiven Denken zugrunde liegenden Vorgänge; sie dringt also rückwärts in die Natur und den Erkenntniswert von Prozessen ein, deren Ergebnisse unsere früheste Erinnerung schon vorfindet. Und zwar kann sie dem so entstehenden, den inneren und äußeren Wahrnehmungsvorgang sowie das diskursive Denken umfassenden Zusammenhang ein Prinzip der Äquivalenz zugrunde legen, welchem gemäß die Leistung,

spaziale così come dei concetti di sostanza e causa che enunciano la natura dell'elemento effettuale, e a dire il vero questa analisi venne in parte sorretta, in parte confermata dai risultati della fisica e della fisiologia: nasce così il compito di colmare con questa coscienza critica le singole scienze. Le esigenze di evidenza in cui le scienze positive del periodo precedente s'incontravano con la logica formale di quel tempo vennero soddisfatte ponendo i fatti e le proposizioni che subentrano nella coscienza come immediatamente certi sotto le leggi del pensiero discorsivo. Ma ormai, dal punto di vista critico, alla configurazione di una connessione di pensiero chiaramente cosciente della sia sicurezza vanno poste altre esigenze. Da ciò scaturisce per la logica il compito di sviluppare queste esigenze così come le deve avanzare il punto di vista critico nei confronti della configurazione di una connessione di pensiero chiaramente cosciente della sua sicurezza all'interno delle singole scienze.

Una logica che adempie queste esigenze costituisce il termine medio tra il punto di vista che la filosofia critica ha conseguito e i concetti e proposizioni fondamentali delle singole scienze. Infatti le regole che questa logica delinea vogliono garantire la sicurezza delle proposizioni delle scienze particolari attraverso una connessione che è fondata sugli elementi a cui l'analisi della coscienza riconduce la sicurezza del sapere. Anche qui si tratta dell'inarrestabile movimento nella scienza del nostro secolo che tende a smantellare i confini che un'attività specialistica limitata ha eretto tra la filosofia e le scienze particolari.

Alle esigenze della coscienza critica la logica è in grado di corrispondere solo ampliando il suo settore oltre l'analisi del pensiero discorsivo. La logica formale si limita alle leggi del pensiero discorsivo, le quali si possono ottenere per astrazione dal sentimento di persuasione che accompagna il nostro giudicare e inferire nel suo decorso nella coscienza. Per contro questa logica, che tira le conseguenze del punto di vista critico, assume in sé le indagini designate da Kant come "estetica trascendentale" e "analitica trascendentale", vale a dire la connessione dei processi che giacciono al fondo del pensiero discorsivo; essa penetra dunque all'indietro nella natura e nel valore conoscitivo di processi di cui il nostro più lontano ricordo reperisce già i risultati. E, a dire il vero, al fondo della connessione che nasce così, e che abbraccia il processo della percezione interna ed esterna così come il pensiero discorsivo, può giacere un principio di equivalenza conformemente a cui la prestazione attraverso cui il

durch welche der Wahrnehmungsvorgang über das ihm Gegebene hinausgeht, dem diskursiven Denken gleichwertig ist. In der Richtung einer solchen Erweiterung der Logik liegt der von Helmholtz entworfene tiefe Begriff der unbewußten Schlüsse.[1] Diese Erweiterung muß alsdann auf die Formel zurückwirken, in welchen die Bestandteile und Normen des diskursiven Denkens dargestellt werden. Das logische Ideal selber ändert sich. Sigwart hat von diesem Standpunkt aus die Formeln der Logik umgebildet tmd so eine Methodenlehre unter kritischem Gesichtspunkt begründet.[2] Nachdem einmal das kritische Bewußtsein da ist, kann es unmöglich eine Evidenz erster und zweiter Klasse oder Wissende erster und zweiter Rangordnung geben; nur derjenige Begriff ist nunmehr vollkommen in logischer Rücksicht, welcher ein Bewußtsein seiner Provenienz in sich enthält; nur derjenige Satz besitzt Sicherheit, dessen Begründung in ein unanfechtbares Wissen zurückreicht. Die logischen Anforderungen an den Begriff sind vom kritischen Standpunkt aus erst dann erfüllt, wenn im Zusammenhang der Erkenntnis, in welchem er auftritt, ein Bewußtsein des Erkenntnisvorganges selber, durch den er gebildet wird, vorhanden und ihm durch dieses sein Ort in dem System der Zeichen, welche sich auf die Wirlichkeit beziehen, eindeutig bestimmt ist. Den logischen Anforderungen an ein Urteil ist erst dann entsprochen, wenn das Bewußtsein seines logischen Grundes in dem Zusammenhang der Erkenntnis, in welchem es auftritt, die erkenntnistheoretische Klarheit über Gültigkeit und Tragweite des ganzen Zusammenhangs psychischer Akte einschließt, welche diesen Grund ausmachen. Daher führen die Anforderungen der Logik an Begriffe und Sätze bis in das Hauptproblem aller Erkenntnistheorie zurück: Natur des unmittelbaren Wissens um die Tatsachen des Bewußtseins und Verhältnis desselben zu dem nach dem Satze vom Grunde fortschreitenden Erkennen.

Diese Erweiterung des Gesichtskreises der Logik ist in Übereinstimmung mit der Richtung der positiven Wissenschaften selber. Indem das naturwissenschaftliche Denken aber die natürliche Beziehung unserer Empfindungen auf Einzeldinge in Raum und Zeit hinausgeht, findet es sich überall auf die genaue Bestimmung dieser Empfindungen selbcr zurückgeführt, sonach auf die Bestimmung ihrer Abfolge nach einem allgemeingültigen Zeitmaß, auf allgemeingültige Orts- und Größenbestimmungen sowie Eliminierung der Beobachtungsfehler, kurz, auf Methoden, durch welche die Bildung der Wahrneh-

[1] Vgl. die letzte Fassung, Tatsachen in der Wahrnehmung (1879) S. 27.

[2] 1873 im ersten Band seiner Logik, dem dann 1878 im zweiten die Methodenlehre folgte.

processo della percezione va oltre ciò che gli è dato è equivalente al pensiero discorsivo. Va nella direzione di un simile ampliamento della logica il profondo concetto delle inferenze inconsce delineato da Helmholtz[1]. Questo ampliamento deve retroagire dopodiché sulle formule con cui si presentano le componenti e le norme del pensiero discorsivo. Lo stesso ideale logico subisce un'alterazione. Sigwart ha trasformato da questo punto di vista le formule della logica e ha giustificato così una dottrina del metodo dal punto di vista critico[2]. Una volta che c'è la coscienza critica, è impossibile che si dia un'evidenza di prima e di seconda classe, o un sapiente di primo e di second'ordine per rango; ormai nel riguardo logico è completo solo quel concetto che contiene in sé una coscienza della sua provenienza; possiede sicurezza solo quella proposizione la cui giustificazione risale a un sapere inoppugnabile. Le esigenze logiche nei confronti del concetto sono adempiute dal punto di vista critico soltanto se nel contesto della conoscenza in cui esso subentra è sottomano una coscienza del processo della conoscenza attraverso cui si forma e se attraverso quest'ultimo è determinato univocamente per esso il suo luogo nel sistema dei segni che si riferiscono all'effettualità. Alle esigenze logiche nei confronti di un giudizio si corrisponde allora soltanto se la coscienza del suo fondamento logico nel contesto della conoscenza in cui esso subentra include la chiarezza teoretico-conoscitiva su validità e portata dell'intera connessione di atti psichici, che costituiscono questo fondamento. Quindi le esigenze della logica nei confronti di concetti e proposizioni riconducono fino al problema capitale di ogni teoria della conoscenza: la natura del sapere immediato intorno ai fatti della coscienza e il rapporto di questo sapere con il conoscere che progredisce secondo il principio di ragione.

Questo ampliamento della cerchia visiva della logica è in concordanza con l'indirizzo delle stesse scienze positive. Andando oltre la relazione naturale delle nostre sensazioni con singole cose nello spazio e nel tempo, il pensiero scientifico-naturale si trova ricondotto ovunque alla precisa determinazione di queste stesse sensazioni, perciò alla determinazione della loro sequenza secondo una misura del tempo universalmente valida, a determinazioni di luogo e di grandezza universalmente valide così come all'eliminazione degli errori di osservazione, in breve a metodi attraverso cui si può con-

[1] Cfr. l'ultima versione, *Tatsachen in der Wahrnehmung*, 1879, p. 27

[2] 1873 im ersten Band seiner Logik, dem dann 1878 im zweiten die Methodenlehre folgte.

mungsurteile selber zu logischer Vollkommenheit geführt werden kann. In bezug auf die Geisteswissenschaften aber zeigte sich uns, daß psychische und psychophysische Tatsachen die Grundlage der Theorie nicht nur vom Individuum, sondern ebenso von den Systemen der Kultur sowie von der äußeren Organisation der Gesellschaft bilden, und daß dieselbe der historischen Anschauung und Analysis in jedem ihrer Stadien zugrunde liegen. Daher die erkenntnistheoretische Untersuchung über die Art, wie sie uns gegeben sind, und die Evidenz, die ihnen zukommt, allein wirkliche Methodenlehre der Geisteswissenschaften begründen kann.

So tritt zwischen die erkenntnistheoretische Grundlegung und die Einzelwissenschaften die Logik als Mittelglied; damit entsteht derjenige innere Zusammenhang der modernen Wissenschaft, welcher an die Stelle des alten metaphysischen Zusammenhangs unserer Erkenntnis treten muß.

Die zweite Eigentümlichkeit in Bestimmung der Aufgabe dieser Einleitung in der Einschränkung derselben auf die Grundlegung der Geisteswissenschaften.[1] – Waren die Bedingungen, unter denen das Erkennen der Natur steht, in demselben Sinn grundlegend für den Aufbau der Geisteswissenschaften, wären alle Verfahrungsweisen, vermittels deren unter diesen Bedingungen Naturerkennen erreicht wird, auf das Studium des Geistes anwendbar, und zwar keine als sie, wäre endlich die Art von Abhängigkeit der Wahrheiten voneinander sowie von Beziehungen der Wissenschaften aufeinander dieselbe hier wie dort: alsdann wäre die Sonderung der Grundlegung der Geisteswisschaften von der für die Wissenschaften der Natur ohne Nutzen. – In Wirklichkeit sind gerade die am meisten umstrittenen von den Bedingungen, unter denen naturwissenschaftliches Erkennen steht, nämlich räumliche Anordnungen und die Bewegung in der Außenwelt, auf die Evidenz der Geisteswissenschaften ohne Einfluß, da[2] die bloße Tatsache, daß solche Phänomene bestehen und Zeichen eines Realen sind, für die Konstruktion ihrer Sätze ausreicht. Tritt man also auf diese engere Grundlage. so eröffnet sich die Möglichkeit, für den Zusammenhang der Wahrheiten in den Wissenschaften vom Menschen, der Gesellschaft und Geschichte eine Sicherheit zu gewinnen, zu welcher die Naturwissenschaften, sofern sie mehr als Beschreibung von Phänomenen sein wollen, niemals gelangen können. – In Wirklichkeit sind ferner die Verfahrungsweisen der Geisteswissenschaften, als in denen ihr Objekt verstanden ist, noch bevor es

[1] S. 20.
[2] S. 20.

durre a completezza la formazione degli stessi giudizi di percezione. In riferimento alle scienze dello spirito ci si è mostrato però il fatto che i fatti psichici e psicofisici costituiscano la base fondativa della teoria non solo dell'individuo, ma tanto dei sistemi della cultura quanto dell'organizzazione esterna della società, e che questi stessi fatti giacciano al fondo dell'intuizione e dell'analisi istoriche in ognuno dei loro stadi. Quindi l'indagine teoretico-conoscitiva sulla modalità con cui essi ci sono dati e l'evidenza che spetta loro la può giustificare unicamente la dottrina effettuale del metodo delle scienze dello spirito.

Così la logica entra in campo come termine medio tra la fondazione teoretico-conoscitiva e le scienze particolari; nasce con ciò quella connessione interna della scienza moderna che deve subentrare al posto della vecchia connessione metafisica della nostra conoscenza.

La seconda peculiarità nella determinazione del compito di questa introduzione risiede nella limitazione di quest'ultima alla fondazione delle scienze dello spirito[1]. – Se le condizioni a cui sottostà il conoscere della natura fossero fondative nello stesso senso per la costruzione delle scienze dello spirito, se tutti i modi di procedere mediante cui si raggiunge sotto queste condizioni il conoscere della natura fossero applicabili allo studio dello spirito, se infine la specie di dipendenza delle verità tra loro così come di relazione delle scienze tra loro fosse la stessa in questo caso come nell'altro, allora la separazione della fondazione delle scienze dello spirito da quella per le scienze della natura sarebbe inutile. – In effetti proprio le più discusse delle condizioni a cui sottostà il conoscere scientifico-naturale, ossia l'ordinamento spaziale e il movimento nel mondo esterno, non hanno nessun influsso sull'evidenza delle scienze dello spirito, poiché[2] per la costruzione delle loro proposizioni basta il mero fatto che tai fenomeni sussistano e siano segni di un elemento reale. Se ci si addentra dunque in questa base fondativa più ristretta, s'inaugura la possibilità di acquisire per la connessione delle verità nelle scienze dell'uomo, della società e della storia una sicurezza a cui le scienze della natura, nella misura in cui esse vogliano essere più di una descrizione di fenomeni, non potranno mai giungere. – In effetti i modi di procedere delle scienze dello spirito, nella misura in cui in esse il loro oggetto è compreso

[1] Cfr. p. 37.
[2] Cfr. p. 37.

erkannt wird[1], und zwar in der Totalität des Gemütes[2], sehr verschieden von denen der Naturwissenschaften.[3] Und man braucht nur die Stellung zu erwägen, welche hier die Auffassung der Tatsache als solcher hat[4], alsdann ihr Hindurchgehen durch verschiedene Grade von Bearbeitung unter dem Einfluß der Analysis[5], um die ganz andere Struktur des Zuammenhangs in diesen Wissenschaften zu erkennen. – Endlich stehen hier Tatsache, Gesetz, Wertgefühl und Regel in einem inneren Zuammenhang, welcher innerhalb der Naturwissenschaften so nicht stattfindet. Dieser Zusammenhang kann nur in der Selbstbesinnung erkannt werden[6], und so hat dieselbe auch hier ein besonderes Problem der Geisteswissenschaften zu lösen, welches, wie wir sahen, auf dem metaphysischen Standpunkte der Philosophie der Geschichte seine Auflösung nicht fand.

Daher eine solche abgesonderte Behandlung die wahre Natur der Geisteswissenschaften für sich heraustreten läßt und so vielleicht dazu beiträgt, die Fesseln zu brechen, in denen die ältere und stärkere Schwester diese jüngere gehalten hat, von der Zeit ab, in welcher Descartes, Spinoza und Hobbes ihre an Mathematik und Naturwissenschaften gereiften Methoden auf diese zurückgebliebenen Wissenschaften übertrugen.

[1] S. 91f. [2] S. 97f. [3] S. 108f. [4] S. 33.
[5] S. 24f., 40f., 93ff. [6] S. 89.

prima ancora di venire conosciuto[1], e più precisamente nella totalità dell'animo[2], sono molto diversi da quelli delle scienze dello spirito[3]. E basta prendere in considerazione solo la posizione che ha qui la concezione del fatto come tale[4], dopodiché il suo passare attraverso gradi diversi di elaborazione sotto l'influsso dell'analisi[5], per conoscere la struttura del tutto diversa della connessione in queste scienze. – Infine qui fatto, legge, sentimento del valore e regola stanno in una connessione interna che all'interno delle scienze della natura non ha luogo così. Questa connessione si può conoscere solo nell'autoriflessione[6], e così quest'ultima ha da risolvere qui un problema particolare delle scienze dello spirito, che, come abbiamo visto, non trovava la sua soluzione nel punto di vista metafisico della filosofia della storia.

Quindi una simile trattazione separata fa venir fuori la vera natura delle scienze dello spirito per sé, e così contribuisce forse a spezzare i ceppi in cui la sorella maggiore e più forte ha tenuto questa minore, fin dal tempo in cui Descartes, Spinoza e Hobbes trasposero i loro metodi, maturati nei confronti della matematica e delle scienze della natura, a queste scienze rimaste indietro.

[1] Cfr. p. 179 sg. [2] Cfr. p. 191 sg. [3] Cfr. p. 213 sg. [4] Cfr. p. 63.
[5] Cfr. pp. 45 sg., 77 sg., 183 sgg. [6] Cfr. p. 175.

ZWEITES BUCH

METAPHYSIK
ALS GRUNDLAGE DER GEISTESWISSENSCHAFTEN
IHRE HERRSCHAFT UND IHR VERFALL

Göttinnen thronen hehr in Einsamkeit,
Um sie kein Ort, noch wen'ger eine Zeit;
Von ihnen sprechen ist Verlegenheit.

Faust· Wohin der Weg?

Kein Weg! Ins Unbetretene,
Nicht zu betretende.

Goethe.

LIBRO II

LA METAFISICA
COME BASE FONDATIVA DELLE SCIENZE DELLO SPIRITO
IL SUO DOMINIO E LA SUA DECADENZA

Dèe troneggiano auguste in solitudine,
Intorno a loro nessun luogo, ancor meno un tempo;
Parlare di loro desta imbarazzo.

Faust: Dov'è la via?

Nessuna via! Verso l'inesplorato,
Non esplorabile.

Goethe.

ERSTER ABSCHNITT

DAS MYTHISCHE VORSTELLEN UND DIE ENTSTEHUNG DER WISSENSCHAFT IN EUROPA

ERSTES KAPITEL

DIE AUS DEM ERGEBNIS DES ERSTEN BUCHS ENTSPRINGENDE AUFGABE

Das erste einleitende Buch hat zunächst das Objekt dieses Werkes in einem Überblick dargestellt: die geschichtlich-gesellschaftliche Wirklichkeit, in dem Zusammenhang, in welchem sie innerhalb der natürlichen Gliederung des Menschengeschlechts aus Individualeinheiten sich aufbaut, sowie die Wissenschaften von dieser Wirklichkeit, d. h. die Geisteswissenschaften, in der Sonderung und den inneren Beziehungen, in welchen sie aus dem Ringen des Erkennens mit dieser Wirklichkeit entstanden sind: damit der in diese Einleitung Eintretende zuvörderst das Objekt selber in seiner Realität gewahr werde.

Dies war durch den leitenden wissenschaftlichen Gedanken des vorliegenden Werkes geboten. Denn in demselben ist jede von den bisherigen Ergebnissen des philosophischen Nachdenkens abweichende Erkenntnis ein Ausfluß des einen Grundgedankens, die Philosophie sei zunächst eine Anleitung, die Realität, die Wirklichkeit in reiner Erfahrung zu erfassen und in den Grenzen, welche die Kritik des Erkennens vorschreibt, zu zergliedern. Dem mit den Geilteswissenschaften Beschäftigten will dasselbe sonach gleichsam die Organe für die Erfahrung der geschichtlich-gesellschaftlichen Welt ausbilden. Denn dies ist die gewaltige Seele der gegenwärtigen Wissenschaft: ein unersättliches Verlangen nach Realität, welches sich, nachdem es die Naturwissenschaften umgestaltet hat, nunmehr der geschichtlich-gesellschaftlichen Welt bemächtigen will, um, wenn möglich, das Ganze der Welt zu umfassen und die Mittel zu gewinnen, in den Gang der menschlichen Gesellschaft einzugreifen.

Diese ganze, volle, unverstümmelte Erfahrung ist aber bisher noch niemals dem Philosophieren zugrunde gelegt worden. Vielmehr ist der Empirismus nicht minder abstrakt als die Spekulation. Der Mensch, welchen einflußreiche empiristische Schulen aus Empfindungen und

SEZIONE PRIMA

IL RAPPRESENTARE MITICO E LA NASCITA DELLA SCIENZA IN EUROPA

CAPITOLO PRIMO
IL COMPITO CHE SCATURISCE DAL RISULTATO DEL LIBRO I

Il Libro I, introduttivo, ha presentato anzitutto l'oggetto di questa opera in uno sguardo d'insieme: l'effettualità storico-sociale nella connessione in cui essa si costruisce da unità individuali all'interno dell'articolazione naturale del genere umano, così come le scienze di questa effettualità, vale a dire le scienze dello spirito, nella separazione e nelle relazioni interne in cui sono nate dal dibattersi del conoscere con questa effettualità: ciò affinché chi si addentra in questa introduzione scorga dinanzi a tutti l'oggetto stesso nella sua realtà.

Questo è stato offerto attraverso il pensiero scientifico che guida la presente opera. Infatti in quest'ultima ogni conoscenza deviante dai risultati raggiunti finora dalla riflessione filosofica è un efflusso dell'unico pensiero di fondo per cui la filosofia sarebbe anzitutto una guida di avviamento per cogliere la realtà, l'effettualità nella pura esperienza e per smembrarla nei confini che la critica del conoscere prescrive. A chi si occupa delle scienze dello spirito questa opera vuole formare perciò, per così dire, gli organi per l'esperienza del mondo storico-sociale. Infatti è questa l'anima imponente della scienza al presente: una brama insaziabile di realtà, che, dopo aver trasfigurato le scienze della natura, vuole impadronirsi ormai del mondo storico-sociale per abbracciare, se possibile, l'intero del mondo e acquisire i mezzi per intervenire nell'andamento della società umana.

Questa intera, piena, non mutilata esperienza non è stata però mai messa finora alla base del filosofare. Piuttosto, l'empirismo non è meno astratto della speculazione. L'uomo che influenti scuole empiristiche compongono di sensazioni e di rappresentazioni come se

Vorstellungen, wie aus Atomen, zusammensetzen, steht mit der inneren Erfahrung, aus deren Elementen doch die Vorstellung vom Menschen gewonnen ist, in Widerspruch: diese Maschine hätte nicht für einen Tag die Fähigkeit, sich in der Welt zu erhalten. Der Zusammenhang der Gesellschaft, welcher aus dieser empiristischen Auffassung gefolgert wird, ist nicht minder als der, den die spekulativen Schulen aufgestellt haben, eine von abstrakten Elementen aus entworfene Konstruktion. Die wirkliche Gesellschaft ist weder ein Mechanismus noch, wie andere sie vornehmer vorstellen, ein Organismus. Nur zwei verschiedene Seiten desselben Standpunktes der Erfahrung sind die den strengen Anforderungen der Wissenschaft entsprechende Analysis der Wirklichkeit und das Anerkenntnis der über die Analysis hinausreichenden Realität der Wirklichkeit. „Im Betrachten wie im Handeln", bemerkt Goethe, „ist das Zugängliche von dem Unzugänglichen zu unterscheiden; ohne dies läßt sich im Leben wie in der Wissenschaft wenig leisten."

Im Gegensatz gegen den herrschenden Empirismus wie gegen die Spekulation mußte also zunächst die geschichtlich-gesellschaftliche Wirklichkeit in ihrer vollen Realität sichtbar gemacht werden; auf diese Wirklichkeit beziehen sich alle folgenden Untersuchungen. Im Gegensatz gegen die Entwürfe einer den ganzen Zusammenhang dieser Wirklichkeit umspannenden Wissenschaft mußte das Ineinandergreifen der Leistungen der geschichtlich gewordenen, fruchtbaren Einzelwissenschaften gezeigt werden; in ihnen vollzieht sich der große Prozeß einer zwar relativen, aber fortschreitenden Erkenntnis des gesellschaftlichen Lebens. Und da wir den Leser mit den Einzelnwissenschaften beschäftigt oder in der mit ihnen verknüpften Technik des Berufslebens tätig vorfinden, so mußte, im Gegensatz gegen diese Vereinzelung, die Notwendigkeit einer grundlegenden Wissenschaft nachgewiesen werden, welche die Beziehungen der Einzelwissenschaften zu dem fortschreitenden Erkenntnisvorgang entwickelt; in eine solche Grundlegung führen alle Geisteswissenschaften zurück.

Zu dieser Grundlegung selber wenden wir uns nunmehr. Sie entnimmt für ihren Aufbau aus dem Bisherigen nur den Beweis der Notwendigkeit einer die Geisteswissenschaften begründenden allgemeinen Wissenschaft. Dagegen muß sie für die im ersten Buch entwickelte Anschauung der geschichtlich-gesellschaftlichen Wirklichkeit und des Vorgangs, in welchem deren Erkenntnis stattfindet, soweit diese Anschauung mehr als eine Zusammenordnung von Tatsachen ist, nun erst die strenge Begründung darlegen.

Wir finden nun in der Literatur der Geisteswissenschaften z w e i unterschiedene G e s t a l t e n e i n e r s o l c h e n G r u n d l e g u n g. Wäh-

si componesse di atomi sta in contraddizione con l'esperienza interna, dai cui elementi è pur acquisita la rappresentazione dell'uomo: questa macchina non avrebbe la capacità di stare al mondo nemmeno per un giorno. La connessione della società che viene dedotta da questa concezione empirista è una costruzione delineata a partire da elementi astratti non meno di quella che le scuole speculative hanno formulato. La società effettuale non è né un meccanismo, come altri preferiscono rappresentarla, né un organismo. L'analisi dell'effettualità che corrisponde alle esigenze rigorose della scienza e il riconoscimento della realtà dell'effettualità, che va oltre quest'analisi, sono solo due lati diversi dello stesso punto di vista dell'esperienza. «Nel considerare come nell'agire», fa notare Goethe, va distinto l'accessibile dall'inaccessibile; senza di ciò si riesce a fare poco, nella vita come nella scienza».

In opposizione all'empirismo dominante così come alla speculazione, si doveva anzitutto rendere visibile l'effettualità storico-sociale nella sua piena realtà; a questa effettualità si riferiscono tutte le indagini che seguono. In opposizione ai progetti di una scienza che si estende sull'intera connessione di questa effettualità, si doveva mostrare l'ingranare l'una nell'altra delle prestazioni delle scienze particolari feconde, divenute storicamente; in esse si compie il grande processo di una conoscenza della vita sociale a dire il vero relativa, ma progressiva. E visto che rinveniamo il lettore occupato nelle scienze particolari o attivo nella tecnica, a esse intrecciata, della vita professionale, si doveva provare così la necessità di una scienza fondante che sviluppi le relazioni delle scienze particolari con il processo della conoscenza nel suo progredire; a una simile fondazione riconducono tutte le scienze dello spirito.

A questa stessa fondazione ci rivolgiamo ora. Per la sua costruzione essa trae da quanto si è detto finora solo la dimostrazione della necessità di una scienza generale che fondi le scienze dello spirito. Per contro essa deve esporre ora la giustificazione rigorosa per l'intuizione dell'effettualità storico-sociale e del processo in cui la conoscenza di quest'ultima ha luogo, nella misura in cui questa intuizione è più di una coordinazione di fatti.

Ora, nella letteratura delle scienze dello spirito troviamo due diverse figure di una simile fondazione. Mentre la giusti-

rend die Begründung der Geisteswissenschaften auf die Selbstbesinnung, somit auf Erkenntnistheorie und Psychologie bisher in einer geringen Anzahl von Arbeiten versucht worden ist, welche erst durch die kritische Philosophie des 18. Jahrhunderts hervorgerufen wurden, besteht seit mehr als zweitausend Jahren ihre Begründung auf Metaphysik. Denn seit einer so langen Zeit wurde die Erkenntnis der geistigen Welt auf die Erkenntnis Gottes als ihres Urhebers und auf die Wissenschaft von dem allgemeinen inneren Zusammenhang der Wirklichkeit als von dem Grunde der Natur sowie des Geistes zurückgeführt. Insbesondere bis in das 15. Jahrhundert hat die Metaphysik (den Zeitraum von der Begründung der alexandrinischen Wissenschaft bis zum Aufbau der christlichen Metaphysik ausgenommen) über die einzelnen Wissenschaften gleich einer Königin geherrscht. Ordnet die. selbe sich doch, ihrem Begriff nach notwendig, alle einzelnen Wissenschaften unter, WeIm sie überhaupt anerkannt wird. Diese Anerkennung aber war so lange selbstverständlich, als der Geist den inneren und allgemeinen Zusammenhang der Wirklichkeit zu erkennen gewiß war. Die Metaphysik ist eben das natürliche System, welches aus der Unterordnung der Wirklichkeit unter das Gesetz des Erkennens entspringt. Metaphysik ist also überhaupt die Verfassung der Wissenschaft, unter deren Herrschaft das Studium des Menschen und der Gesellschaft sich entwickelt haben und unter deren Einfluß sie noch heute, wenn auch in vermindertem Umfang und Grade, stehen.

An der Pforte der Geisteswissenschaften tritt uns daher die Metaphysik gegenüber, begleitet von dem Skeptizismus, der von ihr unzertrennlich ist, gleichsam ihr Schatten. Der Beweis ihrer Unhaltbarkeit bildet den negativen Teil der Grundlegung der einzelnen Geisteswissenschaften, welche wir im ersten Buch als notwendig erkannt haben. Und zwar versuchen wir die abstrakte Beweisführung des 18. Jahrhunderts durch die historische Erkenntnis dieses großen Phänomens zu ergänzen. Wohl hat das 18. Jahrhundert die Metaphysik widerlegt. Aber der deutsche Geist lebt, unterschieden von dem englischen und französischen, in dem historischen Bewußtsein der Kontinuität, deren Faden bei uns im 16. und 17. Jahrhundert nicht abriß; hierauf beruht seine historische Tiefe, in welcher das Vergangene einen Moment des gegenwärtigen geschichtlichen Bewußtseins bildet. So hat die Liebe zum großen Altertum einerseits die gebrochene Metaphysik bei uns in edlen Geistern auch im 19. Jahrhundert gestützt; aber eben durch dieselbe gründliche Versenkung in den Geist des Vergangenen, in die Erforschung der Geschichte des Gedankens haben wir nun andererseits die Mittel erworben, die Metaphysik in ihrem Ursprung, ihrer Macht und ihrem Verfall geschichtlich zu erkennen.

ficazione delle scienze dello spirito sulla base dell'automeditazione, e con ciò della teoria della conoscenza e della psicologia, è stata chiamata alla ribalta soltanto dalla filosofia critica del XVIII secolo, la loro giustificazione consiste da più di due millenni nella metafisica. Infatti da così tanto tempo la conoscenza del mondo spirituale venne ricondotta alla conoscenza di dio come suo creatore e alla scienza dell'universale connessione interna dell'effettualità come scienza del fondamento della natura così come dello spirito. In particolare, la metafisica ha dominato come una sovrana sulle singole scienze fino al XV secolo (eccetto l'arco di tempo che va dalla giustificazione della scienza alessandrina alla costruzione della metafisica cristiana). Essa subordina a sé tutte le singole scienze, necessariamente secondo il suo concetto, quando viene in generale riconosciuta. Questo riconoscimento fu però ovvio così a lungo che lo spirito fu certo di conoscere la connessione interna e universale dell'effettualità. Infatti la metafisica è appunto il sistema naturale che scaturisce dalla subordinazione dell'effettualità alla legge del conoscere. La metafisica è dunque in generale la costituzione della scienza sotto il cui dominio si sono sviluppati lo studio dell'uomo e quello della società, e sotto il cui influsso, anche se in estensione e grado minori, essi stanno ancora oggi.

Alla porta delle scienze dello spirito ci troviamo di fronte quindi la metafisica, accompagnata dallo scetticismo che da essa è indivisibile, per così dire la sua ombra. La dimostrazione della sua insostenibilità costituisce la parte negativa della fondazione delle singole scienze dello spirito che abbiamo riconosciuto come necessaria nel libro primo. E, a dire il vero, noi tentiamo d'integrare l'astratta esibizione dimostrativa del XVIII secolo attraverso la conoscenza istorica di questo grande fenomeno. Il XVIII secolo ha pur ben confutato la metafisica. Ma lo spirito tedesco, a differenza di quello inglese e francese, vive nella coscienza istorica della continuità, il cui filo da noi nel XVI e XVII secolo non si spezzò; poggia su ciò la sua profondità istorica, in cui il passato è un momento della coscienza storica presente. Così l'amore per la grande antichità ha protetto da una parte la metafisica infranta in nobili spiriti anche nel XIX secolo; ma è appunto la stessa basilare immersione nello spirito di ciò che è passato, nell'esplorazione della storia del pensiero, che ora abbiamo acquisito d'altra parte i mezzi per conoscere storicamente la metafisica nella sua origine, nella sua potenza e nella sua decadenza.

Denn die Menschheit wird diese große geistige Tatsache, wie jede andere, welche sich überlebt hat, welche aber ihre Tradition mit sich fortschleppt, nur völlig überwinden, indem sie dieselbe begreift.

Indem aber der Leser dieser Darstellung folgt, wird er geschichtlich für die erkenntnistheoretische Grundlegung vorbereitet. Die Metaphysik, als das natürliche System, war, wie die folgende Darstellung begründen wird, ein notwendiges Stadium in der geistigen Entwicklung der europäischen Völker. Daher kann der Standpunkt der Metaphysik von dem, welcher in die Wissenschaften eintritt, gar nicht durch bloße Argumente zur Seite geschoben, sondern er muß von ihm, wo nicht durchlebt, doch ganz durchgedacht und solchergestalt aufgelöst werden. Seine Folgen erstrecken sich durch den ganzen Zusammenhang der modernen Begriffe; die Literatur der Religion und des Staats, des Rechts wie der Geschichte ist zum größten Teil unter seiner Herrschaft entstanden, und auch der übrigbleibende Teil befindet sich meist, selbst gegen seinen Willen, unter seinem Einfluß. Nur wer diesen Standpunkt in seiner ganzen Kraft sich klargemacht, d. h. das Bedürfnis desselben, das in der unverändlichen Natur des Menschen wurzelt, geschichtlich verstanden, seine lang währende Macht in ihren Gründen erkannt und seine Folgen sich entwickelt hat, vermag seine eigene Denkart von diesem metaphysischen Boden ganz loszulösen und die Wirkungen der Metaphysik in der ihm vorliegenden Literatur der Geisteswissenschaften zu erkennen sowie zu eliminieren. Hat doch die Menschheit selber diesen Gang genommen. Alsdann, nur wer die einfache und harte Form der prima philosophia an ihrer Geschichte erkannt hat, wird die Unhaltbarkeit der gegenwärtig herrschenden Metaphysik durchschauen, welche mit den Erfahrungswissenschaften verbunden oder ihnen angepaßt ist: der Philosophie der naturphilosophischen Monisten, Schopenhauers und seiner Schmer sowie Lotzes. Endlich, nur wer die Gründe der Sonderung von philosophischen und empirischen Geisteswissenscbaften, welche in ebendieser Metaphysik gelegen sind, erkannt sowie die Folgen dieser Sonderung in der Geschichte der Metaphysik verfolgt hat, wird in dieser Sonderung in rationale und empirische Wissenschaften das stehengebliebene Gehäuse des metaphysischen Geistes erkennen und es entschlossen wegräumen, um dem gesunden Verständnis des Zusammenhangs der Geisteswissenschaften freien Boden zu schaffen.

Infatti l'umanità supererà questo grande fatto spirituale, come ogni altro che è sopravvissuto a se stesso ma che si trascini dietro la sua tradizione, solo concependola.

Seguendo questa presentazione, il lettore viene preparato storicamente per la fondazione teoretico-conoscitiva. La metafisica, come sistema naturale, fu, come la presentazione che segue giustificherà, uno stadio necessario nello sviluppo spirituale dei popoli europei. Quindi il punto di vista della metafisica non può venire messo da parte per niente attraverso meri argomenti da parte di chi si addentra nelle scienze, ma egli deve, se non proprio attraversarla vivendola, pensarla approfonditamente e in tale forma dissolverla. Le sue conseguenze si estendono attraverso l'intera connessione dei concetti moderni; la letteratura della religione e dello Stato, del diritto come della storia è nata in gran parte sotto il suo dominio, e anche la parte rimanente si trova per lo più, anche contro la sua volontà, sotto il suo influsso. Solo chi si sia chiarito questo punto di vista in tutta la sua forza, vale a dire chi abbia compreso storicamente il bisogno di metafisica che si radica nella natura inalterabile dell'uomo, chi abbia conosciuto nei suoi fondamenti la sua potenza a lungo vigente e si sia sviluppato le sue conseguenze, è in grado di staccare interamente la sua modalità di pensiero da questo suolo metafisico e di riconoscere, così come di eliminare, le influenze della metafisica nella letteratura delle scienze dello spirito che gli sta dinanzi. Eppure è la stessa umanità ad aver preso questo corso. Dopodiché, solo chi abbia conosciuto la forma semplice e dura della *prima philosophia* riguardo alla sua storia vedrà a fondo l'insostenibilità della metafisica dominante al presente, che è collegata alle scienze sperimentali o a esse adattata: l'insostenibilità della filosofia dei Monisti filosofico-naturali, di Schopenhauer e dei suoi allievi, così come di Lotze. Infine, solo chi abbia conosciuto i fondamenti, che sono posti appunti in questa metafisica, della separazione tra scienze dello spirito filosofiche e scienze dello spirito empiriche, e abbia seguito le conseguenze di questa separazione nella storia della metafisica, conoscerà in questa separazione in scienze razionali e scienze empiriche l'involucro che è rimasto dello spirito metafisico e lo rimuoverà risolutamente, per creare suolo libero alla sana comprensione della connessione delle scienze dello spirito.

ZWEITES KAPITEL

DER BEGRIFF DER METAPHYSIK. DAS PROBLEM IHRES VERHÄLTNISSES ZU DEN NÄCHSTVERWANDTEN ERSCHEINUNGEN

Die Betrachtung der geschichtlichen Welt gab uns eine schwere Frage auf. Die Wechselwirkung der Individualeinheiten, ihrer Freiheit, ja ihrer Willkür (diese Worte in dem Verstande von Namen für das Erlebnis, nicht für eine Theorie genommen), die Verschiedenheit der nationalen Charaktere und der Individualitäten, endlich die aus dem Naturzusammenhang, in welchem dies alles auftritt, stammenden Schicksale: dieser ganze Pragmatismus der Geschichte bewirkt einen zusammengesetzten weltgeschichtlichen Zweckzusammenhang, vermittels der Gleichartigkeit der Menschennatur sowie vermittels anderer Züge in ihr, welche eine Mitarbeit des einzelnen an einem über ihn selber Hinausreichenden ermöglichen, in den großen Formen der auf freies Ineinandergreifen der Kräfte gegründeten Systeme sowie der äußeren Organisation der Menschheit: in Staat und Recht, wirtschaftlichem Leben, Sprache und Religion, Kunst und wissenschaft. So entstehen Einheit, Notwendigkeit und Gesetz in der Geschichte unseres Geschlechts. Mag der pragmatische Geschichtschreiher im Spiel der einzelnen Kräfte) in den Wirkungen der Natur und des Geschicks oder auch einer höheren Hand schwelgen, mag der Metaphysiker seine abstrakten Formeln diesen wirkenden Kräften substituieren, als ob sie gleich den Gestirngeistern der ebenfalls durch metaphysische Vorstellungen genährten Astrologie dem Menschengeschlecht seine Bahn vorschrieben: beide reichen nicht einmal an diese Frage selber heran. Das Geheimnis der Geschichte und der Menschheit ist tiefsinniger als die einen und die anderen. Sein Schleier lüftet sich, wo man den mit sich selber beschäftigten Willen des Menschen, gegen seine Absicht, an einem über ihn hinausreichenden Zweckzusammenhang wirken oder wo man seine eingeschränkte Intelligenz an diesem Zusammenhang etwas vorbringen sieht, dessen dieser bedarf, das aber von der einzelnen Intelligenz weder beabsichtigt noch vorausgesehen war. Der blinde Faust in der letzten täuschenden Arbeit seines Lebens ist das Symbol aller Helden der Geschichte, so gut als Faust, der mit Auge und Hand des Herrschers Natur und Gesellschaft gestaltet.

Innerhalb dieses lebendigen Zusammenhangs, welcher in der Totalität der Menschennatur gegründet ist, hat sich allmäblich die intellektuelle Entwicklung des Menschengeschlecht in der Wissenschaft abgesondert. – Sie bildet einen vernünftigen Zusammen-

CAPITOLO II

IL CONCETTO DI METAFISICA. IL PROBLEMA DEL SUO RAPPORTO CON LE SUE APPARIZIONI PIÙ AFFINI

La considerazione del mondo storico ci ha dato come compito un'ardua questione. L'influenza reciproca tra unità individuali, tra la loro libertà, anzi tra il loro arbitrio (prendendo queste parole nel senso di nomi per il vissuto, non per una teoria), la diversità dei caratteri nazionali e delle individualità, infine le sorti che discendono dalla connessione della natura in cui tutto questo subentra: tutto questo pragmatismo della storia produce una composita connessione finalizzata storico-mondiale, mediante la similitudine della natura umana così come mediante altri tratti in essa, che rendono possibile una collaborazione del singolo a qualcosa che va oltre lui stesso, sia nelle grandi forme dei sistemi fondati sul libero ingranare delle forze che nell'organizzazione esterna della società: nello Stato e nel diritto, nella vita economica, nella lingua e nella religione, nell'arte e nella scienza. Nascono così unità, necessità e legge nella storia della nostra stirpe. Per quanto lo storiografo pragmatico si culli nel gioco delle singole forze, nelle influenze della natura, del destino o anche di una mano superiore, per quanto il metafisico sostituisca a queste forze operanti le sue formule astratte, come se esse prescrivessero al genere umano la sua strada al pari degli spiriti astrali dell'astrologia, così nutrita a sua volta di rappresentazioni metafisiche, entrambi non raggiungono nemmeno una volta questa stessa questione. Il mistero della storia e dell'umanità è più profondo delle une e delle altre. Il suo velo si alza dove si vede la volontà umana, occupata da se stessa, operare contro il suo intento, in una connessione finalizzata che va oltre essa, o dove si vede la sua limitata intelligenza portare a compimento in questa connessione qualcosa di cui quest'ultima ha bisogno, ma che dalla singola intelligenza non era né prefissato né previsto. Il cieco Faust nell'ultimo, ingannevole lavoro della sua vita è il simbolo di tutti i protagonisti della storia tanto quanto il Faust, che con occhio e mano di dominatore configura natura e società.

All'interno di questa connessione vivente, che è fondata nella totalità della natura dell'uomo, si è separata gradualmente lo sviluppo intellettuale del genere umano nella scienza. – Esso costitui-

hang, der über das Individuum hinausreicht. Die Zwecktätigkeit der einzelnen Menschen, die Schleiermacher als „Wissenwollen", andere als „Wissenstrieb" bezeichnen (Namen für eine Tatsache des Bewußtseins, nicht aber Erklärung dieser Tatsache), muß auf die entsprechende Zwecktätigkeit anderer Menschen rechnen, dieselbe aufnehmen und in sie hinübergreifen. Und zwar sind gerade Vorstellungen, Begriffe, Sätze einfach übertragbar. Darum findet in diesem Zuammenhang oder System eine so stetige Fortentwicklung statt, als auf keinem anderen Felde menschlichen Tuns. Obwohl dieser Zweckzusammenhang der wissenschaftlichen Arbeit nicht durch einen Gesamtwillen geleitet wird, sondern er vollzieht sich in der freien Tätigkeit der einzelnen Individuen. – Die allgemeine Theorie dieses Systems ist Erkenntnistheorie und Logik. Sie hat das Verhältnis der Elemente in diesem vernünftigen Zusammenhang des im Menschengeschlecht sich vollziehenden Erkenntnisprozesses zueinander, sofem es einer allgemeinen Fassung fähig ist, zu ihrem Gegenstande.[1] Somit sucht sie in dem über das Individuum hinausreichenden Zusammenhang dieses Erkenntnisvorgangs Notwendigkeit, Gleichförmigkeit und Gesetz. Ihr Material ist die Geschichte der menschlichen Erkenntnis als Tatsache, und ihren Schlußpunkt bildet das zusammengesetzte Bildungsgesetz in dieser Geschichte der Erkenntnis. – Denn obgleich die Geschichte der Wissenschaft teilweise durch sehr mächtige, zum Teil höchst eigenwillige Individuen gemacht wird. obgleich die verschiedenen Anlagen der Nationen auf diese Geschichte einwirken, das Milieu der Gesellschaft, in welchem dieser Erkenntnisvorgang sich vollzieht, überall ihn mitbestimmt: dennoch zeigt die Geschichte des wissenschaftlichen Geistes eine über solchen Pragmatismus hinausreichende folgerichtige Einheit. Pascal betrachtet das Menschengeschlecht als ein einziges Individuum, welches immerfort lernt. Goethe vergleicht die Geschichte der Wissenschaften mit einer großen Fuge, in welcher die Stimmen der Völker nach und nach zum Vorschein kommen.

In diesem Zweckzusammenhang der Geschichte der Wissenschaften tritt an einem bestimmten Punkte, im 5. Jahrhundert v. Chr., bei den europäischen Völkern die M e t a p h y s i k hervor, beherrscht in zwei großen Zeiträumen den wissenschaftlichen Geist Europas und ist alsdann seit mehreren Jahrhunderten in einen allmählichen Auflösungsprozeß eingetreten.

Der Ausdruck Metaphysik wird in so verschiedenem Verstande gebraucht, daß der Inbegriff von Tatsachen, welcher hier mit diesem Namen bezeichnet wird, zunächst historisch einigermaßen abgegrenzt werden muß.

[1] Vgl. S. 44.

sce una connessione razionale che va oltre l'individuo. L'attività finalizzata dei singoli uomini, che Schleiermacher designa come "voler sapere", altri come "pulsione a sapere" (nomi per un fatto della coscienza, ma non spiegazione di questo fatto), deve tener conto della corrispondente attività finalizzata di altri uomini, assumerla e andare oltre in essa per afferrarla. E, a dire il vero, rappresentazioni, concetti, proposizioni sono proprio facilmente trasmissibili. Per questo in questa connessione, o sistema, ha luogo uno sviluppo ulteriore tanto costante quanto in nessun altro campo del fare umano. Sebbene questa connessione finalizzata del lavoro scientifico non venga guidata da una volontà complessiva, ma si compia nella libera attività dei singoli individui. – La teoria generale di questo sistema è la teoria della conoscenza e la logica. Essa ha per oggetto il rapporto tra gli elementi in questa connessione razionale del processo della conoscenza che si compie nella genere umano, nella misura in cui esso sia capace di un coglimento generale.[1] Con ciò nella connessione, che va oltre l'individuo, di questo processo della conoscenza essa cerca necessità, uniformità e legge. Il suo materiale è la storia della conoscenza umana come fatto, e il suo punto conclusivo è costituito dalla composita legge di formazione in questa storia della conoscenza. – Sebbene infatti la storia della scienza sia fatta parzialmente da individui molto potenti, in parte estremamente ostinati, sebbene le diverse impostazioni delle nazioni influenzino questa storia e l'ambiente della società in cui questo processo della conoscenza si compie lo co-determini ovunque, nondimeno la storia dello spirito scientifico mostra un'unità coerente che va oltre tale pragmatismo. Pascal considera il genere umano come un unico individuo che impara continuamente. Goethe paragona la storia delle scienze a una grande fuga musicale in cui le voci dei popoli vengono via via in primo piano.

In questa connessione finalizzata della storia delle scienze entra a un certo punto in scena, nel V secolo a. C., presso i popoli europei la metafisica, domina in due grandi archi di tempo lo spirito scientifico dell'Europa, dopodiché è entrata da più secoli in un graduale processo di dissoluzione.

L'espressione "metafisica" si usa in sensi così diversi che anzitutto si deve delimitare in un qualche modo istoricamente la quintessenza di fatti che qui si designa con questo nome.

[1] Cfr. p. 85.

Es ist bekannt, daß der Ausdruck ursprünglich nur die Stellung der „ersten Philosophie" des Aristoteles hinter seinen naturwissen- schaftlichen Schriften bezeichnete, daß derselbe aber alsdann, der Zeit- richtung entsprechend, auf eine Wissenschaft dessen, was über die Natur hinausgeht, gedeutet wurde.[1]

Was Aristoteles unter erster Philosophie verstand, wird darum der Bestimmung dieses Begriffs am zweckmäßigsten zugrunde gelegt, weil diese Wissenschaft durch Aristoteles ihre selbständige, von den Einzelwissenschaften klar unterschiedene Gestalt empfangen hat, und weil der Begriff der Metaphysik, wie derselbe im Zusammenhang hier- mit von Aristoteles geprägt wurde, in dem folgerichtigen Verlauf des Erkenntnisvorgangs angelegt war. Das, was historisch hier auftrat, kann zugleich als das, was in dem Zweckzusammenhang der Geschichte der Wissenschaften bedingt war, erwiesen werden. – Von der Erfahrung unterscheidet sich nach Aristoteles die Wissenschaft dadurch, daß sie den Grund erkennt, welcher in der wirkenden Ursache gelegen ist. Von der Einzelwissenschaft unterscheidet sich die Weisheit, in welcher der Wissenstrieb seine in ihm selber gelegene Befriedigung findet (das Wort Weisheit hier in seinem engsten, höchsten Verstande genommen, sonach die erste Weisheit), dadurch, daß sie die ersten Gründe, welche ganz allgemein die ganze Wirklichkeit begründen, erkennt. Sie enthält die Gründe für die besonderen Erfahrungskreise, und sie beherrscht vermittels dieser Gründe das gesamte Handeln. Diese erste vollkommene Weisheit ist eben die erste Philosophie. Während die Einzelwissenschaften, z. B. die Mathematik, einzelne Gebiete des Seienden zu ihrem Gegenstand haben, hat diese erste Philosophie das ganze Seiende oder das Seiende als Seiendes, d. h. die gemeinsamen Bestimmungen des Seienden zu ihrem Gegenstand. Und während jede Einzelwissenschaft, entsprechend dieser Aufgabe, ein bestimmtes Gebiet des Seienden zu erkennen, in der Feststellung der Gründe nur bis zu einem gewissen Punkte zurückgeht, welcher selber im Zusammenhang der Erkenntnis rückwärts bedingt ist, hat die erste Philosophie die nicht weiter im Erkenntnisvorgang bedingten Gründe alles Seienden zu ihrem Gegenstand.[2]

[1] Bonitz, Aristotelis Metaphysica II, p. 3 sq. erörtert erschöpfend, daß Aristoteles diese Wissenschaft als πρώτη φιλοσοφία bezeichnete, daß der Audruck μετὰ τὰ φυσικά für diesen Teil der Schriften des Aristoteles im Zeitalter des Augustus zuerst auftritt (wahrscheinlich auf Andronikus zuruckzuführen) und zunächst den Schrifteninbegriff bedeutet, welcher auf den naturwissenschaftlichen in der Sammlung und in dem von Aristoteles hinreichend angedeuteten systematischen Zusammenhang folgte, alsdann aber, der Zeitrichtung entsprechend, auf eine Wissenschaft des Transzendenten gedeutet wurde.

[2] Diese Begriffsbestimmung der πρώτη φιλοσοφία des Aristoteles ist vermittels der Verbindung von insbesondere Metaph. I, 1. 2. III, 1ff. VI, 1 abgeleitet. In betreff des

È noto il fatto che l'espressione designasse originariamente solo la posizione della «filosofia prima» di Aristotele dopo i suoi scritti scientifico-naturali, ma che poi, corrispondentemente all'indirizzo del tempo, venne intesa una scienza di ciò che va oltre la natura.[1]

Ciò che Aristotele comprese per filosofia prima viene per questo messo alla base nel modo più appropriato della determinazione di questo concetto, poiché questa scienza ha ricevuto attraverso Aristotele la sua figura autonoma, chiaramente distinta dalle scienze particolari, e poiché il concetto di metafisica coniato da Aristotele in connessione con ciò fu insito nel decorso coerente del processo della conoscenza. Ciò che qui subentrò istoricamente si può provare nel contempo come ciò che era condizionato nella connessione finalizzata della storia delle scienze. – Secondo Aristotele la scienza si distingue dall'esperienza per il fatto che essa conosca il fondamento che è posto nella causa efficiente. Dalla scienza particolare si distingue la sapienza, in cui la pulsione a sapere trova l'appagamento riposto in se stessa (la parola "sapienza" va presa qui nel suo senso più stretto e più alto, perciò come la sapienza prima), attraverso il fatto che essa conosca i fondamenti primi che giustificano del tutto generalmente l'intera effettualità. Essa contiene i fondamenti per la cerchia particolare dell'esperienza, e mediante questi fondamenti domina l'agire nel suo complesso. Questa sapienza prima perfetta è appunto la filosofia prima. Mentre le scienze particolari, per esempio la matematica, hanno per oggetto singoli settori dell'ente, questa filosofia prima ha per oggetto l'intero ente o l'ente in quanto ente, cioè le determinazioni comuni dell'ente. E mentre ogni scienza particolare, corrispondentemente a questo compito di conoscere un determinato settore dell'ente, risale alla constatazione dei fondamenti solo fino a un certo punto, che esso stesso è condizionato all'indietro nella connessione della conoscenza, la filosofia prima ha per oggetto i fondamenti di tutto l'ente, non ulteriormente condizionati nel processo della conoscenza[2].

[1] Bonitz, *Aristotelis Metaphysica*, vol. II, p. 3 sq. discute esaurientemente il fatto che Aristotele designò questa scienza come πρώτη φιλοσοφία, che l'espressione μετὰ τὰ φυσικά per questa parte degli scritti di Aristotele subentri soltanto nell'èra di Augusto (probabilmente è da ricondurre ad Andronico) e significhi anzitutto l'insieme degli scritti che seguiva a quelli scientifico-naturali sia nella raccolta che nella connessione sistematica sufficientemente accennata da Aristotele, ma che poi, conformemente all'indirizzo del tempo, venne intesa come una scienza del trascendente.

[2] Questa determinazione concettuale della πρώτη φιλοσοφία di Aristotele si deduce mediante il collegamento di, in particolare, *Metaph.* I, 1, 2; III 1 sgg.; VI 1. Per quanto riguar-

Diese Begriffsbestimmung der ersten Philosophie oder Metaphysik, welche Aristoteles entwarf, wird von den am meisten hervorragenden Metaphysikern des Mittelalters festgehalten.[1] In der neueren Philosophie überwiegt immer mehr die am meisten abstrakte unter den Formeln des Anstoteles, welche die Metaphysik als Wissenschaft der nicht weiter im Erkenntnisvorgang bedingten Gründe bestimmt. So definiert Baumgarten die Metaphysik als die Wissenschaft der ersten Erkenntnisgründe. Und auch Kant bestimmt ganz übereinstimmend mit Aristoteles den Begriff derjenigen Wissenschaft, welche er als die dogmatische Metaphysik bezeichnet und deren Auflösung zu vollbringen er unternahm. Er knüpfte in seiner Kritik der Vernunft genau an den Aristotelischen Begriff von Gründen, welche selber nicht mehr bedingt sind, an. Jeder allgemeine Satz (sagt Kant), insofern er als Obersatz in einem Vernunftschluß dienen kann, ist ein Prinzip, nach welchem dasjenige erkannt wird, was unter die Bedingung desselben subsumiert wird. Diese allgemeinen Sätze als solche sind nur komparative Prinzipien. Die Vernunft unterwirft nun aber alle Verstandesregeln ihrer Einheit; zu den bedingten Erkenntnissen des Verstandes sucht sie das Unbedingte. Hierbei wird sie von ihrem synthetischen Prinzip geleitet: ist das Bedingte gegeben, so ist auch die ganze Reihe einander untergeordneter Bedingungen, die mithin selber unbedingt ist, gegeben. Dies Prinzip ist nach Kant das der dogmatischen Metaphysik, und dieselbe ist ihm ein notwendiges Stadium in der Entwicklung der menschlichen Intelligenz.[2] – Alsdann stimmen mit der Begriffsbestimmung des Aristoteles die meisten philosophischen Schriftsteller der letzten Generation überein.[3] In diesem Verstande ist der Materialismus oder der naturwissenschaftliche Monismus so gut Metaphysik als die Ideenlehre Platos; denn auch in jenen handelt es sich um die allgemeinen notwendigen Bestimmungen des Seienden.

Aus der Aristotelischen Begriffsbestimmung der Metaphysik ergibt sich vermittels der sicheren Einsichten der kritischen Philosophie ein Merkmal der Metaphysik, welches ebenfalls einem Streit nicht unterliegen kann. Kant hat dies Merkmal richtig herausgehoben. Alle Metaphysik überschreitet die Erfahrung. Sie ergänzt das in der Erfahrung Gegebene durch einen objektiven und allge-

Verhältnisses der Begriffe von σοφία, πρώτη σοφία, ὅλως σοφός zu πρώτη φιλοσοφία verweise ich auf Schweglers Kommentar zur Metaphysik S. 14 und den Index von Bonitz s. v. σοφία.

[1] Thomae Aquinatis summa de veritate l. I, c. 1.

[2] Kants Werke (Rosenkr.) 2, 63ff., 341ff. – 1, 486ff.

[3] Trendelenburg, Log. Untersuchungen (3. Aufl.) 1, 6ff., Überweg, Logik (3. Aufl.) S. 9ff. Schelling, der in seinen letzten Arbeiten ebenfalls auf Aristoteles zurückgeht, Philosophie der Offenbarung, W. W. II, 3, 38. Lotze, Metaphysik S. 6ff.

A questa determinazione concettuale della filosofia prima o metafisica, che Aristotele delineò, si attengono i più eminenti metafisici del medioevo.[1] Nella filosofia moderna prevale sempre più la più astratta tra le formule di Aristotele, che determina la metafisica come scienza dei fondamenti non ulteriormente condizionati nel processo della conoscenza. Così Baumgarten determina la metafisica come la scienza dei fondamenti esplicativi primi. E anche Kant, concordando interamente con Aristotele, determina il concetto di quella scienza che egli designa come la "metafisica dogmatica" e intraprende a portare a compimento la sua dissoluzione. Nella sua critica della ragione egli si riallaccia al concetto aristotelico dei fondamenti che a loro volta non sono più condizionati. Ogni proposizione generale (dice Kant), in quanto può servire come premessa maggiore in un'inferenza razionale, è un principio secondo cui si conosce ciò che viene sussunto sotto le condizioni di quest'ultimo. Queste proposizioni generali sono come tali solo principi comparativi. Ora, la ragione sottomette però tutte le regole dell'intelletto alla sua unità; per le conoscenze condizionate dell'intelletto essa cerca l'incondizionato. In questo viene guidata dal suo principio sintetico: se ciò che è condizionato è dato, allora è data anche l'intera serie di condizioni subordinate l'una all'altra, che dunque è a sua volta incondizionata. Secondo Kant questo principio è quello della metafisica dogmatica, e quest'ultima è per lui uno stadio necessario nello sviluppo dell'intelligenza umana[2]. – Con la determinazione concettuale di Aristotele concordano poi la maggioranza degli scrittori filosofici dell'ultima generazione[3]. In questo senso il materialismo o il monismo scientifico-naturale sono metafisica quanto la dottrina delle idee di Platone; infatti anche in essi si tratta delle determinazioni universali necessarie dell'ente.

Dalla determinazione concettuale aristotelica della metafisica risulta, mediante le sicure introvisioni della filosofia critica, un segno caratteristico della metafisica, che a sua volta non può essere oggetto di controversia. Kant ha messo giustamente in risalto questo segno caratteristico. Ogni metafisica travalica l'esperienza. Essa integra ciò che è dato nell'esperienza attraverso un'interna con-

da il rapporto tra i concetti di σοφία, πρώτη σοφία, ὅλως σοφός e quello di πρώτη φιλοσοφία, rinvio al *Kommentar zur Metaphysik* di Schwegler, p. 14, e all'*Index aristotelicus* di Bonitz, voce. σοφία.

[1] Thomae Aquinatis *Summa de veritate*, I, c. 1.

[2] *Kants Werke* (ediz. Rosenkranz), vol. II, pp. 63 sgg., 341 sgg. – vol. I, pp. 486 sgg.

[3] Trendelenburg, *Logische Untersuchungen*, 3ª ediz., vol. I, pp. 6 sgg.; Überweg, *Logik*, 3ª ediz., pp. 9 sgg. Schelling, che nei suoi ultimi lavori risale a sua volta ad Aristotele, *Philosophie der Offenbarung*, W. W., vol. II, 3, p. 38; Lotze, *Metaphysik*, pp. 6 sgg.

meinen inneren Zusammenhang, welcher nur in der Bearbeitung der Erfahrung unter den Bedingungen des Bewußtseins entsteht. Herbart hat diesen wahren Charakter aller Metaphysik, wie er sich aus der Betrachtung ihrer Geschichte unter dem Gesichtspunkt eines kritischen Denkens ergibt, meisterhaft dargelegt. Jede Atomenlehre, welche das Atom nicht bloß als einen methodischen Hilfsbegriff betrachtet, ergänzt die Erfahrung durch Begriffe, welche in der Bearbeitung dieser Erfahrung unter den Bedingungen des Bewußtseins entsprungen sind. Der naturwissenschaftliche Monismus fügt eine in keiner Erfahrung liegende, diese vielmehr ebenfalls ergänzendc Beziehung zwischen materiellen und psychischen Vorgängen zu dem Erfahrenen hinzu, welcher gemäß in den Bestandteilen der Materie entweder überall psychisches Leben verbreitet ist oder in den allgemeinen Eigenschaften dieser Bestandteile die Gründe des Auftretens von psychischem Leben liegen.

Einige Schriftsteller gebrauchen den Ausdruck Metaphysik in einem von diesem herrschenden Sprachgebrauch abweichenden Sinne, weil sie einzelne Beziehungen verfolgen, in welche naturgemäß die so geschichtlich aufgefaßte Tatsache der Metaphysik tritt.

Kants Begriff von der dogmatischen Metaphysik schien in seinen elementaren Bestimmungen nur den des Aristoteles aufzunehmen und weiterzudenken. Dies ist darin gegründet: das Erkennen, auf seinem natürlichen Standpunkte, bewegt sich seinem Wesen gemäß in der Richtung von den gefundenen bedingten Wahrheiten auf ihren letzten, unbedingten Zusammenhang; aus dieser Richtung des Erkennens entsprang die Metaphysik des Aristoteles als geschichtliche Tatsache, sowie der Begriff von rückwärts nicht weiter bedingten Gründen, durch den sozusagen die Sprungfeder im Zweckzusammenhang des Denkens bloßgelegt wird, welcher diese metaphysische Geistesrichtung in Bewegung setzt; und dieselbe Notwendigkeit im Grunde der Bedingungen des Bewußtseins erfaßte auch der tiefe Blick Kants. Er, auf seinem kritischen Standpunkt, so sahen wir weiter, durchschaute auch die erkenntnistheoretische Voraussetzung, welche in dieser dogmatischen Metaphysik enthalten war. – Aber hier beginnt seine Abweichung von Aristoteles. Seinem erkenntnistheoretischen Standpunkt gemäß will er den Begriff der Metaphysik aus ihrem Ursprung im Erkennen entwerfen. Nun denkt er aber unter der unbeweisbaren Voraussetzung, allgemeine und notwendige Wahrheiten hätten eine Erkenntnisart a priori zu ihrer Bedingung. Daher erhält für ihn Metaphysik als die Wissenschaft, welche die höchste uns mögliche Vemunfteinheit in unsere Erkenntnis zu bringen strebt[1], folgerecht das Merkmal, System

[1] Kant 2, 350.

nessione oggettiva e universale che nasce solo nell'elaborazione dell'esperienza sotto le condizioni della coscienza. Herbart ha esposto magistralmente questo vero carattere di ogni metafisica, così come risulta dalla considerazione della sua storia dal punto di vista di un pensiero critico. Ogni dottrina degli atomi che non consideri l'atomo come mero concetto metodico ausiliario integra l'esperienza attraverso concetti che sono scaturiti nell'elaborazione di questa esperienza sotto le condizioni della coscienza. Il monismo scientifico-naturale aggiunge a quanto esperito una relazione tra processi materiali e processi psichici che non risiede in nessuna esperienza, ma che piuttosto integra a sua volta quest'ultima, una relazione conformemente a cui o nelle componenti della materia è diffusa ovunque una vita psichica oppure nelle proprietà generali di queste componenti risiedono i fondamenti del subentrare della vita psichica.

Alcuni scrittori usano l'espressione "metafisica" in un senso che si discosta da questo uso linguistico dominante, poiché essi perseguono singole relazioni in cui entra naturalmente il fatto della metafisica così storicamente concepito.

Nelle sue determinazioni elementari il concetto di metafisica dogmatica di Kant pareva assumere e continuare a pensare quello di Aristotele. Ciò si fonda in questo: il conoscere, dal suo punto di vista naturale, si muove, conformemente alla sua essenza, nella direzione che va dalle verità condizionate che sono state trovate alla loro connessione ultima, incondizionata; da questa direzione del conoscere scaturì la metafisica di Aristotele come fatto storico, così come il concetto di fondamenti non ulteriormente condizionati a ritroso, attraverso cui viene messa a nudo nella connessione finalizzata del pensiero, per così dire, la molla che mette in movimento questo indirizzo metafisico dello spirito; ed è la stessa necessità nel fondamento delle condizioni della coscienza che anche il profondo sguardo di Kant colse. Dal suo punto di vista critico egli, come abbiamo visto ulteriormente, penetrò con il suo sguardo anche il presupposto teoretico-conoscitivo che era contenuto in questa metafisica dogmatica. – Ma qui inizia il suo discostamento da Aristotele. Conformemente al suo punto di vista teoretico-conoscitivo, egli vuole delineare il concetto di metafisica a partire dalla sua origine nel conoscere. Ora, egli pensa però sotto il presupposto indimostrabile per cui le verità universali e necessarie avrebbero come loro condizione una modalità di conoscenza a priori. Quindi per lui la metafisica, in quanto scienza che aspira a portare nella nostra conoscenza la più alta unità della ragione che sia per noi possibile[1], ottiene conseguente-

[1] Kant, vol. II, p. 350.

der reinen Vernunft zu sein, d. h. „philosophische Erkenntnis aus reiner Vernunft in systematischem Zusammenhang".[1] Und so ist ihm Metaphysik durch ihren Ursprung in der reinen Vernunft bestimmt, welcher allein philosophisches, apodiktisches Wissen ermöglicht. Von der dogmatischen unterscheidet er sein eigenes System als kritische Metaphysik; biegt er doch die Ausdrücke der alten Schule auch sonst in das Erkenntnistheoretische um. Seine Fassung des Begriffs Metaphysik ging auf seine Schule über.[2] Aber diese Abweichung von dem historischen Sprachgebrauch verwickelt Kant in Widersprüche, da selbst die Metaphysik des Aristoteles eine solche reine Vemunftwissenschaft nicht ist, und sie bringt in seine Terminologie eine auch von seinen Verehrern bemerkte Dunkelheit.

Ein anderer Sprachgebrauch hebt eine Beziehung an der Metaphysik hervor, welche für die allgemeine Vorstellung der Gebildeten am meisten in den Vordergrund tritt, und dieser Sprachgebrauch ist daher im Leben sehr verbreitet. Wohl sind auch die monistischen Systeme der Naturphilosophie Metaphysik. Aber der Schwerpunkt der großen geschichtlichen Masse von Metaphysik liegt den gewaltigen Spekulationen näher, welche nicht nur die Erfahrung überschreiten, sondern ein von allem Sinnfälligen unterschiedenes Reich von geistigen Wesenheiten annehmen. Diese Spekulationen blicken also in ein hinter der Sinnenwelt Verborgenes, Wesenhaftes: eine zweite Welt. Die Vorstellung findet sich daher bei dem Namen Metaphysik am stärksten zu der Gedankenwelt eines Plato oder Aristoteles, Thomas von Aquino oder Leibniz hingezogen. Und diese Idee von Metaphysik wird durch den Namen selber unterstützt, den auch Kant auf ein Objekt bezog, welches trans physicam gelegen sei.[3] Auch hier wird eine einzelne Beziehung der Metaphysik einseitig herausgehoben; in die Welt des Glaubens reichen einige der tiefsten Wurzeln der bezeichneten Klasse metaphysischer Systeme, und aus diesen sogen dieselben einen Teil ihrer Kraft, das Gemüt ganzer Zeitalter zu beherrschen.

Endlich bezeichnen Schriftsteller jeden Zustand von Überzeugung über den allgemeinen objektiven Zusammenhang der Wirklichkeit oder enger über das die Wirklichkeit Überschreitende als Metaphysik, und so sprechen sie von einer naturwüchsigen, einer Volksmetaphysik. Sie drücken richtig eine Verwandtschaft aus, welche zwischen diesen Überzeugungen und der Metaphysik als Wissenschaft besteht, aber das Bewußtsein dieser Verwandtschaft wird angemessener durch eine Anwendung der bezeichneten Ausdrücke in einem über-

[1] Kant 2, 648. – 1, 490.
[2] Apelt, Metaphysik S 21ff.
[3] Kant 1, 558.

mente il segno caratteristico di essere un sistema della ragione pura, vale a dire «una conoscenza filosofica dalla pura ragione in connessione sistematica»[1]. E così la metafisica è determinata per lui dalla sua origine nella ragione pura, la quale soltanto rende possibile un sapere filosofico, apodittico. Dalla metafisica dogmatica egli distingue il proprio sistema come metafisica critica; del resto egli piega le espressioni della scuola antica anche nell'elemento teoretico-conoscitivo. La sua versione del concetto di metafisica passò alla sua scuola[2]. Ma questo discostamento dall'uso linguistico istorico avvolge Kant in contraddizioni, visto che la stessa metafisica di Aristotele non è una simile scienza razionale pura, e reca nella sua terminologia un'oscurità notata anche dai suoi ammiratori.

Un'altro uso linguistico mette in risalto nella metafisica una relazione che viene in primo piano maggiormente per la rappresentazione generale dei colti, e questo uso linguistico è quindi molto diffuso nella vita. Certamente anche i sistemi monistici della filosofia della natura sono metafisica. Ma il baricentro della grande massa storica della metafisica risiede più in prossimità delle imponenti speculazioni che non solo travalicano l'esperienza, ma postulano un regno di entità spirituali distinto da tutto ciò che cade sotto i sensi. Queste speculazioni guardano dunque a qualcosa di essenziale nascosto dietro al mondo sensibile: un secondo mondo. Con il nome "metafisica" la rappresentazione si trova quindi fortissimamente attratta verso il mondo di pensieri di un Platone o di un Aristotele, di un Tommaso d'Aquino o di un Leibniz. E questa idea di metafisica viene appoggiata dal nome stesso, che anche Kant riferisce a un oggetto che è posto *trans physicam*[3]. Anche qui si mette unilateralmente in risalto una singola relazione della metafisica; nel mondo della fede affondano alcune delle più profonde radici della classe designata di sistemi metafisici, e da queste radici essi attinsero una parte della loro forza, l'animo di dominare intere ère.

Infine alcuni scrittori designano come metafisica ogni stato di convinzione sulla connessione universale oggettiva dell'effettualità, o, in un senso più ristretto, su ciò che travalica l'effettualità, e così parlano di di una metafisica spontaneamente naturale, una metafisica del popolo. Essi esprimono giustamente un'affinità che sussiste tra queste convinzioni e la metafisica come scienza, ma la coscienza di quest'affinità si può designare più adeguatamente attraverso un'applicazione delle espressioni designate in un senso traslato piut-

[1] Kant, vol. II, p. 648. – vol. I, p. 490.
[2] Apelt, *Metaphysik*, pp. 21 sgg.
[3] Kant vol. I, p. 558.

tragenen Sinn bezeichnet, als durch eine solche Erweiterung des Wortsinns von Metaphysik, welche die geschichtliche Einschränkung desselben auf Wissenschaft aufhebt.

Wir gebrauchen also den Ausdruck Metaphysik in dem entwickelten, von Aristoteles geprägten Verstande. Während nun Wissenschaft überhaupt nur mit der Menschheit selber wieder untergehen kann, ist innerhalb ihres Systems diese Metaphysik eine geschichtlich begrenzte Erscheinung. Andere Tatsachen des geistigen Lebens gehen ihr innerhalb des Zweckzusammenhang unserer intellektuellen Entwicklung voraus, sie ist von anderen begleitet und wird von ihnen in der Herrschaft abgelöst. Der geschichtliche Verlauf zeigt als solche andere Tatsachen: die Religion, den Mythos, die Theologie, die Einzelwissenschaften der Natur und der geschichtlich-gesellschaftlichen Wirklichkeit, endlich die Selbstbesinnung und die in ihr entspringende Erkenntnistheorie. So empfängt das Problem, das uns beschäftigt, auch die Gestalt: welche sind die Beziehungen der Metaphysik zu dem Zweckzusammenhang der intellektuellen Entwicklung und den diesen ausmachenden, anderen großen Tatsachen des geistigen Lebens?

Comte hat versucht, diese Beziehungen in einem einfachen Gesetz auszudrücken, welchem gemäß in der intellektuellen Entwicklung des Menschengeschlechts ein Stadium der Theologie abgelöst worden sei von einem der Metaphysik und dieses von einem der positiven Wissenschaften. Metaphysik ist also auch für ihn und seine weitverbreitete Schule ein vorübergehendes Phänomen in der Geschichte des fortschreitenden wissenschaftlichen Geistes, wie sie es für Kant und seine Schule in Deutschhland und für John Stuart Mill in England ist.

Auch Kant hat sich schließlich mit der Metaphysik auseinandergesetzt, und dieser tiefsinnigste Geist, den die neueren europäischen Völker hervorgebracht haben, hat bereits erkannt, daß in der Geschichte der Intelligenz ein notwendiger, in der Natur des menschlichen Erkenntnisvermögens selber begründeter Zusammenhang bestehe. Der menschliche Geist durchlief drei Stadien; „das erste war das Stadium des Dogmatism" (in den gewöhnlichen Sprachgebrauch übertragen: der Metaphysik), „das zweite das des Skepticism, das dritte das des Kriticism der reinen Vernunft; diese Zeitordnung ist in der Natur des menschlichen Erkenntnisvermögens gegründet".[1] Der Knoten in diesem Drama des Erkenntnisvorgangs liegt nach Kant in der oben[2] entwickelten Natur der Vernunft, aus ihr entspringt eine natürliche und unvermeidliche Illusion, und so wird der menschliche Geist

[1] Kant 1, 493. [2] S. 131f.

tosto che attraverso un simile ampliamento del senso letterale di "metafisica", che rimuove la limitazione storica di questo senso letterale alla scienza.

Noi usiamo dunque l'espressione "metafisica" nel senso sviluppato, coniato da Aristotele. Ora, mentre la scienza in generale può tramontare solo con l'umanità stessa, all'interno del sistema della scienza questa metafisica è un'apparizione storicamente limitata. Altri fatti della vita spirituale la precedono all'interno della connessione finalizzata del nostro sviluppo intellettuale, da altri fatti è accompagnata e da essi viene sostituita nel dominio. Il decorso storico mostra questi altri fatti essere tali: la religione, il mito, la teologia, le scienze particolari della natura e dell'effettualità storico-sociale, infine l'autoriflessione e la teoria della conoscenza che da essa scaturisce. Così il problema che ci tiene occupati riceve anche questa forma: quali sono le relazioni della metafisica con la connessione finalizzata dello sviluppo intellettuale e con gli altri grandi fatti della vita spirituale che costituiscono questa connessione?

Comte ha tentato di esprimere queste relazioni in una legge semplice conformemente a cui nello sviluppo intellettuale del genere umano uno stadio della teologia sarebbe stato sostituito da uno della metafisica, e quest'ultimo da uno delle scienze positive. La metafisica è dunque anche per lui e per la sua scuola diffusa un fenomeno transitorio nella storia dello spirito scientifico nel suo progredire, così come lo è per Kant e per la sua scuola in Germania e per John Stuart Mill in Inghilterra.

Anche Kant, in conclusione, si è posto a confronto con la metafisica, e questo spirito più profondo che i popoli europei moderni abbiano prodotto ha già conosciuto il fatto che nella storia dell'intelligenza sussista una connessione necessaria, fondata nella natura della stessa facoltà di conoscenza umana. Lo spirito umano percorse tre stadi; «il primo fu lo stadio del dogmatismo» (trasposto nell'uso linguistico abituale: della metafisica), «il secondo fu quello dello scetticismo, il terzo quello del criticismo della ragione pura; questo ordine temporale è fondato nella natura della facoltà di conoscenza umana»[1]. In questo dramma del processo della conoscenza il nodo risiede per Kant nella natura sopra sviluppata[2] della ragione, da essa scaturisce un'illusione naturale e inevitabile, e così lo spirito umano

[1] Kant, vol. I, p. 493. [2] Cfr. p. 257 sg.

in den dialektischen Widerstreit zwischen Dogmatism (Metaphysik) und Skepticism verwickelt, die Auflösung dieses Widerstreits durch Erkenntnistheorie ist aber der Kriticism.[1]

Sowohl diese Theorie von Kant als die von Comte enthalten eine einseitige Auffassung des Tatbestandes. Comte hat die historischen Beziehungen der Metaphysik zu demjenigen wichtigen Teil der intellektuellen Bewegung, welchen Skeptizismus, Selbstbesinnung und Erkenntnistheorie bilden, gar nicht untersucht; er hat die Beziehungen der Metaphysik zu Religion, Mythos und Theologie ohne die hier notwendige Zerlegung des zusammengesetzten Tatbestandes behandelt, und seine Theorie tritt daher in Widerspruch mit den Tatsachen der Geschichte und der Gesellschaft. Ja seine Auffassung der Metaphysik selber entbehrt der geschichtlichen Einsicht in die wahren Grundlagen der Macht derselben. Kant seinerseits gibt eine Konstruktion, nicht eine geschichtliche Darlegung, und diese Konstruktion ist von seinem erkenntnistheoretischen Standpunkt, innerbalb desselben von seiner Ableitung alles apodiktischen Wissens aus den Bedingungen des Bewußtseins, einseitig bestimmt. Die nachfolgende Darlegung analysiert nur den geschichtlichen Tatbestand; an späterer Stelle kann ihm das Ergebnis aus der Analysis des Bewußtseins zur Bestätigung dienen.

DRITTES KAPITEL

DAS RELIGIÖSE LEBEN ALS UNTERLAGE DER METAPHYSIK. DER ZEITRAUM DES MYTHISCHEN VORSTELLENS

Niemand kann bezweifeln, daß der Entstehung der Wissenschaften in Europa eine Zeit vorausgegangen ist, in welcher die intellektuelle Entwicklung sich in der Sprache, Dichtung und im mythischen Vorstellen sowie im Fortschritt der Erfahrungen des praktischen Lebens vollzog, dagegen eine Metaphysik oder Wissenschaft noch nicht bestand.[2] – Wir treffen die europäische Menschheit, ungesondert von den kleinasiatischen Griechen, in intimer Wechselwirkung mit den

[1] Kant 2, 241ff.

[2] Turgot hat zuerst versucht, das Gesetzmäßige in der Entwicklung der Intelligenz zu entwickeln, da Vicos scienza nuova (1725) sich auf die Entwicklung der Nationen bezieht. Er geht richtig von der Sprache aus; das mytische Vorstellen bezeichnet ihm dann die erste Stufe des auf die Ursachen gerichteten Forschens. „La pauvreté des langues et la nécessité des métaphores, qui résultoient de cette pauvreté, firent qu'on employa les allégories et les fables pour expliquer les phénomènes physiques. Elles sont les premiers pas de la philosophie." (Œuvres 2, 272 [Paris 1808] aus den Papieren Turgots, die auf seine Reden über die Geschichte von 1750 sich bezogen.) „Les hommes, frappés des phénomènes sensibles, supposèrent que tous les effets indépendans de leur action étoient produits par des êtres semblables à eux, mais invisibles et plus puissans" (2, p. 63).

si avvolge nella controversia dialettica tra dogmatismo (metafisica) e scetticismo, ma la soluzione di questa controversia attraverso la teoria della conoscenza è il criticismo[1].

Tanto questa teoria di Kant quanto quella di Comte contengono una concezione unilaterale dello stato di fatto. Comte non ha indagato per nulla le relazioni istoriche della metafisica con quella parte importante del movimento intellettuale che è costituita dallo scetticismo, dall'autoriflessione e dalla teoria della conoscenza; egli ha trattato le relazioni della metafisica con la religione, il mito e la teologia senza la disaggregazione qui necessaria dello stato di fatto composito, e la sua teoria entra quindi in contraddizione con i fatti della storia e della società. Anzi, la sua concezione della stessa metafisica è sprovvista dell'introvisione storica nelle vere basi fondative della sua potenza. Da parte sua Kant non dà un'esposizione storica ma una costruzione, e quest'ultima è determinata unilateralmente dal suo punto di vista teoretico-conoscitivo, e all'interno di quest'ultimo dalla sua deduzione di ogni sapere apodittico dalle condizioni della coscienza. La seguente esposizione analizza solo lo stato di fatto storico; in un passo successivo il risultato derivante dall'analisi della coscienza potrà servire da conferma a questo stato di fatto.

CAPITOLO III

LA VITA RELIGIOSA COME SOSTRATO DELLA METAFISICA. IL PERIODO DEL RAPPRESENTARE MITICO

Nessuno può dubitare del fatto che la nascita delle scienze in Europa sia preceduta da un tempo in cui lo sviluppo intellettuale si compì nella lingua, nella poesia e nel rappresentare mitico, così come nel progresso delle esperienze della vita pratica, e che per contro non sussistesse ancora una metafisica o una scienza. – Noi incontriamo l'umanità europea, inseparata dai Greci dell'Asia Minore,

[1] Kant, vol. II, pp. 241 sgg.

[2] Turgot ha tentato per primo di sviluppare ciò che è conforme a leggi nello sviluppo dell'intelligenza, visto che la *Scienza nuova* (1725) di Vico si riferisce allo sviluppo delle nazioni. Egli prende avvio giustamente dalla lingua; il rappresentare mitico designa per lui poi il primo gradino del ricercare diretto alle cause. «La pauvreté des langues et la nécessité des métaphores, qui résultoient de cette pauvreté, firent qu'on employa les allégories et les fables pour expliquer les phénomènes physiques. Elles sont les premiers pas de la philosophie» (*Œuvres*, vol. II, p. 272 [Paris 1808], dalle carte di Turgot che si riferivano ai suoi discorsi sulla storia del 1750). «Les hommes, frappés des phénomènes sensibles, supposèrent que tous les effets indépendans de leur action étoient produits par des êtres semblables à eux, mais invisibles et plus puissans» (vol. II, p. 63).

umgebenden Kulturländern, sechs Jahrhunderte v. Chr. im Übergang zu dem Stadium der Wissenschaft vom Kosmos sowie der Metaphysik an. Dieselben entstanden also in Europa in einer feststellbaren, ja in ihrem Charakter der Forschung zugänglichen Zeit, nachdem das mythische Vorstellen eine unabsehbare Zeit hindurch, welche sich in gänzliches Dunkel verliert, geherrscht hatte. Diese lange und dunkle Epoche empfängt nur in ihrem letzten Stadium ein direktes Licht durch erhaltene dichterische Werke und durch Überlieferungen, welche eine teilweise Rekonstruktion der verlorenen gestatten. Was in ihr diesen Denkmälern vorausliegt, ist einer vergleichenden Kulturgeschichte allein zugänglich. Und zwar kann diese wohl für die indogermanischen Völker an der Hand der Sprache Etappen ihrer äußeren Lage, der steigenden äußeren Zivilisation, ja vielleicht der Entwicklung der Vorstellungen erschließen; sie kann an der Hand der vergleichenden Mythologie die Metamorphosen von indogermanischen Grundmythen aufzeigen, Grundzüge der äußeren Organisation und des Rechtes erraten. Aber das Innere der Menschen selber in jenem Zeitraum, welchen man im Unterschied von dem prähistorischen den präliterarischen nennen könnte, d. h. einem Zeitraum, in welchem dichterische Werke hinter uns zurückbleiben, entzieht sich einer historischen Wiederherstellung. Wenn Lubbock zu erschließen versucht, daß alle Völker ein Stadium des Atheismus, d. h. der vollständigen Abwesenheit jeder Art von religiöser Vorstellung durchlaufen haben[1], oder Herbert Spencer, daß aus Ideen von den Toten alle Religion erwachsen sei[2]: so sind dies die Orgien eines die Grenzen des Erkennens mißachtenden Empirismus. An den Grenzpunkten der Geschichte kann man eben auch nur dichten, wie an jedem anderen Grenzpunkt der Erfahrung. Wir schränken uns also zunächst auf den Zeittaum ein, innerhalb dessen literarische Denkmale das Innere des Menschen erblicken lassen.

Indem wir diese Grenzen des historischen Erkennens einhalten, ist uns innerhalb ihrer zunächst durch das Verhältnis von Nebeneinanderbestehen und Aufeinanderfolge der großen Tatsachen des geistigen Lebens eine Unterscheidung von Mythos und Religion gegeben. Der Mangel derselben ist der erste Grund der Fehlerhaftigkeit des Comteschen Gesetzes. Das religiöse Erlebnis steht zu dem Mythos und der Theologie, der Metaphysik und der Selbstbesinnung in einem viel verwickelteren Verhältnis, als Comte angenommen hat. Hiervon überzeugt uns die Betrachtung des gegenwärtigen geistigen Zustandes; mußte doch Comte an seinem eigenen System im 19. Jahrhundert die Erfahrung machen, daß dasselbe über die zweite Stufe

[1] Lubbock, Entstehung der Zivilisation. Deutsche Ausg. 1875. S. 172. vgl. 170.
[2] Spencer, System der Philosophie, Bd. VI, zusammengefaßt S. 504ff.

in intima influenza reciproca con i paesi civili circostanti, sei secoli a. C. nel passaggio allo stadio della scienza del cosmo così come alla metafisica. Queste ultime nacquero dunque in Europa in un tempo constatabile, anzi accessibile alla ricerca nel suo carattere, dopo che il rappresentare mitico aveva dominato per un tempo incalcolabile che si perde nella completa oscurità. Questa epoca lunga e oscura riceve solo nel suo ultimo stadio una luce diretta da opere poetiche conservate e da tramandamenti che consentono una ricostruzione parziale di quelle che sono andate perdute. Ciò che in essa precede questi monumenti è accessibile unicamente a una storia comparata della cultura. E, a dire il vero, quest'ultima, per mano della lingua, può ben schiudere per i popoli indogermanici tappe della loro situazione esterna, della crescente civiltà esterna, anzi forse dello sviluppo delle rappresentazioni; essa può, per mano della mitologia comparata, mostrare le metamorfosi dei miti indogermanici di fondo, può rivelare tratti di fondo dell'organizzazione esterna e del diritto. Ma l'interno dell'uomo stesso in quel periodo, che a differenza di quello preistorico si potrebbe nominare preletterario, vale a dire, di un periodo di cui non ci rimangono opere poetiche, si sottrae a una riproduzione istorica. Quando Lubbock tenta di schiudere il fatto che tutti i popoli abbiano percorso uno stadio di ateismo, vale a dire di completa assenza di ogni specie di rappresentazione religiosa[1], o Herbert Spencer il fatto che ogni religione sarebbe concresciuta da idee intorno ai morti[2], queste sono le orgie di un empirismo che non osserva i confini del conoscere. Sui punti limite della storia si può appunto solo dettare come su ogni altro punto limite dell'esperienza. Noi ci limitiamo dunque al periodo all'interno del quale dei monumenti letterari hanno fatto vedere l'interno dell'uomo.

Nella misura in cui ci atteniamo a questi confini del conoscere istorico, all'interno di essi ci è data anzitutto, attraverso il rapporto di cosussistenza e di successione dei grandi fatti della vita spirituale, una distinzione tra mito e religione. La mancanza di quest'ultima è il primo fondamento della difettosità della legge comtiana. Il vissuto religioso sta con il mito e la teologia, con la metafisica e l'autoriflessione in un rapporto molto più intricato di quanto Comte abbia assunto. Di quest'ultimo ci convince la considerazione dello stato spirituale al presente; eppure nel proprio sistema, proposto nel XIX secolo, Comte doveva fare l'esperienza del fatto che esso stesso non uscisse fuori dal secondo gradino

[1] Lubbock, *Entstehung der Zivilisation*, ediz. tedesca, 1875. p. 172. Cfr. p. 170.
[2] Spencer, *System der Philosophie*, vol. VI, ricapitolato a p. 504 sgg.

der Metaphysik in den Geisteswissenschaften nicht hinauskam, schließlich aber durch eine Art von wissenschaftlichem Atavismus auf die erste, die theologische Stufe zurücksank. Deutlicher noch spricht die Geschichte gegen Comte. Der Zeitraum der Alleinherrschaft mythischen Vorstellens ging bei den griechischen Stämmen vorüber; aber das religiöse Leben blieb und fuhr fort, wirksam zu sein. Die Wissenschaft erwachte langsam; das mythische Vorstellen bestand neben ihr fort, und wo das religiöse Leben den herrschenden Mittelpunkt der Interessen bildete, bediente es sich mancher von der Wissenschaft entwickelter Sätze. Ja jetzt geschah es, daß das religiöse Leben in tief von ihm bewegten Naturen, wie Xenophanes, Heraklit, Parmenides waren, an dem metaphysischen Denken eine neue Sprache fand. Es überlebte aber auch diese Art seines Ausdrucks. Denn auch die Metaphysik ist vergänglich, und die Selbstbesinnung, welche die Metaphysik auflöst, findet in ihrer Tiefe abermals – das religiöse Erlebnis.

So zeigt das empirische Verhältnis von Zusammenbestehen und Aufeinanderfolge der großen Tatsacben, die in der Geschichte der Intelligenz verwebt sind: das religiöse Leben ist ein Tatbestand, welcher gleicherweise mit dem mythischen Vorstellen wie mit der Metaphysik und mit der Selbstbesinnung verbunden ist. Dasselbe muß, wie eng auch die Art seiner Verbindung mit diesen letzteren Erscheinungen sein mag, von denselben als ein Tatbestand viel umfassenderer Verbreitung abgesondert werden. Und zwar findet sich nicht nur in demselben Zeitalter, sondern in demselben Kopf, ohne Widerspruch, religiöses Leben, mythisches Vorstellen und metaphysisches Denken vereinigt; dies war bei vielen griechischen Denkern der Fall; mit grandiosem Ernst ringen ein Heraklit, Parmenides und Plato, die Mythensprache ihrer Gedankenwelt gemäß zu gestalten. Es findet sich in demselben Kopf mit der Metaphysik auch Theologie und religiöses Erleben verbunden, dies war bei vielen mittelalterlichen Denkem der Fall. Nur kann nicht dieselbe Tatsache zugleich mythisch vorgestellt und gedankenmäßig erklärt werden. Diese Verhältnisse sondern noch deutlicher religiöses Leben von mythischem Vorstellen.

Für den vorliegenden Zweck einer erfahrungsmäßigen Darlegung würde eine Bestimmung des Begriffs von religiösem Leben uns leicht dem Verdacht einer Konstruktion aussetzen: es genügt, den vorhandenen Tatbestand desselben zu umschreiben und zu bezeichnen. Das Vorhandensein von Erlebnis, von innerer Erfahrung überhaupt, kann nicht geleugnet werden. Denn dieses unmittelbare Wissen ist der Erfahrungsinhalt, desses Analysis alsdann Kenntnis und Wissenschaft der geistigen Welt ist. Diese Wissenschaft bestünde nicht, wenn inneres Erlebnis, innere Erfahrung nicht vorhan-

della metafisica verso le scienze dello spirito, che riaffiondasse in conclusione nel primo, il gradino teologico, attraverso una specie di atavismo scientifico. A parlare ancora più chiaramente contro Comte è la storia. Il periodo del dominio incontrastato del rappresentare mitico fu transitorio presso le tribù greche; ma la vita religiosa rimase e continuò a essere operante. La scienza si destò lentamente; il rappresentare mitico continuò a sussistere accanto a essa, e dove costituiva il punto mediano dominante degli interessi esso si serviva di talune proposizioni sviluppate dalla scienza. Anzi, ora accadeva che la vita religiosa, in nature mosse profondamente da essa, come lo furono Senofane, Eraclito e Parmenide, trovasse nel pensiero metafisico un nuovo linguaggio. Ma essa sopravvisse anche a questa modalità della sua espressione. Infatti anche la metafisica è passeggera, e l'autoriflessione, che dissolve la metafisica, trova nella sua profondità, da capo, questo – il vissuto religioso.

Così il rapporto empirico di cosussistenza e successione dei grandi fatti che sono intessuti nella storia dell'intelligenza mostra questo: la vita religiosa è uno stato di fatto che che è collegato allo stesso modo al rappresentare mitico così come alla metafisica e all'autoriflessione. Per quanto stretta sia la modalità del suo collegamento con queste ultime apparizioni, la vita religiosa dev'essere separata da queste ultime come uno stato di fatto dalla diffusione molto più ampia. E, a dire il vero, vita religiosa, rappresentare mitico e pensiero metafisico si trovano riuniti senza contraddizione non solo nella stessa èra, ma nella stessa testa; fu questo il caso di molti pensatori greci; con grandiosa serietà un Eraclito, un Parmenide e un Platone si dibattono per configurare il linguaggio dei miti al mondo dei loro pensieri. Nella stessa testa si trovano collegate alla metafisica anche la teologia e il vissuto religioso, e fu questo il caso di molti pensatori medievali. Solo che non si può nel contempo rappresentare miticamente e spiegare in modo conforme a pensiero lo stesso fatto. Questi rapporti separano ancora più chiaramente la vita religiosa dal rappresentare mitico.

Per il presente scopo di una esposizione conforme a esperienza una determinazione del concetto di vita religiosa ci esporrebbe facilmente al sospetto di una costruzione: basta circoscrivere e designare lo stato di fatto sottomano della stessa vita religiosa. L'essere sottomano del vissuto, dell'esperienza interna in generale, non si può negare. Infatti questo sapere immediato è un contenuto dell'esperienza la cui analisi è poi cognizione e scienza del mondo spirituale. Questa scienza non sussisterebbe se non fosse sottomano un vissuto interna, un'esperienza interna. Ora, sono

den wären. Nun sind Erfahrungen solcher Art die Freiheit des Menschen, Gewissen und Schuld, alsdann der alle Gebiete des inneren Lebens durchziehende Gegensatz des Unvollkommenen und Vollkommenen, des Vergänglichen und Ewigen sowie die Sehnsucht des Menschen nach dem letzteren. Und zwar sind diese inneren Erfahrungen Bestandteile des religiösen Lebens. Dasselbe umfaßt aber zugleich das Bewußtsein einer unbedingten Abhängigkeit des Subjekts. Schleiermacher hat den Ursprung dieses Bewußtseins im Erlebnis aufgezeigt. Neuerdings hat Max Müller dieser Theorie eine festere empirische Grundlage zu geben versucht. „Wenn es uns zu kühn klingt, zu sagen, daß der Mensch wirklich das Unsichtbare sieht, so sagen wir, daß er den Druck des Unsichtbaren merkt, und dieses Unsichtbare ist eben nur ein besonderer Name für das Unendliche, mit dem der Naturmensch so seine erste Fühlung gewinnt."[1] Und so führt die Betrachtung religiöser Gemütszustände überall auf die Verwebung der Erfahrung von Abhängigkeit mit der eines höheren und von der Natur unabhängigen Lebens zurück.

Das Merkmal des religiösen Lebens ist, daß es sich kraft einer anderen Art von Überzeugung behauptet, als die wissenschaftliche Evidenz ist. Der religiöse Glaube verweist allen Angriffen gegenüber auf die innere Erfahrung, auf das, was das Gemüt noch gegenwärtig in sich erleben kann, und das, was ihm geschichtlich widerfahren ist. Er ist weder vom Räsonnement getragen, noch kann er von ihm widerlegt werden. Er entspringt in der Totalität aller Gemütskräfte, und auch nachdem der Differenzierungsprozeß des geistigen Lebens die Poesie, die Metaphysik wie die Wissenschaften zu relativ selbständigen Formen dieses geistigen Lebens entwickelt hat, bleibt das religiöse Erlebnis in der Tiefe des Gemüts fortbestehen und wirkt auf diese Formen. Denn nie wird das Erkennen, welches in den Wissenscbaften tätig ist, des ursprünglichen Erlebens Herr, das in dem unmittelbaren Wissen dem Gemüt gegenwärtig ist. Das Erkennen arbeitet an diesem Erlebnis sozusagen von außen nach innen. Aber mag es auch immer neue Tatsachen dem Gedanken und der Notwendigkeit unterwerfen – und das ist seine Funktion –: mit zäher Kraft des Widerstandes erhalten sich ihm gegenüber im Bewußtsein freier Wille, Zurechnung, Ideal, göttlicher Wille: sie bleiben stehen, ob sie gleich dem notwendigen Zusammenhang in dem Erkennen widersprechend sind. Wohl muß das Erkennen dem in ihm liegenden Gesetz gemäß seinen Gegenstand der Notwendigkeit unterwerfen. Aber muß oder kann ihm darum alles Gegenstand werden, muß oder kann alles von ihm erkannt werden ?

[1] Max Müller, Ursprung und Entwicklung der Religion. S. 41.

esperienze di questa specie la libertà dell'uomo, il sapere morale e la colpa, poi l'opposizione tra imperfetto e perfetto, tra passeggero ed eterno, che attraversa tutti i settori della vita interna, così come la nostalgia dell'uomo per l'eterno. E, a dire il vero, queste esperienze interne sono componenti della vita religiosa. Quest'ultima abbraccia però nel contempo la coscienza di una dipendenza incondizionata del soggetto. Schleiermacher ha mostrato l'origine di questa coscienza nel vissuto. Recentemente Max Müller ha tentato di dare a questa teoria una base fondativa empirica più salda. «Se ci suona troppo audace dire che l'uomo veda effettualmente l'invisibile, diciamo così che egli avverte la pressione dell'invisibile, e questo invisibile è appunto solo un nome particolare per l'infinito con cui l'uomo primitivo ottiene così il suo primo contatto»[1]. E così la considerazione di stati d'animo religiosi riconduce ovunque all'intessersi dell'esperienza di dipendenza con quella di una vita superiore e indipendente dalla natura.

Il segno caratteristico della vita religiosa è il fatto che essa si affermi attraverso un'altra specie di convinzione rispetto all'evidenza scientifica. Di fronte a tutti gli attacchi la fede religiosa rinvia all'esperienza interna, a ciò che l'animo può vivere ancora al presente, e a ciò che gli è capitato storicamente. Essa non è sorretta dal ragionamento, né da quest'ultimo può venire confutata. Scaturisce nella totalità di tutte le forze d'animo, e anche dopo che il processo di differenziazione della vita spirituale ha sviluppato la poesia, la metafisica così come le scienze come forme relativamente autonome di questa vita spirituale, il vissuto religioso continua a sussistere nella profondità dell'animo e opera su queste forme. Infatti il conoscere che è attivo nelle scienze non diviene mai padrone del vivere originario che è presente all'animo nel sapere immediato. Nei confronti di questo vissuto il conoscere lavora, per così dire, da fuori a dentro. Ma per quanto sottoponga sempre nuovi fatti al pensiero e alla necessità – ed è questa la sua funzione –, di fronte a esso si conservano nella coscienza, con tenace forza di resistenza, libera volontà, imputazione, ideale, volontà divina: essi persistono anche se nel conoscere sono contraddittori rispetto alla connessione necessaria. Il conoscere deve pur bene, conformemente alla legge che risiede in esso, sottoporre il suo oggetto alla necessità. Ma per questo tutto deve o può divenire oggetto, tutto deve o può venire conosciuto da esso?

[1] Max Müller, *Ursprung und Entwicklung der Religion*, p. 41.

Diese Einsicht, daß das religiöse Leben der dauernde Untergrund der intellektuellen Entwicklung ist, nicht eine vorübergehende Phase im Sinnen der Menschheit, wird später durch die psychologische Zergliederung vervollständigt werden. Historisch ist dieses Verhältnis für die bereits abgelaufene Entwicklung nur innerbalb eines begrenzten Zeitraums nachweisbar. Es kann nicht historisch dargetan werden, daß das religiöse Leben, wie wir es solchergestalt als den Untergrund des geschichtlichen Lebens in Europa feststellen können, zu jeder Zeit einen Bestandteil der menschlichen Natur gebildet habe. Nur so viel ergibt sich aus dem bisher Entwickelten: wenn die Tatsachen uns zwängen, an irgendeinem Punkte der sich rückwärts erstreckenden Linie des geschichtlichen Verlaufs einen religionslosen Zustand (Religion in dem Sinne des ursprünglichen religiösen Erlebnisses genommen, in welchem sie das Bewußtsein von gut und böse und die Beziehung hiervon auf einen Zusammenhang, von dem der Mensch abhängig ist, bereits enthält) anzunehmen – was jedoch nicht der Fall ist –, alsdann würde dieser Punkt zugleich ein Grenzpunkt des historischen Verstehens sein. Wir könnten über eine solche Zeit wohl historische Notizen haben, aber dieselbe läge jenseits der Grenzen unseres historischen Verständnisses. Denn wir verstehen nur vermittels der Übertragung unserer inneren Erfahrung auf eine an sich tote äußere Tatsächlichkeit. Wo nun unableitbare Bestandteile der inneren Erfahrung, durch welche der Zusammenhang dieser Erfahrung in unserem Bewußtsein erst möglich ist, in einem historischen Zustande als abwesend aufgefaßt werden sollen, da sind wir eben an der Grenze des historischen Auffassens selber angelangt. Hiermit ist nicht ausgeschlossen, daß ein solcher Zustand bestanden habe. Es wäre möglich, daß Bestandteile der inneren Erfahrung, ob sie gleich für uns nicht ableitbar sind, dennoch nicht primär wären, und die Erkenntnistheorie hat eine solche Möglichkeit zu prüfen. Aber das ist ausgeschlossen, daß wir ihn verstehen und von ihm aus einen Zustand, in welchem dieser unableitbare Bestandteil alsdann auftritt, verständlich machen könnten; ausgeschlossen also ist das historische Verständnis eines religionslosen Zustandes und der Entstehung des religiösen Zustandes aus ihm. Hervorragende neuere empiristische Schriften über die Anfänge der Kultur in England und bei uns verfallen daher in den folgenden Widerspruch. Sie finden unableitbare Tatsachen der inneren Erfahrung in dem primären Zustande der Menschheit noch nicht vorhanden, aber sie wollen weder darauf verzichten, diesen Zustand historisch zu verstehen, noch darauf, den folgenden aus ihm abzuleiten.

Soweit also überhaupt die Verbindung nackter Fakta zu gesell-

Questa introvisione per cui la vita religiosa è il sottofondo durevole dello sviluppo intellettuale, e non una fase transitoria nel meditare dell'umanità, verrà completata più tardi attraverso lo smembramento psicologico. Per lo sviluppo già trascorso questo rapporto si può provare istoricamente solo all'interno di un periodo limitato. Non si può esporre istoricamente il fatto che la vita religiosa così come la possiamo constatare in tale forma come il sottofondo della vita storica in Europa, abbia costituito in ogni tempo una componente della natura umana. Da quanto sviluppato finora risulta solo questo: se i fatti ci costringessero, in un punto qualunque della linea del decorso storico che si estende a ritroso, ad assumere un fatto religioso (prendendo "religione" nel senso dell'originario vissuto religioso in cui essa contiene già la coscienza del bene e del male, e da ciò la relazione con una connessione da cui l'uomo è dipendente) – il che tuttavia non accade –, questo punto sarebbe poi nel contempo un punto limite del comprendere istorico. Su un simile tempo potremmo avere sì notizie istoriche, ma queste ultime cadrebbero al di là dei confini della nostra comprensione istorica. Infatti noi comprendiamo solo mediante la trasposizione della nostra esperienza interna su una fattualità esterna in sé morta. Ora, dove componenti indeducibili dell'esperienza interna, attraverso cui soltanto è possibile la connessione di questa esperienza nella nostra coscienza, debbano venire concepite come assenti, qui siamo giunti appunto al confine dello stesso concepire istorico. Con ciò non è escluso che un simile stato sia sussistito. Sarebbe possibile che delle componenti dell'esperienza interna, benché non deducibili per noi, non fossero nondimeno primarie, e la teoria della conoscenza deve provare una simile possibilità. Ma è escluso che noi possiamo comprendere un simile stato, e che a partire da esso possiamo rendere comprensibile uno stato in cui questa componente indeducibile subentra; è esclusa dunque la comprensione istorica di una condizione priva di religione e della nascita della condizione religiosa da essa. Nuovi scritti empiristici eminenti sugli inizi della cultura in Inghilterra e da noi incappano quindi nella seguente contraddizione. Essi trovano non ancora sottomano fatti indeducibili dell'esperienza interna nello stato primario dell'umanità, ma non vogliono rinunciare né a comprendere istoricamente questo stato, né a dedurre quello seguente da quest'ultimo.

Fin dove giunge in generale il collegamento di nudi fatti a espe-

schaftlicher Erfahrung reicht, gab es keine Zeit, in welcher nicht das Individuum, wie es sich fand, sich nur als fortbestehend, rückwärts bestimmt, sonach unbedingt abbängig gefunden hätte, alsdann den Horizont der Welt selber nach allen Seiten, sinnlich geseben, ursächlich aufgefaßt, als in die Unendlichkeit zerfließend.[1] Es gab keine Zeit, in welcher nicht die freie Spontaneität des Menschen mit dem anderen, dessen Druck ihn umgab, gerungen hätte, und auch die mythischen Vorstellungen haben in dem Willen ihre starken Wurzeln. Keine Zeit bestand, in welcher der Mensch nicht im Gegensatz zu seinem armen Leben Bilder von etwas Reinerem und Vollkommenerem besaß. Und alles, was der Mensch wirkend fand, zeigte dem Gemüt, das Lust und Wehe empfindet, hofft und fürchtet, dem Willen, der liebt und haßt, ein doppeltes Angesicht. Dies alles ist Leben, nicht schließendes Erkennen. Sobald diese unableitbaren Bestandteile meines eigenen Lebens, meiner inneren Erfahrung sich mit den historischen Tatsachen, und zwar den durch sichere Schlüsse verbürgten Tatsachen, nicht mehr zu geschichtlichem Verständnis zusammenschließen, bin ich an der Grenze des geschichtlichen Verfahrens angelangt. An diesem Punkte beginnt das Reich des geschichtlich Transzendenten. Denn auch das geschichtliche Verfahren hat eine innere, im Bewußtseinsvorgang selber liegende und darum unverrückbare Grenze, so gut, als die naturwissenschaftliche Erkenntnis eine solche hat. Da es in dem gegenwärtigen, Bewußtsein vermittels der geschichtlichen Fakten die Schatten der Vergangenheit erscheinen läßt, so vermag es nur aus dem Leben und der Realität dieses Bewußtseins ihnen ihre Wirklichkeit mitzuteilen.

So weit konnte hier, vor der psychologischen Analysis, der wichtige Satz festgestellt werden, welchem gemäß das religiöse Leben der

[1] Den Ausgangspunkt dieses psychologischen Tatbestandes hat Schleiermacher auf unanfechtbare Weise festgelegt. Dies bildet sein unvergängliches Verdienst; er hat die intellektualistische Begründung der Religion auf Räsonnement des Verstandes, welches an der Hand der Begriffe Ursache, Verstand und Zweck geht, als sekundär aufgezeigt; er hat gezeigt, wie das Selbstbewußtsein Tatsachen enthält, welche den Ansatzpunkt alles religiösen Lebens bilden. Dogmatik § 36, 1. (3. Aufl.) „Wir finden uns selbst immer nur im Fortbestehen, unser Dasein ist immer schon im Verlauf begriffen; mithin kann auch unser Selbstbewußtsein, sofern wir, von allem anderen abgesehen, uns nur als endliches Sein setzen, dieses nur in seinem Fortbestehen repräsentieren. In diesem aber auch so vollständig – weil nämlich das schlechthinige Abhängigkeitsgefühl ein so allgemeiner Bestandteil unseres Selbstbewußtseins ist –, daß wir sagen können, in welcher Art des Gesamtseins und in welchen Zeitpunkt wir auch möchten gestellt sein, wir würden in jeder vollständigen Besinnung uns immer nur so finden, und daß wir dieses auch immer auf das gesamte endliche Sein übertragen." Sein Fehler lag darin, daß dieser tiefe Blick ihn nicht bestimmte, nunmehr mit der intellektualistischen Metaphysik zu brechen und der Philosophie eine seinem Ausgangspunkt entsprechende, psychologische Grundlage zu geben. So verfiel er dem Platonismus und der mächtigen Zeitströmung der Naturphilosophie.

rienza sociale, non ci fu nessun tempo in cui l'individuo non si sia trovato così come si trovava, solo in un continuo sussistere, determinato a ritroso, perciò incondizionatamente dipendente, e non abbia poi concepito causalmente l'orizzonte del mondo stesso, visto sensibilmente, come liquefacente da tutti i lati nell'infinità[1]. Non ci fu nessun tempo in cui la libera spontaneità dell'uomo non si sia dibattuta con quell'altro la cui pressione lo circondava, e anche le rappresentazioni mitiche hanno le loro forti radici nella volontà. Non sussistette alcun tempo in cui l'uomo non abbia posseduto, in opposizione alla sua povera vita, immagini di qualcosa di più puro e più perfetto. E tutto ciò che l'uomo trovò operante mostrò all'animo che sente piacere e dolore, spera e teme, alla volontà che ama e odia, un doppio volto. Tutto ciò è vita, non conoscere inferente. Non appena queste componenti indeducibili della mia propria vita, della mia esperienza interna, non si combinano più con i fatti storici, e precisamente con quelli garantiti da inferenze sicure, in una comprensione storica, sono giunto al confine del procedimento storico. A questo punto inizia il regno di ciò che è storicamente trascendente. Infatti anche il procedimento storico ha un confine interno, che risiede nel processo della coscienza e quindi non è spostabile, tanto quanto ne ha uno simile la conoscenza scientifico-naturale. Visto che fa apparire nella coscienza presente, mediante i fatti storici, le ombre del passato, esso è in grado di comunicare a esse la loro effettualità solo a partire dalla vita e dalla realtà di questa coscienza.

Prima dell'analisi psicologica, l'importante proposizione conformemente a cui la vita religiosa è il sottofondo costante dello

[1] È stato Schleiermacher ad aver fissato in modo inoppugnabile il punto di partenza di questo stato di fatto psicologico. È ciò che costituisce il suo merito imperituro; egli ha mostrato come sia secondaria la giustificazione intellettualistica della religione basata sul ragionamento dell'intelletto, che procede per mano dei concetti di causa, intelletto e fine; egli ha mostrato come l'autocoscienza contenga dei fatti che costituiscono il punto di accostamento di ogni vita religiosa. *Dogmatik*, § 36, 1 (3ª ediz.) «Noi troviamo noi stessi sempre solo nel continuare a sussistere, il nostro esserci è già sempre concepito nel decorso; con ciò anche la nostra autocoscienza, in quanto noi, prescindendo da ogni altra cosa, ci poniamo solo come essere finito, può rappresentare questo essere solo nel suo continuare a sussistere. Ma in questo continuare a sussistere lo rappresenta anche in modo così completo – poiché il puro e semplice sentimento di dipendenza è una componente così universale della nostra autocoscienza – che, quale sia la specie di essere complessivo e il punto temporale in cui siamo posti, in ogni rivoluzione completa ci troveremmo sempre solo così, e che trasporremmo sempre questo continuare a sussistere anche al complessivo essere finito». Il suo errore consiste nel fatto che questo profondo sguardo non lo determinò a rompere ormai con la metafisica intellettualistica e a dare alla filosofia una base fondativa psicologica corrispondente al suo punto di partenza. Così egli decadde al platonismo e alla corrente, potente a quel tempo, della filosofia della natura.

beständige Untergrund der uns geschichtlich bekannten intellektuellen Entwicklung ist. Wir finden nun das religiöse Leben mit dem mythischen Vorstellen in dem Zeitraume von der uns erhaltenen epischen Dichtung der Griechen ab bis zu dem Auftreten der Wissenschaft in einer bestimmten Weise verbunden. Aus dem, was über die Art dieser Verbindung noch festgestellt werden kann, entnehmen wir wenige und ganz allgemeine Züge, welche für die Anschauung des Zweckzusammenhangs der intellektuellen Geschichte notwendig sind.

Das mythische Vorstellen gestaltet einen realen und lebendigen Zusammenhang der den Menschen jener Tage besonders bedeutsamen Phänomene. Hiermit leistet es etwas, was das Wahrnehmen, Vorstellen, Wirken, welche mit den Objekten in täglichem Verkehr stehen, sowie die Sprache nicht leisten. Wohl verknüpfen Wahrnehmen und Vorstellen überall die Eindrücke zu Dingen, welchen Eigenschaften, Zustände, Tätigkeiten zukommen; zwischen diesen setzen sie Verhältnisse, insbesondere das von Ursache und Wirkung. So nachdrücklich als möglich muß man sich gegen Auffassungen verwahren, welche diese aus dem täglichen Kleinverkehr mit den Objekten entspringenden Züge unserer Vorstellungsweise in der Zeit der Mythenbildung in eine allgemeine Lebendigkeit des Weltzusammenhangs aufgelöst vorstellen. Wohl ist ferner das frühe Bewußtsein der so entstehenden Beziehungen in der Sprache ausgedrückt worden. Das Wurzelverhältnis, die Sonderung der Wortarten, der Kasus, Tempora usw., die syntaktische Gliederung, die Unterordnung von Tatsachen unter Namen von Allgemeinvorstellungen: dies alles bildet Beziehungen ab, welche an der Wirklichkeit aufgelaßt und unterschieden worden sind. Das spätere philosophische Denken knüpft in vielen Punkten an die Sprache an; das mythische Vorstellen ist mit ihr in tiefen Bezügen verwebt. Dennoch ist, was hier geleistet wird, gänzlich verschieden von der Herstellung des realen und allgemeinen Zusammenhangs zwischen den für die Menschen jener Tage bedeutsamen Phänomenen, welche im mythischen Vorstellen vollbracht wird. Die Funktion des mythischen Vorstellens ist daher in dieser Zeit der analog, welche die Metaphysik für einen späteren Zeitraum hat. Nicht die Religion, nicht das in ihr gesetzte Bewußtsein Gottes bezeichnet ein solches erstes Stadium, daher auch nicht die Vorstellung des Supranaturalen: sie bilden vielmehr die beständige Bedingung des geistigen Lebens der Menschheit. Comtes Theorem von dem ersten Stadium der geistigen Entwicklung, das er als das theologische bezeichnet, ist daher unhaltbar, weil es die Funktion des mythischen Vorstellens im Zusammenhang der geistigen Entwicklung nicht von der Stellung der

sviluppo intellettuale a noi storicamente noto poteva venire constatata qui fino a questo punto. Ora, nel periodo che va dalla poesia epica dei Greci da noi conservata fino al subentrare della scienza troviamo la vita religiosa collegata al rappresentare mitico in un modo determinato. Da ciò che sulla modalità di questo collegamento si può constatare noi traiamo pochi tratti del tutto generali che sono necessari per l'intuizione della connessione finalizzata della storia intellettuale.

Il rappresentare mitico configura una connessione reale e vivente dei fenomeni particolarmente importanti per gli uomini di quei giorni. Con ciò esso compie qualcosa che il percepire, il rappresentare, l'operare, che stanno in rapporto quotidiano con gli oggetti, così come il linguaggio, non compiono. Percepire e rappresentare intrecciano pur bene le impressioni a cose a cui spettano proprietà, stati, attività; tra queste essi pongono rapporti, in particolare quello di causa ed effetto. Ci si deve guardare nel modo più energico possibile da concezioni che presentano questi tratti del nostro modo di rappresentazione, i quali scaturiscono dal commercio spicciolo di ogni giorno con gli oggetti, come se al tempo della formazione dei miti essi fossero dissolti in una vitalità universale della connessione del mondo. Inoltre la precoce coscienza delle relazioni che nascono così si è espressa pur bene nel linguaggio. La condizione della radice verbale, la separazione delle categorie grammaticali, dei casi, dei tempi, e così via, l'articolazione sintattica, la subordinazione di fatti a nomi di rappresentazioni generali: tutto ciò ricalca relazioni che sono state concepite e distinte nell'effettualità. Al linguaggio si riallaccia in molti punti il pensiero filosofico più tardo; con il linguaggio il rappresentare mitico è intessuto in profondi riferimenti. Nondimeno ciò che si compie qui è del tutto diverso dalla produzione, che viene portata a compimento nel rappresentare mitico, della connessione reale e universale tra i fenomeni significativi per gli uomini di quei giorni. La funzione del rappresentare mitico è quindi in questo tempo analoga a quella che ha la metafisica per un periodo posteriore. A designare un simile primo stadio non è la religione, non è la coscienza di dio posta in essa, quindi nemmeno la rappresentazione del soprannaturale: esse costituiscono piuttosto la condizione costante della vita spirituale dell'umanità. Il teorema di Comte sul primo stadio dello sviluppo spirituale, che egli designa come quello teologico, è quindi insostenibile, poiché non separa la funzione del rappresentare mitico nella connessione dello sviluppo spirituale dalla posizione della

Religion in diesem Zusammenhang sondert. Und die Annahme von dem beständig in der Geschichte abnehmenden und allmählich vor der Wissenschaft verschwindenden Einfluß religiöser Vorstellungen auf die europäische Gesellschaft ist von dem Verlauf der Geschichte nicht bestätigt worden.

Und zwar zeigt das mythische Vorstellen eine relative Selbständigkeit dem religiösen Leben gegenüber. Zwar ruht der reale Zusammenhang von Phänomenen, welchen es gestaltet, auf dem religiösen Leben: dieses ist in ihm die alles Sichtbare überschreitende Lebensmacht. Aber dieser Zusammenhang ist nicht in der religiösen Erfahrung allein gegründet. Er ist ebenso bedingt durch die Art, wie den Menschen jener Tage die Wirklichkeit gegeben ist. Diese ist für sie als Leben da, bleibt ihnen Leben, wird nicht durch Erkennen zu einem Objekt des Verstandes. Daher ist sie an allen Punkten Wille, Faktizität, Geschichte, d. h. lebendige ursprüngliche Realität. Da sie für den ganzen lebendigen Menschen da ist und noch keiner verstandesmäßigen Analysis und Abstraktion, sonach Verdünnung unterworfen wird: so ist sie entsprechend selber Leben. Und wie solchergestalt der Zusammenhang, welchen das mythische Vorstellen bildet, nicht allem aus dem religiösen Leben entspringt, so kann auch der Inhalt des letzteren nie ganz in der Vorstellungsform der Mythen sich erschöpfen. Leben geht nie in Vorstellung auf. Das religiöse Erlebnis bleibt vielmehr das ewig Innere; in keinem Mythos und keiner Vorstellung eines Gottes findet es daher einen adäquaten Ausdruck. Wie denn dasselbe Verhältnis auf einer höheren Stufe zwischen der Religion und der Metaphysik stattfindet.

So hat die Mythensprache für die vorwissenschaftliche Zeit z. B. der griechischen Stämme eine über den Ausdruck des religiösen Lebens hinausreichende Bedeutung. Die Grundmythen der indogermanischen Völker, wie sie die vergleichende Mythologie festzustellen bemüht ist, gleichen hierin den Wurzeln ihrer Sprachen, daß sie relativ selbständige Mittel des Ausdrucks sind, welche sich in dem Wechsel der religiösen Zustände als konstante Darstellungsmittel erhalten. Sie dauern in immer neuen Metamorphosen (deren Gesetze aus denen der Phantasie fließen), welchen Wechsel auch die Vorstellungen von den Göttern und das ihnen zugrunde liegende religiöse Bewußtsein erfahren. Sie walten so selbständig in der Phantasie dieser Völker, daß sie in derselben nicht erlöschen, auch wenn der Glaube erlischt, der in ihnen sich auadrückte.

Sie dienen in relativer Selbständigkeit einem über das religiöse Bewußtsein hinausreichenden Bedürfnis, die Phänomene der Natur sowohl als der Gesellscbaft in Zusammenhang zu bringen und eine

religione in questa connessione. E il decorso della storia non ha confermato l'assunto dell'influsso, costantemente decrescente nella storia e gradualmente in via di scomparsa dinanzi alla scienza, di rappresentazioni religiose sulla società europea.

E, a dire il vero, il rappresentare mitico mostra una relativa autonomia nei confronti della vita religiosa. A dire il vero, la connessione reale di fenomeni che esso configura poggia sulla vita religiosa: quest'ultima è in essa la potenza della vita che travalica tutto ciò che è visibile. Ma questa connessione non è fondata unicamente nell'esperienza religiosa. Essa è condizionata altrettanto dalla modalità in cui l'effettualità è data agli uomini di quei giorni. Quest'ultima c'è per loro come vita, rimane per loro vita, non diviene un oggetto dell'intelletto attraverso il conoscere. Quindi essa è in tutti i punti volontà, fatticità, storia, vale a dire vivente realtà originaria. Visto che c'è per l'intero uomo vivente e non è ancora sottoposta ad alcuna analisi e astrazione conforme a intelletto, l'effettualità è così, corrispondentemente, essa stessa vita. E come in tale forma la connessione costituita dal rappresentare mitico non scaturisce unicamente dalla vita religiosa, così nemmeno il contenuto di quest'ultima può mai esaurirsi del tutto nella forma di rappresentazione dei miti. La vita non si risolve mai in rappresentazione. Il vissuto religioso rimane piuttosto l'eternamente interno; in nessun mito e in nessuna rappresentazione di un dio essa trova quindi un'espressione adeguata. Come infatti lo stesso rapporto ha luogo su un gradino superiore tra la religione e la metafisica.

Così il linguaggio dei miti ha per il tempo prescientifico, per esempio delle tribù greche, un significato che va oltre l'espressione della vita religiosa. I miti di fondo dei popoli indogermanici, così come la mitologia comparata si è sforzata di constatarli, somigliano alle radici delle loro lingue nel fatto di essere mezzi di espressione relativamente autonomi che si conservano come mezzi costanti di presentazione al variare degli stati religiosi. Essi perdurano in sempre nuove metamorfosi (le cui leggi fluiscono da quelle della fantasia), e questo mutamento lo subiscono anche le rappresentazioni degli dèi e la coscienza religiosa che sta alla loro base. Essi vigono così autonomamente nella fantasia di questi popoli che in se stessi non si estinguono nemmeno quando si estingue la fede che in essi si esprimeva.

Questi miti servono, in relativa autonomia, a un bisogno che va oltre la coscienza religiosa, il bisogno di portare a una connessione i fenomeni della natura tanto quanto quelli della società e di dare a essi

erste Art von Erklärung derselben zu geben. Hier tritt uns die älteste Form des allgemeinen Verhältnisses entgegen, in welchem der religiöse Untergrund der intellektuellen Entwicklung Europas zu der in ihr wirksamen Richtung auf eine zusammenhängende Verknüpfung und Erklärung der Phänomene steht. Die Art der Erklärung ist höchst unvollkommen; der Zusammenhang der Phänomene wird als ein Willenszusammenhang, ein Ineinandergreifen lebendiger Regungen und Handlungen erfahren und angeschaut. Sie vermochte daher nur eine abgegrenzte Zeit hindurch die intellektuelle Entwicklung dieser jugendstarken Stämme in sich zu fassen: alsdann zersprengte die Richtung auf Erklärung die unvollkommene Hülle.

VIERTES KAPITEL
DIE ENTSTEHUNG DER WISSENSCHAFT IN EUROPA

Der geschichtliche Verlauf, in welchem dies geschah, in welchem aus mythischem Vorstellen die wissenschaftliche Erklärung des Kosmos entstand, ist uns nach seinem ursächlichen Zusammenhang nur sehr unvollkommen bekannt. Mindestens über drei Jahrhunderte liegen zwischen den Homerischen Gedichten, nach den Ansätzen der namhaftesten Forscher der alexandrinischen Zeit, und der Geburt des ersten, welcher nach der Überlieferung eine wissenschaftliche Erklärung der Welt versuchte: des Thales. Ein Zeitgenosse des Solon, lebte er in der zweiten Hälfte des siebenten Jahrhunderts und in der ersten Zeit des sechsten vor Christus. In diesem langen und dunklen Zeitraum von den Homerischen Gedichten bis auf Thales schritt, soviel können wir urteilen, die Entwicklung des aufklärenden Geistes in zwei Richtungen voran.

Die Erfahrung, welche in den Aufgaben des Lebens, insbesondere der Industrie und dem Handel erwuchs, unterwarf einen immer zunehmenden, räumlichen Bezirk der Erde und innerhalb desselben einen immer anwachsenden Kreis von Tatsachen ihrer Herrschaft, d. h. der Einwirkung, der Voraussage sowie der Einsicht in die Notwendigkeit des Zusammenhangs. Und sie benutzte hierbei den Erwerb von Völkern älterer Kultur, mit welchen die Griechen in Verbindung standen. Die Frage ist transzendent, ob es je eine Zeit gab, in welcher nicht in irgendeinem Umfange, irgendeiner Gestalt die Absonderung eines Bezirks von Erfahrung von dem des mythischen Vorstellens stattfand. Aber der Fortschritt ist eine feststellbare Tatsache, welcher in dem weiteren Verlauf des mythischen Vorstellens sichtbar ist und einerseits die Wissenschaft vorbereitete, andererseits die mythische Welt in ihrem inneren umgestal-

una prima specie di spiegazione. Qui ci viene incontro la forma più antica del rapporto generale in cui il sottofondo religioso dello sviluppo intellettuale dell'Europa sta con l'indirizzo, in esso operante, rivolto a un intreccio connettivo e ad una spiegazione dei fenomeni. Questa prima specie di spiegazione è estremamente imperfetta; la connessione dei fenomeni viene esperita e intuita come una connessione di volontà, un ingranare di sommovimenti viventi e azioni. Essa è quindi capace di cogliere in sé solo per un tempo limitato lo sviluppo intellettuale di queste tribù nel fiore della giovinezza: dopodiché l'indirizzo rivolto alla spiegazione spezzò l'involucro imperfetto.

CAPITOLO IV
LA NASCITA DELLA SCIENZA IN EUROPA

Il decorso storico in cui ciò accadde, e in cui dal rappresentare mitico nacque la spiegazione scientifica del cosmo, ci è noto solo molto imperfettamente secondo la sua connessione causale. Secondo le impostazioni dei più rinomati ricercatori del tempo alessandrino, tra i poemi omerici e la nascita di chi, secondo il tramandamento, tentò per primo una spiegazione scientifica del mondo, Talete, ci stanno più di tre secoli. Contemporaneo di Solone, egli visse nella seconda metà del VII e nella prima metà del VI secolo a. C. In questo lungo e oscuro periodo che va dai poemi omerici fino a Talete, lo sviluppo dello spirito esplicativo procedette, per quanto possiamo giudicare, in due direzioni.

L'esperienza che concrebbe nei compiti della vita, in particolare dell'industria e del commercio, sottopose al proprio dominio, vale a dire all'influenza, alla predizione così come all'introvisione nella necessità della connessione, un ambito spaziale sempre crescente della Terra e, all'interno di quest'ultimo, una cerchia sempre più vasta di fatti. E in ciò essa utilizzò le acquisizioni di popoli di altra cultura, con cui i Greci stavano in collegamento. Se si sia mai dato un tempo in cui in una qualunque dimensione, in una qualunque forma, non abbia avuto luogo la separazione di un ambito di esperienza da quello del rappresentare mitico, è una questione trascendente. Ma è un fatto constatabile il progresso che è visibile nel decorso ulteriore del rappresentare mitico, e che da una parte preparò la scienza, dall'altra trasfigurò il

tete: die lebendigen Kräfte, welche der affektiv bewegte Mensch als die Hand des Unendlichen auf ihm empfand, fürchtete, liebte, wurden immer mehr an den Horizont des sich erweiternden Umkreises von natürlichem Geschehen gedrängt; von wo sie sich in das Dunkel verloren.

Schon in der Homerischen Dichtung finden wir die mythische Welt im Zurückweichen begriffen. Die göttlichen Gewalten bilden eine Ordnung für sich, einen göttlichen Familienzusammenhang mit staatlichem Gefüge der Willensverhältnisse; ihre eigentlichen Sitze sind von dem Bezirk der gewöhnlichen Arbeit eines damaligen Griechen in Ackerbau, Industrie und Handel getrennt; sie verweilen nur zeitweilig in diesem Bezirk, vornehmlich in vorübergehendem Besuch in ihren Tempeln, und ihre Einwirkung auf das dem Erfahren und dem Gedanken unterworfene Gebiet wird zum supranaturalen Eingriff. Auch werden keine Vermählungen zwischen den olympischen Göttern und den Menschen mehr aus der Zeit der troischen und nachtroischen Ereignisse in den Homerischen Dichtungen berichtet. Ja es findet sich in diesen Dichtungen ein bestimmtes Bewußtsein über die Abnahme des Verkehrs zwischen Göttern und Menschen. So breitete die fortschreitende Aufklärung den Umkreis, den die natürliche Erklärung beherrscht, immer weiter aus und machte die Geister immer mehr skeptisch gegenüber der Annahme von supranaturalen Eingriffen.

Und zwar steht dieser Fortgang in Zusammenhang mit einer Veränderung des Lebensgefühls. Die Lebensordnung des heroischen Königtums verfiel, die epische Dichtung, die ihr Ausdruck gewesen war, erstarrte. Das Lebensgefühl, welches den veränderten politischen und sozialen Ordnungen entsprach, verkündete sich in der Elegie und dem Jambus mit freier Macht: das bewegte Innere der Person wurde zum Mittelpunkt des Interesses. In der lyrischen Dichtung sind, wenigstens aus der Zeit des Thales, sogar Spuren, welche das Vertrauen auf die Götter zurücktretend hinter diesem selbständigen Lebensgefühl zeigen.[1] Und an die Blüte der Gefühlsdichtung schloß sich die Sittenbetrachtung, in welcher der Geist den Bezirk der sittlichen Erfahrungen sich unterwarf.

Die andere Richtung, in welcher der erklärende Geist voranschritt, ist noch in den Überresten der Literatur von Theogonien sichtbar. Die uns erhaltene Theogonie des Hesiod, unter ihnen die wichtigste, lag, mindestens in ihrem Kern, schon den ersten Philosophen vor. Die erklärende Richtung gestaltete in diesen Theogonien aus dem Stoff des mythischen Vorstellungskreises einen inneren, durch

[1] Mimnermus fragm. 2. Bergk II[4], 26.

mondo mitico nel suo interno: le forze viventi che l'uomo mosso affettivamente riceveva su di sé, temeva, amava come la mano dell'infinito vennero spinte sempre più nell'orizzonte della cerchia ampliantesi dell'accadere naturale; da cui esse si persero nel buio.

Già nella poesia omerica troviamo il mondo mitico concepito nel suo retrocedere. Le potenze divine formano un ordine per sé, una connessione divina di famiglie con una compagine statale dei rapporti tra volontà; le loro sedi autentiche sono divise dall'ambito del lavoro abituale di un greco di allora nell'agricoltura, nell'industria e nel commercio; in questo ambito esse si trattengono solo talvolta, prevalentemente in visite transitorie ai loro templi, e la loro influenza sul settore sottoposto all'esperire e al pensiero diviene un intervento sovrannaturale. Nelle poesie omeriche non si riferisce più, dal tempo degli eventi troiani e posttroiani, nemmeno di sposalizi tra gli dèi olimpici e gli uomini. Anzi, in queste poesie si trova una determinata coscienza dell'assottigliamento del rapporto tra dèi e uomini. Così il progressivo schiarimento ampliò sempre più la cerchia dominata dalla spiegazione naturale e rese gli spiriti sempre più scettici nei confronti dell'assunto di interventi sovrannaturali.

E, a dire il vero, questa progressione sta in connessione con un'alterazione del sentimento della vita. Venne a mancare l'ordinamento di vita della regalità eroica, s'irrigidì la poesia epica che ne era stata l'espressione. Il sentimento della vita che corrispondeva agli alterati ordinamenti politici e sociali si annunciava con libera potenza nell'elegia e nel giambo: l'interno commosso della persona diveniva il punto mediano dell'interesse. Nella poesia lirica, perlomeno dal tempo di Talete, ci sono perfino tracce che mostrano l'indietreggiare della fiducia negli dèi dinanzi a questo sentimento autonomo della vita[1]. E al fiorire della poesia sentimentale si unì la considerazione dei costumi in cui lo spirito sottometteva a sé l'ambito delle esperienze etiche.

L'altra direzione in cui lo spirito esplicativo procedette è ancora visibile nei resti della letteratura sulle *teogonie*. La *Teogonia* di Esiodo a noi pervenuta, la più importante tra queste, precorreva già, perlomeno nel suo nucleo, i primi filosofi. Con la materia della cerchia di rappresentazioni mitiche la direzione esplicativa configurò in queste teogonie una connessione interna, procedente per procrea-

[1] Mimnermo, fr. 2. Bergk, vol. II, 4ª ediz., p. 26.

Zeugungen voranschreitenden Zusammenhang des Weltprozesses. Und zwar spielt sich dieser Weltprozeß weder als eine bloße Beziehung von Willensgewalten noch als ein aus allgemeinen Naturvorstellungen geknüpfter Zusammenhang ab. Nacht, Himmel, Erde, Eros sind Vorstellungen, welche zwischen Naturtatsache und persönlicher Macht in dämmernden Zwielicht stehen. Aus dem Persönlichen wanden allgemeine Vorstellungen von einem natürlichen Zusammenhang sich los.

Diese beiden Richtungen des Geistes zerstörten den Zusammenhang der Welt, welchen das mythische Denken entworfen hatte. Das andere, welches wir unserem Selbst als Natur gegenüberstellen, empfängt seinen lebendigen Zusammenhang aus dem Selbstbewußtsein, in welchem es da ist. Dieser Zusammenhang wird in voller Lebendigkeit von dem mythischen Denken erfaßt, aber vor dem Gedanken hält seine Wahrheit nicht stand; die Erfahrung der Regelmäßigkeit in der Umwandlung der Stoffe, in der Abfolge der Weltzustände, in dem Spiel der Bewegungen verlangt eine andere Erklärung; ein anderer Zusammenhang der Natur, als welcher in den Beziehungen der Willen von Personen gelegen ist, wird notwendig. Und so beginnt die Arbeit, diesen Zusammenhang gedankenmäßig, der Wirklichkeit entsprechend, zu entwerfen. Die Dinge, in Wirken und Leiden miteinander verkettet, Veränderang an Veränderung gebunden, Bewegung im Raum: dies alles ist der Anschauung gegeben, und es soll nun in seinem Zusammenhang erkannt werden.

Ein langer und mühsamer Weg erfahrenden und versuchenden Denkens beginnt, und, an seinem Ende angekommen, werden wir sagen: Dies andere, welches Natur ist, kann sowenig in Gedankenelemente aufgelöst und durch sie gänzlich erkannt werden als es im mythischen Vontellen durchdrungen wurde. Es bleibt undurchdringbar, da es eine in der Totalität unserer Gemütskräfte gegebene Tatsächlichkeit ist. Es gibt keine metaphysische Erkenntnis der Natur.

Dies alles stand bevor; aber wir verfolgen zunächst, wie, durch die beiden bezeichneten Richtungen allmählich vorbereitet, nunmehr die große Tatsache einer wissenschaftlichen Erklärung des Kosmos hervortrat. Im sechsten Jahrhundert ist diese Tatsache entstanden, indem in den ionischen und italischen Kolonien der Griechen zu dieser Zeit elementare mathematische und astronomische Einsichten und Verfahrungsweisen auf das Problem angewandt wurdea, welches auch das mythische Vorstellen beschäftigt hatte: die Entstehung des Kosmos. Die ionischen Kolonialstädte waren in rapider Entwicklung zu demokratischen Verfassungen und zur Entfesselung aller Kräfte vorangeschritten. Durch die Organisation ihres Kultusrechtes war die geistige Bewegung in ihnen weniger von dem Priester-

zioni, del processo del mondo. Questo processo del mondo non si svolge né come una relazione tra poteri di volontà né come una connessione intrecciata da rappresentazioni generali della natura. Notte, Cielo, Terra, Eros sono rappresentazioni che stanno in una penombra crepuscolare tra il fatto di natura e la potenza personale. Dall'elemento personale si diramavano rappresentazioni generali di una connessione naturale.

Queste due direzioni dello spirito distrussero la connessione del mondo che il pensiero mitico aveva delineato. L'altro da noi che contrapponiamo al nostro Sé come natura riceve la sua connessione vivente dall'autocoscienza in cui esso c'è. Questa connessione viene colta dal pensiero mitico in tutta la sua vitalità, ma la sua verità non resse dinanzi al pensiero; l'esperienza della regolarità nella tramutazione delle materie, nella sequenza degli stati del mondo, nel gioco dei movimenti, esige un'altra spiegazione; diviene necessaria un'altra connessione della natura rispetto a quella riposta nelle relazioni tra le volontà di persone. E così inizia il lavoro per delineare in modo conforme a pensiero questa connessione, corrispondentemente all'effettualità. Le cose concatenate l'una all'altra nell'operare e nel patire, alterazione legata ad alterazione, movimento nello spazio: tutto ciò è dato all'intuizione e ora va conosciuto nella sua connessione.

Il pensiero che esperisce e tenta inizia una via lunga e faticosa, e, arrivati alla sua fine, diremo: risolvere in elementi di pensiero questo altro da noi che è la natura, e attraverso essi conoscerla per intero, è tanto impossibile quanto lo è stato penetrarla nel rappresentare mitico. Questo altro da noi rimane impenetrabile poiché è una fattualità data nella totalità delle nostre forze d'animo. Non si dà nessuna conoscenza metafisica della natura.

Tutto ciò sta dinanzi a noi; ma seguiamo anzitutto come entri in scena ora, preparato gradualmente dalle due direzioni designate, il grande fatto di una spiegazione scientifica del cosmo. Questo fatto è nato nel VI secolo, quando nelle colonie ioniche e italiche dei Greci a quel tempo vennero applicati introvisioni e modi di procedere matematici e astronomici al problema che aveva tenuto occupato anche il rappresentare mitico: la nascita del cosmo. Le città coloniali ioniche erano procedute con un rapido sviluppo verso costituzioni democratiche e verso lo scatenamento di tutte le forze. Attraverso l'organizzazione del loro diritto cultuale il movimento spirituale in esse era meno dipendente dalla casta sacerdotale che negli antichi stati civili orientali

tum abhängig, als in den sie umgebenden, alten orientalischen Kulturstaaten. Und nun gab der in ihnen aufgehäufte Reichtum unabhängigen Männern die Muße und die Mittel der Forschung. Denn die selbständige Entwicklung der einzelnen Zweckzusammenhänge in der menschlichen Gesellschaft ist an die Verwirklichung derselben durch eine besondere Klasse von Personen gebunden. Nun war aber erst mit dem Anwachsen des Reichtums die Bedingung dafür geschaffen, daß einzelne Personen sich ganz und in geschichtlicher Kontinuität dem Erkennen der Natur widmeten. Diesen unabhängigen, weltbewanderten Männern öffneten sich durch eine weltgeschichtliche Fügung seltenster Art zu derselben Zeit die uralten Stätten der Kultur im Orient, insbesondere während der zweiten Hälfte des siebenten Jahrhunderts Ägypten. Die Geometrie, wie sie sich als eine praktische Kunst und eine Summe einzelner Sätze in Ägypten entwickelt hatte, und die Tradition langer astronomischer Beobachtung und Aufzeichnung, wie sie auf den Sternwarten des Ostens bestand, wurden nun von ihnen zu einer Orientierung in dem Weltraume benutzt, dessen Bild das mythische Vorstellen überliefert hatte.

Damit traten die Griechen in eine geistige Bewegung ein, deren größerer, in den Orient zurückreichender Zusammenhang uns bis jetzt unzureichend bekannt ist. Sie ist aber durch den Zweckzusammenhang des Erkennens bedingt. Die Wirklichkeit kann nur durch Aussonderung einzelner Teilinhalte sowie durch die abgesonderte Erkenntnis derselben dem Gedanken unterworfen werden; denn in der komplexen Form ist sie für denselben nicht anfaßbar. Die erste Wissenschaft, welche durch dies Verfahren entstand, ist die Mathematik gewesen. Raum und Zahl sind von der Wirklichkeit früh abgesondert worden, und sie sind einer rationalen Behandlung ganz zugänglich. Die Betrachtung begrenzter Flächen und Körper wird leicht aus der Anschauung der wirklichen Dinge abstrahiert; von solchen abgeschlossenen Gebilden ging die geometrische Untersuchung aus; Geometrie und Zahlenlehre waren gemäß der Natur ihres Gegenstandes die ersten Wissenschaften, welche zu klaren Wahrheiten gelangten. Dieser Gang der Analysis der Wirklichkeit war vor dem Eintreten der Griechen in den Zusammenhang des Erkennens schon eingeschlagen, nun kam ihm die Eigentümlichkeit des griechischen Geistes entgegen. Anschauungskraft und Formsinn bildeten die auszeichnenden Eigentümlichkeiten dieses Geistes; dies zeigt sich höchst auffallend in dem anschaulich klaren und folgerichtigen Bilde des Weltalls, das bereits die Homerischen Epen enthalten. So löste nun die beginnende griechische Wissenschaft, insbesondere in der Pythagoreischen Schule, die Untersuchung der räumlichen und Zahlenverhältnisse ganz los von den prak-

circostanti. E ora la ricchezza di uomini indipendenti accumulata in esse diede l'ozio e i mezzi per la ricerca. Infatti lo sviluppo autonomo delle singole connessioni finalizzate nella società umana è legata alla loro effettuazione da parte di una classe particolare di persone. Ma soltanto ora, con il crescere della ricchezza, si era creata la condizione affinché singole persone si dedicassero interamente e con continuità storica al conoscere della natura. A quello stesso tempo, per una coincidenza storico-mondiale della specie più rara, a questi uomini indipendenti, esperti del mondo, si aprirono le antichissime sedi della cultura in Oriente, in particolare l'Egitto durante la seconda metà del VII secolo. Ora essi utilizzarono la geometria così come si era sviluppata in Egitto, ossia come un'arte pratica e una somma di singole proposizioni, e la tradizione di una lunga osservazione e registrazione astronomica così come sussisteva negli osservatorî dell'Est, nello spazio cosmico di cui il rappresentare mitico aveva tramandato l'immagine.

Con ciò i Greci entrarono in un movimento spirituale il cui più grande contesto, risalente all'Oriente, ci è noto fino ad adesso insufficientemente. Questo movimento è condizionato però dalla connessione finalizzata del conoscere. L'effettualità si può sottomettere al pensiero solo attraverso la separazione di singoli contenuti parziali così come attraverso la conoscenza separata di questi ultimi; infatti nella sua forma complessa essa è inafferrabile per il pensiero. La prima scienza che nacque attraverso questo procedimento è stata la matematica. Spazio e numero sono stati separati presto dall'effettualità, ed essi sono interamente accessibili a una trattazione razionale. La considerazione di superfici e corpi limitati si ottiene facilmente per astrazione dall'intuizione delle cose effettive; da questi costrutti conclusi prese avvio l'indagine geometrica; geometria e dottrina dei numeri furono, conformemente alla natura del loro oggetto, le prime scienze che giunsero a verità chiare. Questo andamento dell'analisi dell'effettualità era già stato imboccato prima dell'ingresso dei Greci nella connessione del conoscere, ma ora gli si faceva incontro la peculiarità dello spirito greco. Facoltà d'intuizione e senso della forma costituivano le peculiarità contrassegnanti di questo spirito; ciò si mostra in modo estremamente vistoso nell'immagine intuitivamente chiara e coerente dell'universo che già le epopee omeriche contenevano. Così l'incipiente scienza greca, in particolare nella Scuola Pitagorica, staccò del tutto l'indagine dei rapporti spaziali e tra numeri dai compiti pratici e indagò questi

tischen Aufgaben und untersuchte dieselben ohne jede Rücksicht auf Anwendbarkeit. Entsprechend ging die beginnende Astronomie von der Konstruktion der Weltkugel aus und begann Linien auf ihr zu ziehen. Mathematik, insbesondere Geometrie sowie deskriptive Astronomie, in einem späteren Zeitraum hinzutretend Logik, als Theorien, welche gewissermaßen in der Region reiner und angewandter Formen anschauend verweilen, bilden die vollkommensten intellektuellen Leistungen des griechischen Geistes.

FÜNFTES KAPITEL
CHARAKTER DER ÄLTESTEN GRIECHISCHEN WISSENSCHAFT

Hundert Jahre dieser fortschreitenden Entwicklung der griechischen Wissenschaft verflossen, bevor diese Physiker die Natur der ersten Ursachen, aus denen sie den Kosmos ableiteten, einer strengeren allgemeinen Betrachtung unterwarfen. Und dies war doch die Bedingung für die Entstehung einer abgesonderten Wissenschaft der Metaphysik. Finden wir Thales im ersten Drittel des sechsten Jahrhunderts auf der Höhe seiner Tätigkeit, so reichen Leben und Wirksamkeit des Heraklit und Parmenides, welche diesen Fortschritt machten, eine geraume Zeit in das fünfte Jahrhundert hinein.

Diese hundert Jahre hindurch steht die fortschreitende Orientierung im Weltall durch die Hilfsmittel von Mathematik und Astronomie im Vordergrund der Interessen; an sie schließen sich Versuche, einen Anfangszustand und Realgrund desselben festzustellen. Das umblickende Auge des Menschen findet sich, zumal wo die See weite Aussicht gewährt, auf einer im Kreis des Horizontes sich abschließenden Ebene, über welcher die Halbkugel des Himmels sich wölbt. Geographische Kunde bestimmt die Ausdehnung dieses Erdkreises und die Verteilung von Wasser und Land auf demselben. Schon gemäß einer Anschauung der auf der See heimischen Griechen homerischer Zeit wurde nun als die Geburtsstätte von allem das Wasser, das Meer angesehen. – Hier knüpfte Thales an. Der die Erdscheibe umfließende Okeanos Homers dehnte sich in seiner Anschauung aus: auf dem Wasser schwimmt diese Erdscheibe, aus ihm ist alles hervorgetreten. Vor allem wurde das Werk der Orientierung in diesem kosmischen Raume von Thales gefördert, und hier lag der wesenhafte Kern dessen, was geschah. Anaximander setzte dieses Werk fort, entwarf eine Erdtafel, führte den Gebrauch des Gnomon ein, welcher zu jener Zeit das wichtigste Hilfsmittel der Astronomie war. Von dem Zustande einer allgemeinen Flut, in dessen Annahme er mit Thales überein-

ultimi senza alcun riguardo all'applicabilità. In corrispondenza di ciò l'incipiente astronomia prese avvio dalla costruzione del globo terrestre e iniziò a tracciarvi delle linee. La matematica, in particolare la geometria e l'astronomia descrittiva, e in un tempo posteriore la logica che si approssimava, come teorie che si trattengono intuitivamente in una certa misura nella regione delle forme pure e applicate, costituiscono le più perfette prestazioni intellettuali dello spirito greco.

CAPITOLO V
CARATTERE DELLA PIÙ ANTICA SCIENZA GRECA

Di questo sviluppo progressivo della scienza greca trascorsero cento anni prima che questi fisici sottoponessero a una più rigorosa considerazione generale la natura delle cause prime da cui deducevano il cosmo. Eppure era questa la condizione per la nascita di una scienza separata della metafisica. Se troviamo Talete al culmine della sua attività nel primo terzo del VI secolo, la vita e l'efficacia di Eraclito e Parmenide, che apportarono questo progresso, si protraggono per un tempo rilevante nel V secolo.

Lungo questi cento anni sta in primo piano negli interessi l'orientamento progressivo nell'universo attraverso gli ausili della matematica e dell'astronomia; a esse si riallacciano tentativi di stabilire uno stato iniziale e un fondamento reale dello stesso universo. Guardandosi intorno, l'occhio dell'uomo si trova, tanto più dove il mare concede un'ampia visuale, su un piano che si conclude nel cerchio dell'orizzonte, e su cui s'inarca la semisfera del cielo. La notizia geografica determina l'estensione di quest'orbe terrestre e la ripartizione su di esso di acqua e terra. Già conformemente a un'intuizione dei Greci di casa in mare al tempo omerico, si intravide il luogo di nascita di tutto ora nell'acqua, ora nel mare. – A questo si riallacciò Talete. L'Oceano di Omero si estendeva nella sua intuizione fino ad avvolgere il disco terrestre: questo disco galleggia sull'acqua, da quest'ultima è entrato in scena tutto. Si promosse soprattutto l'opera di orientamento in questo spazio cosmico di Talete, e in questo consistette il nucleo di ciò che accadde. Anassimandro proseguì questa opera, delineò una cartina della Terra, introdusse l'uso del gnomone, che a quel tempo fu l'ausilio più importante dell'astronomia. Dallo stato di un fluido universale, nel

stimmte, ging er auf ein zeitlich diesem Zustande vorausgehendes Unendliches zurück; aus ihm hat sich alles Bestimmte und Begrenzte ausgeschieden, und, unvergänglich, umfaßt es dieses alles räumlich und lenkt es. Und zwar hat er nach gutem Zeugnis dieses Unendliche, Allebendige, Unsterbliche als Prinzip[1] bezeichnet, und so diesen dem metaphysischen Denken so wichtigen Ausdruck (zunächst wohl im Sinne von Anfang und Ursache) eingeführt. Dieser Ausdruck bezeichnete, daß nunmehr das Erkennen seiner Aufgabe sich bewußt war und daher sich die Wissenschaft absonderte.

Die Phänomene der bewegten Atmosphäre enthalten auch für die weiteren kosmologischen Versuche der ionischen Physiker die Mittel der Erklärung. Wie in dieser feuchter Niederschlag, Wärme, bewegte Luft miteinander verbunden sind, scheint für diese primitiven Erklärungsversuche bald aus der Luft alles hervorzutreten, bald aus dem Feuer, bald aus dem Wasser.

Auch die Wissenschaft der unteritalischen Kolonien, welche in dem Verbande der Pythagoreer gepflegt wurde, hatte ihren Ausgangspunkt, ihr wesenhaftes Interesse und ihre Bedeutung für die intellektuelle Entwicklung in der fortschreitenden Orientierung innerhalb des Weltraums, mit den Hilfsmitteln der Mathematik und der Astronomie. In dieser Schule entwickelte sich eine von dem Zweck der Benutzung losgelöste Betrachtung der Verhältnisse von Zahlen, von Raumgebilden, sonach reine mathematische Wissenschaft. Ja ihre Untersuchungen hatten bereits die Beziehungen zwischen Zahlen und Raumgrößen zum Gegenstande, so entstand ihnen die Idee des Irrationalen auf dem Gebiete der Mathematik. Auch ihr Schema des Kosmos war astronomisch: in der Mitte der Welt das Begrenzende, Gestaltende, welches ihnen im schönsten griechischen Geiste das Göttliche ist; indem es das Grenzenlose an sich zieht, entsteht die zahlenmäßige Ordnung des Kosmos.

Alle diese Erklärungen des Weltganzen, ob sie gleich als Erklärungen an der allmählichen Auflösung des mythischen Vorstellens arbeiteten, waren noch mit einem sehr erheblichen Bestandteil von mythischen Glauben vermischt. Das Prinzip, aus welchem diese ersten Forscher ableiteten, hatte noch viele Eigenschaften des mythischen Zusammenhangs. Es enthielt in sich eine den mythischen Kräften verwandte Bildungskraft, Fähigkeit der Umwandlung, Zweckmäßigkeit, gleichsam die Fußspuren der Götter in seinem Wirken. So war es auch mit einem von diesen Physikern festgehaltenen mythischen Götterglauben in für uns kaum sichtbaren Wurzeln ver-

[1] ἀρχή. Simplic. in phys. f. 6r 36-54. – Hippolyt. Refut. haer. I, 6. – Auf Theophrast zurückgehend, vgl. Diels Doxographi 133, 476; Zeller I[4] 203.

cui assunto egli concordava con Talete, risalì a un infinito che precede temporalmente questo stato; da questo infinito si è scisso tutto ciò che è determinato e limitato, ed esso, imperituro, abbraccia tutto questo spazialmente e lo governa. E, a dire il vero, secondo una buona testimonianza egli ha designato questo infinito, onnivivente, immortale come "principio"[1], introducendo così questa espressione così importante per il pensiero metafisico (anzitutto certo nel senso di "inizio" e "causa"). Questa espressione designava il fatto che ormai il conoscere fosse coscienza del suo compito e che quindi la scienza si separasse.

Anche per gli ulteriori tentativi cosmologici dei fisici ionici i fenomeni dell'atmosfera mossa contengono i mezzi della spiegazione. Come in essa sono collegati l'uno agli altri la precipitazione, il calore, l'aria mossa, per questi tentativi primitivi di spiegazione tutto pare entrare in scena ora dall'aria, ora dal fuoco, ora dall'acqua.

Anche la scienza delle colonie dell'Italia meridionale, che venne coltivata nella setta dei Pitagorici, ebbe il suo punto di partenza, il suo interesse essenziale e il suo significato per lo sviluppo intellettuale nell'orientamento progressivo all'interno dello spazio mondano, con gli ausili della matematica e dell'astronomia. In questa scuola si sviluppò una considerazione dei rapporti tra numeri, tra costrutti spaziali, staccata dal fine dell'utilizzazione, perciò una scienza matematica pura. Anzi, le sue indagini avevano già per oggetto le relazioni tra numeri e grandezze spaziali, e così nacque in esse l'idea dell'irrazionale nel settore della matematica. Anche il suo schema del cosmo era astronomico: al centro del mondo c'è ciò che delimita, configura, e che per loro nel più bello spirito greco è il divino; traendo esso a sé ciò che è privo di confine, nasce l'ordinamento conforme a numeri del cosmo.

Tutte queste spiegazioni dell'intero del mondo, benché come spiegazioni lavorino alla dissoluzione graduale del rappresentare mitico, erano ancora mescolate a una componente molto rilevante della fede mitica. Il principio da cui questi primi ricercatori deducevano aveva ancora molte proprietà della connessione mitica. Esso conteneva in sé una forza di formazione affine alle forze mitiche, capacità di trasmutazione, conformità a fini, conteneva, per così dire, le impronte dei piedi degli dèi nel suo agire. Così esso s'intrecciava anche in radici per noi a malapena visibili con una fede mitica negli dèi mantenuta da questi fi-

[1] ἀρχή. Simplicio, *In phys.*, f. 6 r 36-54. – Ippolito, *Refut. haer.*, I, 6. – Risalente a Teofrasto, cfr. Diels, *Doxographi*, 133, 476; Zeller, vol. I, 4ª ediz., p. 203.

schlungen. Die Überzeugung des Thales, daß das Weltall von Gottheiten erfüllt sei, darf nicht in einen modernen Pantheismus umgedeutet werden. Der mythische Glaube des Anaximander läßt alle Dinge durch ihren Untergang für das Unrecht ihres Sonderdaseins Buße und Strafe leiden, gemäß der Ordnung der Zeit. Keine andere Lehre kann dem Pythagoras so sicher zugeschrieben werden als die von der Seelenwanderung, und der von ihm gestiftete Verband hing am Apollokultus und an religiösen Riten mit konservativer Festigkeit. Vorstellungen des Vollkommenen bestimmen das kosmische Bild der unteritalischen Schulen. Und zwar tritt hier der für den griechischen Geist so bezeichnende Gedanke hervor, daß das Begrenzte das Göttliche sei – wogegen man den Satz Spinozas halte: omnis determinatio est negatio. So ist diese altertümliche Weltansicht keineswegs, wie seit Schleiermacher oft geschieht, einfach auf eine primitive Form des Pantheismus zurückzuführen.

So langsam, allmählich hat, auch nachdem eine erklärende Wissenschaft sich losgerungen hatte, diese die Macht der mythischen Erklärungsgründe, des mythischen Zusammenhangs zersetzt. In so harter Arbeit hat sich aus der ersten Gebundenheit des geistigen Gesamtlebens, in welcher dem Menschen die Wirklichkeit gegeben ist und immer gegeben bleibt, der Zweckzusammenhang des Erkennens in der Wissenschaft zur Selbständigkeit herausgearbeitet. So schwierig war dieser Wissenschaft der Ersatz der ursprünglichen Vorstellungen durch solche von einer größeren Angemessenheit an ihren Gegenstand. Denn der Zusammenhang der Dinge ist ursprünglich von der Totalität der Gemütskräfte hervorgebracht worden; nur schrittweise hat dann das Erkennen das rein Gedankenmäßige aus ihm herausgelöst. Leben ist das erste und immer Gegenwärtige, die Abstraktionen des Erkennens sind das zweite und beziehen sich nur auf das Leben. So entspringen wichtige Grundzüge des altertümlichen Denkens. Es beginnt nicht mit dem Relativen, sondern mit dem Absoluten, und zwar faßt es dasselbe mit den Bestimmungen auf, welche aus dem religiösen Erlebnis stammen; das Wirkliche ist ihm ein Lebendiges; der Zusammenbang der Erscheinungen ist ihm ein Psychisches oder doch ein dem Psychischen Analoges.

Dennoch hat die menschliche Intelligenz zu keiner Zeit einen größeren Fortschritt gemacht, als in dem Jahrhundert, das nunmehr abgelaufen war, als Heraklit und dann Parmenides auftraten. Die Wissenschaft war nun vorhanden. Die Phänomene wurden in ihrer Regelmäßigkeit und ihrem Zusammenhang überwiegend aus natürlichen Ursachen abgeleitet. Das Korrelat der nun eingetretenen Selbstündigkeit der griechischen Wissenschafr ist der Ausdruck: K o s m o s. Er

sici. La convinzione di Talete, per cui l'universo sarebbe colmo di divinità, non può venire intesa nel senso di un panteismo moderno. La fede mitica di Anassimandro fa scontare a tutte le cose ammenda e pena per l'ingiustizia del loro esserci separato attraverso il loro tramonto conformemente all'ordine del tempo. Nessun'altra dottrina può venire ascritta a Pitagora con altrettanta sicurezza quanto quella della trasmigrazione delle anime, e la setta da lui istituita aderiva al culto di Apollo e a riti religiosi con fissità conservatrice. Rappresentazioni di ciò che è perfetto determinano l'immagine cosmica delle scuole dell'Italia meridionale. E, a dire il vero, entra qui in scena il pensiero, così designativo per lo spirito greco, per cui ciò che è limitato sarebbe il divino – contro cui si terrebbe la proposizione di Spinoza: *omnis determinatio est negatio*. Così questa visione del mondo propria dell'antichità non va ricondotta in alcun modo semplicemente, come accade spesso da Schleiermacher in poi, a una forma primitiva di panteismo.

Solo lentamente, gradualmente, anche dopo essersene districata, la scienza esplicativa ha disgregato la potenza dei fondamenti esplicativi mitici, della connessione mitica. In un lavoro così duro la connessione finalizzata del conoscere si è districato dalla prima legatezza della vita spirituale complessiva, in cui è data e continuerà a darsi all'uomo l'effettualità, per profilarsi nella scienza con una sua autonomia. Fu così difficile per questa scienza la sostituzione delle rappresentazioni originarie con altre tali da avere una maggiore adeguatezza al loro oggetto. Infatti la connessione delle cose è stata prodotta originariamente dalla totalità delle forze d'animo; solo passo dopo passo il conoscere ha estrapolato ciò che è puramente conforme a pensiero. La vita è ciò che è presente per primo e sempre, le astrazioni del conoscere vengono per seconde e si riferiscono solo alla vita. Scaturiscono così importanti tratti di fondo del pensiero nell'antichità. Esso non inizia con il relativo, ma con l'assoluto, e precisamente coglie quest'ultimo con le determinazioni che discendono dal vissuto religioso; l'elemento effettuale è per esso qualcosa di vivente; la connessione delle apparizioni è per lui qualcosa di psichico, oppure qualcosa di analogo allo psichico.

Nondimeno l'intelligenza umana non ha mai compiuto un progresso più grande di quello raggiunto nel secolo che ormai era trascorso, quando subentrarono Eraclito e poi Parmenide. La scienza era ora sottomano. I fenomeni si deducevano nella loro regolarità e nella loro connessione prevalentemente da cause naturali. Il correlato dell'autonomia della scienza greca, che aveva fatto ora il suo ingresso, era l'espressione "cosmo". Gli Antichi la riconducono a Pitagora: «Pitagora per

wird von den Alten auf Pythagoras zurückgeführt: „Pythagoras zuerst nannte das Weltall Kosmos, wegen der in ihm herrschenden Ordnung."[1] Dieses Wort ist gleichsam der Spiegel der in die gedankenmäßige Regelmäßigkeit und den harmonischen Zusammenhang der Verhältnisse und Bewegungen des Weltalls vertieften griechischen Intelligenz. In ihm spricht sich der ästhetische Charakter des griechischen Geistes so ursprünglich und tief aus, als in den Körpern, welche Phidias und Praxiteles bildeten. Nun wird nicht mehr in der Natur die Spur eines willkürlichen, eingreifenden Gottes verfolgt; die Götter walten in dem schönen, regelmäßigen Formenzusammenhang des Kosmos. In demselben Sinne werden von der durch den Gedanken zu regelmäßig wirkenden Formen geordneten Gesellschaft auf die Verhältnisse des Weltalls die Ausdrücke Gesetz und vernünftige Rede übertragen.[2]

Aber die Art und Weise der Ableitung von Phänomenen, wie sie in der Wissenschaft vom Weltall bestand, konnte den fortschreitenden Anforderungen des Erkennen nicht genügen. Wird irgendeinem Bestandteil des Naturganzen Leben, Fähigkeit, sich in andere Bestandteile umzuwandeln, sich auszudehnen und zusammenzuziehen, zugeschrieben, alsdann ist es gleichgültig, von welchem dieser Bestandteile die Erklärung ausgeht; denn alles kann so aus allem abgeleitet werden. Und hatten nicht diese Physiker wechselnd, aber mit gleicher Leichtigkeit, von Wasser, Feuer, Luft aus die anderen Teile des Naturzusammenhangs durch Umwandlung erklärt? In Heraklit entwickelt die Spekulation diese Anschauung einer inneren Wandlungsfähigkeit als der allgemeinen Eigenschaft jedes Zustandes im Weltall; in Parmenides stellt sie diesem endlosen Wechsel die Anforderungen des Gedankens gegenüber. So entsprang Metaphysik im engeren Verstande.

[1] Ps. Plutarch, de plac. II, 1. Stob. ecl. I, 21 p. 450 Heer. – Diels 327.
[2] νόμος. λόγος.

primo nominò cosmo l'universo, a causa dell'ordine in esso dominante»[1]. Questa parola è, per così dire, lo specchio in cui si riflette l'intelligenza greca, assorta nella regolarità conforme a pensiero e nella connessione armonica dei rapporti e dei movimenti dell'universo. In essa il carattere estetico dello spirito greco si esprime tanto originariamente e profondamente quanto nei corpi plasmati da Fidia e Prassitele. Ora non si segue più nella natura la traccia di un dio arbitrario che interviene; gli dèi vigono nella bella, regolare connessione di forme del cosmo. Nello stesso senso le espressioni legge e discorso razionale vengono trasposte dalla società ordinata dal pensiero in forme operanti regolarmente ai rapporti dell'universo[2].

Ma la specie e il modo della deduzione di fenomeni come quelli che sussistevano nella scienza dell'universo non poteva bastare alle esigenze progressive del conoscere. Se a una qualunque componente dell'intero della natura si attribuiscono vita, capacità di tramutarsi in altre componenti, di espandersi e di contrarsi, allora è indifferente da quale di queste componenti prenda avvio la spiegazione; infatti così si può dedurre tutto da tutto. E questi fisici non avevano spiegato, variamente ma con uguale leggerezza, per tramutazione le altre parti della connessione della natura a partire dall'acqua, dal fuoco, dall'aria? In Eraclito la speculazione sviluppa questa intuizione di una capacità interna di mutazione come la proprietà generale di ogni stato nell'universo; in Parmenide contrappone a questo cambiamento senza fine le esigenze del pensiero. Scaturì così la metafisica nel senso più ristretto.

[1] Pseudo-Plutarco, *Placita*, II 1. Stobeo, *Ecloghe*, I 21, p. 450 Heer. – Diels, p. 327.
[2] νόμος. λόγος.

ZWEITER ABSCHNITT

METAPHYSISCHES STADIUM IN DER ENTWICKLUNG DER ALTEN VÖLKER

ERSTES KAPITEL

VERSCHIEDENE METAPHYSISCHE STANDPUNKTE WERDEN ERPROBT UND ERWEISEN SICH ALS ZUR ZEIT NICHT ENTWICKLUNGSFÄHIG

In dem Zweckzusammenhang der Erkenntnis wird eine neue Stufe erreicht; der fortschreitende Geist sucht, in der Generation des Heraklit und Parmenides, die allgemeine Beschaffenheit des Zusammenhangs im Kosmos sowie die eines Prinzips dieses Zusammenhangs zu bestimmen. Er entwickelt die Eigenschaften eines Prinzips, die es zur Erklärung von Naturphänomenen benutzbar machen. Dies setzt voraus, daß er sich nunmehr seine bisherigen Versuche, die Erscheinungen des Kosmos abzuleiten, gegenständlich macht.

Ein Jahrhundert hindurch hatte die neuentstandene Wissenschaft vermittels der Anschauungen von Umwandlung und Bewegung die Phänomene der Außenwelt zu verbinden und zu erklären gesucht. Sie hatte hierzu den Begriff des Prinzips ausgebildet, d. h. eines Ersten, welches zeitlicher Anfangszustand und erste Ursache der Phänomene ist, und von welchem dieselben abgeleitet werden können. Dieser Begriff war der Ausdruck des Willens der Erkenntnis selber. Viele Ursachen drängten nunmehr zum Nachdenken über die allgemeinsten Eigenschaften eines solchen Prinzips, überhaupt aber des Weltzusammenhangs: der Wechsel in den Prinzipien, die Unmöglichkeit, eines dieser Prinzipien zu beweisen, die Schwierigkeiten in der Anschauung von Umwandlung, welche dem bisherigen Verfahren zugrunde gelegen hatte, die nicht minder großen Schwierigkeiten in den einzelnen Vorstellungen, wie sie eine solche Erklärung zu ihrer Verwendung hatte. Wir nennen das Nachdenken, welches solchergestalt einzelne Erklärungen zur Voraussetzung hat und die allgemeinen Bestimmungen eines jeden aufstellbaren Weltzusammenhangs ableitet, ein metaphysisches.

Dies metaphysische Nachdenken zergliederte an der Außenwelt den Zusammenhang der Wirklichkeit. Wohl war dieser Zusammen-

SEZIONE II

LO STADIO METAFISICO NELLO SVILUPPO DEI POPOLI ANTICHI

CAPITOLO I

SI METTONO ALLA PROVA DIVERSI PUNTI DI VISTA METAFISICI ED ESSI SI DIMOSTRANO AL MOMENTO COME NON CAPACI DI SVILUPPO

Nella connessione finalizzata della conoscenza si raggiunge un nuovo stadio; lo spirito progressivo cerca, nella generazione di Eraclito e Parmenide, la costituzione generale della connessione nel cosmo così come quella di un principio di questa connessione. Esso sviluppa le proprietà di un principio che lo rendano utilizzabile per la spiegazione di fenomeni di natura. Ciò presuppone che lo spirito abbia ormai reso oggettuali i tentativi compiuti finora di dedurre le apparizioni del cosmo.

Per un secolo la scienza neonata aveva cercato di collegare e di spiegare i fenomeni del mondo esterno mediante le intuizioni della tramutazione e del movimento. Per questo essa aveva perfezionato il concetto di principio, vale a dire di un Primo che sia lo stato iniziale nel tempo e la causa prima dei fenomeni, e da cui si possano dedurre questi ultimi. Questo concetto era l'espressione della stessa volontà di conoscenza. Molte cause spingevano ormai alla riflessione sulle proprietà più generali di un simile principio, ma in generale della connessione del mondo: il cambiamento dei principî, l'impossibilità di dimostrare uno solo di questi principî, le difficoltà nell'intuizione della tramutazione che giaceva alla base del procedimento seguito finora, le difficoltà non meno grandi nelle singole rappresentazioni quali quelle che una simile spiegazione aveva disponibili all'impiego. Noi nominiamo la riflessione che ha in tale forma come presupposto singole spiegazioni, e che deduce le determinazioni generali di una qualunque connessione del mondo enunciabile, una riflessione metafisica.

Questa riflessione metafisica smembrò la connessione dell'effettualità rispetto al mondo esterno. In ultima istanza questa con-

hang in letzter Instanz im Bewußtsein begründet, er bildete mit der geschichtlichen Welt erst das Ganze der Wirklichkeit, jedoch hat das metaphysische Denken der Griechen diesen Zusammenhang an dem Studium der Außenwelt aufgefaßt. Dies hatte zur Folge, daß die metaphysischen Begriffe an die räumliche Anschauung gebunden blieben. Das vernunftmäßig bildende Prinzip war schon den Pythagoreern ein Begrenzendes, es hat bei den Eleaten und Plato einen analogen Charakter. Die Erklärung des Kosmos löste alles, bis in den höchsten Begriff, zu welchem der griechische Geist gelangte, den des unbewegten Bewegers, in Bewegungen und Erscheinungen im Raume auf.

Vermögen wir nun das innere Gesetzauszudrücken, welches in diesem Stadium von Erkenntnis der Zergliederung des Zusammenhangs von Wirklichkeit die Richtung gab? – Die Welt zeigte zunächst dem beginnenden wissenschaftlichen Denken eine Vielheit einzelner Dinge, in Tun und Leiden veränderlich verbunden, im Raume beweglich, wachsend und abnehmend, ja entstehend und vergehend. Die Hellenen, dies bemerkte einer der neuauftretenden Metaphysiker, spracben irrtümlich von Entstehen und Vergehen. In der Tat beweist schon die Sprache, daß diese Vorstellungen die einfache Naturauffassung beherrschten. Wolken scheinen sich zu bilden und in der Luft zu zergehen, so die einzelnen Dinge. Selbst die Götter des griechischen Mythos waren in der Zeit entstanden. – Das abgelaufene Jahrhundert griechischer Wissenschaft hatte nun durch die Vorstellung eines ersten bildungskräftigen Stoffes und seiner Umwandlungen, in Unteritalien durch den Gegensatz der begrenzenden, bildenden Kraft und des Unbegrenzten, einen Zusammenhang unter diesen Anschauungen hergestellt. Wir können die intellektuelle Verfassung eines gebildeten Griechen jener Tage, welcher an den Göttern zu zweifeln begann und sich nun in diesem Wirbel der Stoffumwandlungen sah, schwer nachfühlen. Denn Religion und positive Wissenschaft geben einem heutigen Menschen feste Anhaltspunkte für seine Weltvorstellung. In dem Spiel der Phänomene besaß ein Grieche jener Zeit nunmehr keinen festen Punkt. Weder die mythische Religion konnte ihm einen solchen gewähren, noch bestand positive Wissenschaft, welche ihm Haltepunkte darbieten konnte. – Nun wird der Mensch jeder Zeit inne, daß seine Handlungen und Zustände in seinem Ich begründet sind. Er kann sich nicht vorstellen, daß dies Ich Zustand oder Tun von etwas sei, das hinter dem Ich liege. Das ist sein Lebensgefühl. Und das andere, das Außen, welches er seinem Willen gegenüber findet, ist ihm ebenso in allen Veränderungen Zustand und Äußerung einer Unterlage, welche nicht selber wieder Zustand oder Tun von etwas hinter ihr ist. Gleichviel ob diese selb-

nessione era pur ben fondata nella coscienza, formava l'intero dell'effettualità soltanto insieme al mondo storico, tuttavia il pensiero metafisico dei Greci ha concepito questa connessione rispetto allo studio del mondo esterno. Ciò ebbe per conseguenza che i concetti metafisici rimasero legati all'intuizione spaziale. Il principio formatore conforme a ragione era già per i Pitagorici qualcosa di delimitante, e ha un carattere analogo presso gli Eleati e Platone. La spiegazione del cosmo risolse tutto in movimenti e apparizioni nello spazio, perfino nel concetto supremo a cui giunse lo spirito greco, quello del motore immobile.

Ora, siamo capaci di esprimere la legge interna che in questo stadio della conoscenza diede la direzione allo smembramento della connessione dell'effettualità? – Il mondo mostrò anzitutto al pensiero scientifico incipiente una pluralità di singole cose, variamente collegate nel fare e nel patire, mobili nello spazio, che crescono e si rimpiccioliscono, anzi che nascono e periscono. Gli Elleni, lo notò uno dei metafisici neosubentranti, parlarono erroneamente del nascere e del perire. Di fatto già la lingua prova il fatto che queste rappresentazioni dominassero la concezione semplice della natura. Le singole cose paiono formarsi e disfarsi come nuvole nell'aria. Gli stessi dèi del mito greco erano nati nel tempo. – Ora, attraverso la rappresentazione di una materia prima dotata della forza di formazione e delle sue tramutazioni, il secolo di scienza greca trascorso aveva prodotto nell'Italia meridionale, attraverso l'opposizione tra la forza delimitante, formatrice, e l'illimitato, una connessione sotto queste intuizioni. Difficilmente possiamo riprovare a sentire la costituzione intellettuale di un greco colto di quei giorni, che iniziò a dubitare degli dèi e si vide ora in questo turbine di tramutazioni della materia. Infatti la religione e la scienza positiva danno all'uomo odierno saldi punti di appoggio per la sua rappresentazione del mondo. Nel gioco dei fenomeni un greco di quel tempo non possedeva ormai più nessun punto fermo. Non gli poteva concedere qualcosa di simile la religione mitica, né sussisteva ancora la scienza positiva che potesse offrirgli punti di sostegno. – Ora, l'uomo di ogni tempo si rende conto del fatto che le sue azioni e i suoi stati siano fondati nel suo Io. Egli non può rappresentarsi il fatto che questo Io sia lo stato o il fare di qualcosa che giacerebbe dietro l'Io. È questo il suo sentimento della vita. E l'altro da lui, l'esterno che egli trova di fronte al suo volere, è per lui altrettanto, in tutte le alterazioni, stato ed esteriorizzazione di un sostrato che non è esso stesso a sua volta stato o fare di qualcosa dietro di esso. Non conta che tale sostrato autonomo

ständige Unterlage an dem einzelnen Ding gefunden wird oder an der einen spinozistischen Substanz oder an den Atomen: das Außen, das uns im Selbstbewußtsein gegeben ist, hat unweigerlich diesen Charakter. Definieren wir S u b s t a n z als das, was Subjekt für alle prädikativischen Bestimmungen, Unterlage für alle Zustände und Tätigkeiten ist, so blickt der Mensch sozusagen durch den Wirbel und das Farbenspiel der Phänomene in das Substanziale, was dahinter ist; er kann nicht anders. Auch die Vorstellung des Wirkens, der Begriff der Kausalität wird diesem Substanzialen untergeordnet. Und in sich, in dem Wechsel seiner Antriebe, Regungen, Zwecke muß er ebenfalls nach einem f e s t e n P u n k t suchen, d e r s e i n H a n d e l n r e g e l e. So sind in ihm und in dem. was außer ihm seiner Person gegenübertritt, dies die beiden festen Punkte, welche die natürlichen Ziele seines Nachdenkens bilden: die substanziale Unterlage des Außen und in seinem Handeln der Zweck, der nicht Mittel ist, das höchste Gut seines Willens.

Dieser Tatbestand erklärt, warum für die Philosophie der Alten das w a h r h a f t e S e i n und das h ö c h s t e G u t die beiden zentralen Fragen bilden. Diese Fragen sind nicht abgeleitet. Nicht die subjektive Festigkeit der Aussage, die Notwendigkeit der Gedanken ist es, was das menschliche Erkennen zuerst sucht. Diese Festigkeit des Aussagens ist sozusagen die subjektive, logische Seite der objektiven Festigkeit des Zweckes in uns selber, der Substanz außer uns. Dies zeigt sich geschichtlich darin, daß erst die Unsicherheit und der Zweifel, welche die Denkgewißheit stören, die Frage nach dem logischen Zusammenhang von Grund und Folge, nach dem Grunde, der in sich fest ist, hervorgetrieben baben.

Und zwar ringt sich in dem Vorgang, den wir nunmehr darzustellen haben, das E r k e n n e n der Weltsubstanz auch jetzt n o c h n i c h t l o s v o n d e m Z u s a m m e n h a n g, welcher vordem in der T o t a l i t ä t d e r m e n s c h l i c h e n G e m u t s k r ä f t e das Erkennen gleichsam gebunden hielt. Die Götter hatten in der Welt der ionischen Physiker sowie der Pythagoreer noch Platz gefunden. Indem nun der Zusammenhang des Kosmos nach seinen allgemeinsten Eigenschaften bestimmt wurde, fand sich in demselben für sie im Grunde keine Stelle mehr. Xenophanes, Heraklit, Parmenides, Anaxagoras, die leitenden Geister der neuen Zeit, entwickelten einen Weltzusammenhang, welcher durch das klare Bewußtsein seines allgemeinen Charakters, seines alle Phänomene einschließenden Umfangs gleichsam das ganze Terrain der Wirklichkeit okkupierte. Das war in der Welt des Anaximander oder Pythagoras noch nicht der Fall gewesen. Auch war es für die so eintretende Veränderung gleichgültig, daß die Götter in dem

venga trovato nella singola cosa, in una sostanza spinoziana o negli atomi: l'esterno, che ci è dato nell'autocoscienza, ha immancabilmente questo carattere. Se noi definiamo sostanza ciò che è soggetto per tutte le determinazioni predicative, sostrato per tutti gli stati e le attività, allora attraverso il turbine e il gioco di colori dei fenomeni l'uomo guarda, per così dire, al sostanziale che c'è dietro; egli non può fare altrimenti. Anche la rappresentazione dell'operare, il concetto di causalità, viene subordinata a questo sostanziale. E altrettanto in sé, nel cambiamento dei suoi impulsi, dei sommovimenti, dei fini, egli deve cercare un punto fermo che regoli il suo agire. Così sono questi i due punti fermi, in lui e in ciò che fuori di lui si contrappone alla sua persona, che costituiscono gli scopi naturali della sua riflessione: il sostrato sostanziale dell'esterno e nel suo agire il fine che non è mezzo, il sommo bene della sua volontà.

Questo stato di fatto spiega perché per la filosofia degli Antichi il vero essere e il sommo bene costituiscano le due questioni centrali. Tali questioni non sono affatto derivate. Ciò che il conoscere umano cerca per primo non è la fissità soggettiva dell'enunciato, la necessità dei pensieri. Questa fissità dell'enunciare è, per così dire, il lato soggettivo, logico, della fissità oggettiva del fine in noi stessi, della sostanza fuori di noi. Ciò si mostra storicamente nel fatto che la questione della connessione logica tra fondamento e conseguenza, la questione del fondamento, che in sé è saldo, sia spuntata fuori solo dopo, in seguito all'insicurezza e al dubbio che turbano la certezza nel pensiero.

E, a dire il vero, nemmeno nel processo che ormai dobbiamo esporre il conoscere della sostanza del mondo non si districa ancora dalla connessione che prima teneva il conoscere legato, per così dire, alla totalità delle forze d'animo umane. Gli dèi avevano ancora trovato spazio nel mondo dei fisici ionici così come in quello dei Pitagorici. Nella misura in cui ora la connessione del cosmo veniva determinata secondo le sue proprietà più generali, in fondo per gli dèi non c'era più posto in questa connessione. Senofane, Eraclito, Parmenide, Anassagora, gli spiriti guida del nuovo tempo, svilupparono una connessione del mondo che attraverso la chiara coscienza del suo carattere generale, della sua estensione includente tutti i fenomeni, occupò, per così dire, l'intero terreno dell'effettualità. Non era stato ancora così nel mondo di Anassimandro o di Pitagora. Per l'alterazione che entrava in campo era così indifferente anche il fatto che gli dèi continuas-

persönlichen Bedürfnis des einen oder anderen dieser Männer noch fortbestanden, wie dies z. B. augenscheinlich bei Xenophanes der Fall war. Aber was war nun die Folge dieser Veränderung für die metaphysische Konzeption der Weltordnung? Der ganze Inbegriff der höheren Gefühle, das religiöse Leben, das sittliche Bewußtsein, das Gefühl der Schönheit und des unendlichen Wertes der Welt waren nun in diesem Weltzusammenhang selber gegenwärtig. Alle Eigenschaften, welche das religiöse und sittliche Leben den Göttern zugeschrieben hatte, fielen nun in diese kosmische Ordnung. Das höchste Gut selber, der Zweck, der kein Mittel mehr ist, wurden auf ihn zurückgeführt. So lag in diesem die Erscheinungen Zusammenhaltenden das Vollkommne, Gute, Schöne, dem Unzureichenden der Wirklichkeit gegenüber das Vollendete, ihrer Unreife gegenüber das Feste und innen Selige.

Xenophanes bestimmt das eine Sein, das ihm dieser Zusammenhang ist, theologisch. Das Gesetz, das nach Heraklit im Fluß der Erscheinungen herrscht, ist nicht nur durch die Gegensätze oder den Weg aufwärts und abwärts bestimmt, sondern es hat einen tief religiösen Hintergrund. Der Beginn des Parmenideischen Lehrgedichts kündigt in altertümlicher Erhabenheit eine mit dem religiösen Glauben zusammenhängende Wahrheit an. Die Pythagoreer zeigen denselben Charakter.

So entspricht es dem Zusammenhang der intellektuellen Entwicklung sowie dem Geiste dieser altertümlichen Zeit, daß die tiefere Besinnung über das Prinzip des Kosmos aus dem religiösen Leben kam und dementsprechend sich als Anforderung an den Gedanken der Gottheit geltend machte. – In der Pythagoreischen Schule war die Trennung zwischen dem in der Wahrnehmung Gegebenen und einer metaphysischen Weltordnung vorbereitet. Der Kosmos wurde in zwei Erklärungsgründe in bezug auf seinen Ursprung zerlegt; dem Unbegrenzten trat das, was Gestalt ist und gestaltet, gegenüber, das Prinzip der Form; dieses wurde von den Pythagoreern mathematisch gefaßt, in den Beziehungen zwischen Zahl und Raumgröße dargestellt, in die reale Welt der Töne sowie in die harmonischen Verhältnisse der kosmischen Massen verfolgt. – Xenophanes erwies aus dem religiösen Bewußtsein das Prinzip des einen Seins. Die Vorstellung vom Tode der Götter ist unfromm; was aber in der Zeit entstanden ist, das ist auch vergänglich; daher ist der Gottheit ewiger und unveränderlicher Bestand zuzuschreiben. Ebenso ist mit dem Bewußtsein von der Macht und Vollkommenheit der Gottheit eine Mehrheit von Göttern nicht verträglich; die ewige Gottheit ist also eine. So ist in Xenophanes mit der Besinnung über die Eigenschaften

sero ancora a sussistere nel bisogno personale di uno o dell'altro di questi uomini, come per esempio nel caso evidente di Senofane. Ora, quale fu però la conseguenza di quest'alterazione per la concezione metafisica dell'ordine del mondo? L'intera quintessenza dei sentimenti superiori, la vita religiosa, la coscienza etica, il sentimento della bellezza e dell'infinito valore del mondo erano presenti ora in questa stessa connessione del mondo. Tutte le proprietà che la vita religiosa ed etica aveva ascritto agli dèi cadevano ora in questo ordine cosmico. Lo stesso sommo bene, il fine che non è mezzo, veniva ricondotto a esso. Così, in quest'ordine che tiene insieme i fenomeni, il perfetto, il bene, il bello, ciò che è perfetto si contrapposero a quanto c'è d'insufficiente nell'effettualità, all'immaturità di quest'ultima si contrappose ciò che è saldo e internamente beato.

Senofane determina teologicamente l'unico essere che per lui è questa connessione. La legge che secondo Eraclito domina nel flusso delle apparizioni non è determinata dalle opposizioni oppure dalla via all'indietro o in avanti, ma ha uno sfondo profondamente religioso. Il proemio del poema dottrinale parmenideo annuncia, con la sublimità propria dell'antichità, una verità che si connette alla fede religiosa. I Pitagorici mostrano lo stesso carattere.

Corrisponde così alla connessione dello sviluppo intellettuale così come allo spirito di questo tempo dell'antichità il fatto che la riflessione più profonda sul principio del cosmo venisse *dalla vita religiosa* e, corrispondentemente a ciò, si facesse valere come esigenza del pensiero della divinità. – Nella *Scuola Pitagorica* si era preparata la divisione tra ciò che è dato nella percezione e l'ordine metafisico del mondo. In riferimento alla sua origine, il cosmo venne disaggregato in due fondamenti esplicativi; all'illimitato si contrappose ciò che è figura e configura, il principio della forma; quest'ultimo venne colto matematicamente dai Pitagorici, presentato nelle relazioni tra numero e grandezza spaziale e perseguito nel mondo reale dei suoni così come nei rapporti armonici delle masse cosmiche. – *Senofane* dimostrò il principio dell'essere unico a partire dalla coscienza religiosa. La rappresentazione della morte degli dèi è empia; ma ciò che è nato nel tempo è anche perituro; quindi alla divinità si deve ascrivere una sussistenza *eterna* e inalterabile. Allo stesso modo una pluralità di dèi non è compatibile con la coscienza della potenza e perfezione della divinità; la divinità eterna è quindi *una sola*. Così in Senofane la riflessione sulle proprietà del principio dell'universo è collegata all'inizio di una

des Prinzips des Weltalls der Beginn einer durchgreifenden Polemik gegen das mythische Vorstellen verbunden, das eine Vielheit von Göttern annimmt, die geboren werden und sterben; er bereits durchschaut das Anthropomorphistische im Götterglauben und dessen Unhaltbarkeit.

Die strengere Entwicklung dieses Prinzips des All-Einen scheint dadurch gefördert worden zu sein, daß Heraklit aus der Naturanschauung der ionischen Physiker, abschließend, als die Grundlage derselben die Formel von der allgemeinen Wandelbarkeit ableitete. – Das Bewußtsein des Unterschieds des ihm aufgehenden metaphysischen Bewußtseins von aller bisherigen Forschung erfüllt ihn mit herbem Stolz und vernichtender Kritik. Dieses metaphysische Bewußtsein bezieht sich nach der tiefen Einsicht des Heraklit gerade auf das, was den Menschen beständig umgibt, was er beständig hört und sieht: während der gewöhnliche Zustand des Menschen ist, da und doch nicht dabei so sein, faßt diese metaphysische Besonnenheit eben das überall Wiederkehrende in wachem Bewußtsein auf und spricht es aus. Und so tritt sie wie zu dem vulgären Dahinleben, das dem Schlaf gleicht, auch zu der Empirie in Gegensatz, welche sich in einzelner Kunde und Orientierung über den Kosmos ausbreitet, und die doch den Sinn nicht belehrt, zu der falschen Kunst, deren Typen ihm Pythagoras, Xenophanes, Hekatäos unter seinen Zeitgenossen und Vorgängern sind. – Diesem metaphysischen Bewußtsein geht nun das Weltgesetz der Abwandlung auf, welches an jedem Punkte des All gleichmäßig wirksam ist. Das sich abwandelnde All-Eine ist nicht nur als dasselbe in den Gegensätzen gegenwärtig, in jeder einzelnen Erscheinung selber ist schon ihr Gegensatz enthalten, in unsrem Leben ist der Tod, in unsrem Tod das Leben. – In diesen Gedanken, die alles Sein auflösen, lag dann der Grund für die Abwendung Heraklits von der positiven Wissenschaft der Zeit. Heraklit hat auch seine Physik dem Grundgedanken der Abwandlung unterworfen, und er hat selbst die Sonne in seine Rhythmik des Umsatzes hineingezogen: täglich sollte sie neu entstehen.

Dieser Gedanke, welchem gemäß Konstanz nur in dem Gesetz der Veränderungen besteht, enthielt zweifellos einen wichtigen Ansatzpunkt wahrer Einsichten; aber in der damaligen Lage der Wissenschaften mußte Heraklit dem Gedanken wie den Tatsachen Gewalt antun, und seine Schule, die Gesellschaft der „Fließenden", verfiel naturgemäß dem Skeptizismus. Denn besteht nur der Fluß der Dinge, d. h. der Umsatz eines Zustandes der Materie in den andern, fällt sonach die Konstanz nur in das Gesetz dieses Umsatzes: alsdann kann ein Prinzip, welches Träger dieser Umsatzbewegung wäre, nicht unterschieden werden. Wenn also Heraklit auch nur symbolisch das Feuer als ein solches Prinzip bezeichnete, so verfiel sein System damit dem inneren

radicale polemica contro il rappresentare mitico, il quale ammette una molteplicità di dèi che nascono e muoiono; egli scorge già quanto di antropomorfico presenta la fede negli dèi, e la sua insostenibilità.

Lo sviluppo più rigoroso di questo principio dell'Uno-Tutto pare essere stato promosso dal fatto che Eraclito, a partire dall'intuizione della natura propria dei fisici ionici, dedusse definitivamente come sua base fondativa la formula della mutevolezza universale. – La coscienza della distinzione tra la coscienza metafisica che gli si dischiudeva e tutta la ricerca compiuta fino a quel momento lo riempe di un aspro orgoglio e di una critica annientatrice. Questa coscienza metafisica si riferisce, secondo la profonda introvisione di Eraclito, proprio a ciò che circonda costantemente l'uomo, ciò che egli ascolta e vede costantemente: mentre lo stato abituale dell'uomo è quello di esserci senza prendere parte, quest'accortezza metafisica accoglie nella coscienza desta appunto ciò che ritorna ovunque e lo esprime. E così come entra in opposizione al vivacchiare volgare, che assomiglia al sonno, quest'accortezza contrasta anche con l'empiria che si diffonde in singola notizia e orientamento sul cosmo, e che eppure non istruisce il senso, con la falsa arte di cui secondo lui tra i suoi contemporanei e predecessori sono esempi Pitagora, Senofane, Ecateo. – A questa coscienza metafisica si dischiude ora la legge del mondo consistente nel mutamento, che è ugualmente operante in ogni punto del tutto. L'Uno-Tutto che muta non è solo presente, come esso stesso, nelle opposizioni, ma in ogni singola apparizione è già contenuto il suo opposto, nella nostra vita la morte e nella nostra morte la vita. – In questi pensieri che dissolvono tutto l'essere risiedeva poi il fondamento dell'allontanamento di Eraclito dalla scienza positiva del tempo. Eraclito ha sottoposto anche la sua fisica al pensiero di fondo del mutamento, e nella sua ritmica dell'avvicendamento ha inserito il sole stesso, che quotidianamente doveva rinascere.

Questo pensiero, conformemente a cui la costanza sussiste solo nella legge delle alterazioni, conteneva senza dubbio un importante punto di accostamento per vere introvisioni; ma nella situazione di allora delle scienze Eraclito dovette fare violenza al pensiero come ai fatti, e la sua scuola, la società dei «fluenti», cadde naturalmente nello scetticismo. Infatti se sussiste solo il flusso delle cose, vale a dire l'avvicendamento di uno stato della materia con l'altro, la costanza cade perciò solo nella legge di questo avvicendamento: allora non si può distinguere un principio che faccia da portatore di questo movimento di avvicendamento. Quando dunque Eraclito designò sia pur solo simbolicamente il fuoco come un simile principio, il suo sistema cadde con

Widerspruch. Auch wurden ferner die regelmäßigen und konstanten Kreisbewegungen der Gestirne einer Erklärung aus dem Prinzip der Umwandlung unterworfen, und hierbei mußte sich zeigen, daß die stetige, unveränderliche Ursache, welche sie fordern, mit der Rhythmik der Umsätze in Widerspruch steht. So geriet Heraklit mit den astronomischen Vorstellungen seiner Zeit notwendig in Streit; so gelangte er zu seinen eigenen, paradoxen astronomischen Behauptungen, die nur als ein Rückschritt gedeutet werden können.

An dem Gegensatz gegen die Formeln des Heraklit hat wahrscheinlich P a r m e n i d e s den Gedanken des Xenophanes zu voller metaphysischer Klarheit entwickelt. Er arbeitet, wie Heraklit, sich den Gehalt der Weltvorstellung tiefer bewußt zu machen. Auch er will nicht mehr in erster Linie sich im Weltall orientieren oder den tatsächlichen Zusammenhang der Bewegungen seiner großen Massen feststellen. Wohl war Parmenides der erste, der die große Entdeckung von der Kugelgestalt der Erde als Schriftsteller vertrat, wenn er auch nicht als der Entdecker selber bezeichnet werden kann; denn es ist nicht ausgeschlossen, daß er diese in der Astronomie epochemachende Einsicht in seiner unteritalischen Heimat schon bei den Pythagoreern vorfand. Aber der Anfang seines Lehrgedichts zeigt, daß eine metaphysische Besinnung über die allgemeinsten Eigenschaften des Weltzusammenhangs auch ihm als die große Aufgabe seines Lebens erschien. Derselbe Anfang macht zugleich sichtbar, daß dieser Weltzusammenhang für ihn allen religiösen Tiefsinn des mythischen Zeitalters in sich schloß, ganz wie dies auch bei Heraklit der Fall war. Aller Glanz der mythischen Welt, der Sitz der Gottheiten und ihre strahlenden Gestalten sind nun in diese metaphysische Welt zusammengegangen. So ist es auch ein göttlicher Mund, der an diesem Beginne seines Gedichts den ganzen Gegensatz von Wahrheit und Irrtum in folgenden Sätzen zusammenfaßt: das Seiende ist, das Nichtseiende ist nicht; der Irrtum ist in der entgegengesetzten Annahme begründet, daß das Nichtseiende Existenz habe, daß das Sein nicht bestehe.

Die Fragmente sind nicht ausreichend, den genauen Sinn festzustellen, welchen seine Erläuterung und Begründung dieses seines Hauptsatzes gehabt hat.[1] Es ist zweifellos, daß er diesen Satz dadurch begründete, daß das Sein nicht von dem Denken getrennt zu werden vermag; das Nichtseiende kann weder erkannt noch ausgesprochen werden. Die Beweisführung enthält augenscheinlich in sich, daß das Vorstellen, in welchem die Wirklichkeit gegenwärtig ist, nicht

[1] Nach der Beschaffenheit unserer Nachrichten über Parmenides kann die Erörterung seiner hervorragenden Stellung in der Geschichte der Metaphysik leider nur vermittels einer Art von subjektiver Reproduktion stattfinden, die sonst nicht gestattet sein würde.

ciò in una contraddizione interna. Inoltre anche i movimenti circolari regolari e costanti degli astri vennero sottoposti a una spiegazione a partire dal principio del mutamento, e in questa occasione dovette mostrarsi il fatto che la causa costante e inalterabile quale quella che essi esigono stia in contraddizione con la ritmica degli avvicendamenti. Così Eraclito cadde necessariamente in controversia con le rappresentazioni astronomiche del suo tempo; così egli giunse a proprie affermazioni astronomiche paradossali, che si potevano intendere solo come un regresso.

Nell'opposizione alle formule di Eraclito, Parmenide ha sviluppato probabilmente il pensiero di Senofane fino a piena chiarezza metafisica. Egli lavora, come Eraclito, per rendersi conto più profondamente del contenuto della rappresentazione del mondo. Anche lui non vuole più in primo luogo orientarsi nell'universo o stabilire la connessione fattuale dei movimenti delle sue grandi masse. Parmenide fu pur bene il primo che come scrittore sostenne la grande scoperta della figura sferica della Terra, anche se non lo si può designare come il suo stesso scopritore; infatti non è escluso che egli abbia già rinvenuto questa introvisione facente epoca nell'astronomia nella sua patria dell'Italia meridionale, presso i Pitagorici. Ma l'esordio del suo poema dottrinale mostra il fatto che una riflessione metafisica sulle proprietà più generali della connessione del mondo apparisse anche a lui come il grande compito della sua vita. Lo stesso esordio rende nel contempo visibile il fatto che questa connessione del mondo racchiudesse in sé tutto il profondo senso religioso dell'èra mitica, esattamente come accadeva anche in Eraclito. Tutto lo splendore del mondo antico, la sede delle divinità e le loro figure radiose sono confluiti ora in questo mondo metafisico. È così sempre un labbro divino a riassumere in questo inizio del suo poema l'intera opposizione tra verità ed errore nelle seguenti proposizioni: l'ente è, il non-ente non è; l'errore è fondato nell'assunto contrapposto per cui il non-ente avrebbe esistenza e l'essere non sussisterebbe.

I frammenti rimasti non sono sufficienti a stabilire il senso preciso che abbia avuto la sua delucidazione e giustificazione di questa sua proposizione capitale[1]. È indubbio che egli fondò questa proposizione attraverso il fatto che l'essere non sia in grado di venire diviso dal pensiero; il non-ente non si può né conoscere né esprimere. Questa conduzione della dimostrazione contiene evidentemente in sé il fatto che del rappresentare in cui è presente l'effettualità non ne riman-

[1] Sulla scorta della costituzione delle nostre informazioni su Parmenide, la discussione sulla sua posizione eminente nella storia della metafisica può aver luogo purtroppo solo mediante una specie di riproduzione soggettiva che altrimenti non sarebbe consentita.

mehr übrigbleibt, sobald man die in ihm gegebene Wirklichkeit aufhebt. Doch ist ein solcher moderner Ausdruck freilich in Gefahr, nicht den einfachen und ganzen Sinn dieses altertümlichen Denkens aufzufassen. Etwas einfacher und dem Sprachgebrauch des Parmenides näher sagen wir: ist das S e i n nicht da (eine abstrakte Bezeichnung für das „ist", welches die im Vorstellen gegebene Gegenständlichkeit ausdrückt), alsdann kann ja auch kein Denken vorhanden sein. – Da also nichts anderes außer dem Sein existiert, so ist auch das Denken gar nicht etwas von dem Sein Unterschiedenes. Denn außer dem Sein ist überhaupt nichts; es ist gleichsam der Ort, in welchem auch die Aussage stattfindet. Denken und Sein sind darum dasselbe. Nichtseiendes ist also ein Ungedanke, ein Nonsens in strengstem Ventande.[1]

Diese Sätze enthalten allerdings das Denkgesetz des Widerspruchs in metaphysischer Fassung im Keime; aber ihre Tragweite reicht hierüber hinaus. In ihnen ist der Befund des Bewußtseinszusammenhangs, in welchem mit dem Subjekt das Objekt untrennbar verbunden ist und das Objekt den Charakter substantialer Festigkeit besitzt, in unentwickeltem Tiefsinn ausgesprochen.

Und so sind diese Sätze einerseits die z u r e i c h e n d e G r u n d l a g e f ü r W a h r h e i t e n, welche nun das griechische Denken zunächst den mathematischen hinzufügte und welche den Übergang von den letzteren zu einer wissenschaftlichen Betrachtung des Kosmos ermöglichten; sie sind andererseits in der Dunkelheit, in welcher die dem Bewußtsein zuerst aufgehen, der A u s g a n g s p u n k t f ü r ü b e r s p a n n t e A n f o r d e r u n g e n d e s D e n k e n s an die allgemeinsten Eigenschaften des Weltzugs.

Diese in den oben angegebenen Sätzen des Parmenides implicite enthaltenen W a h r h e i t e n sind einfach. Die erste liegt in der Auffassung der Eigenschaft unsres Bewußtseinszusammenhangs, welche Aristoteles in seiner Formel vom S a t z e d e s W i d e r s p r u c h s in eine genauer bestimmte und dadurch haltbar gewordene Gestalt brachte. Die andere liegt in dem physischen Satze: e s g i b t k e i n E n t s t e h e n u n d k e i n e n U n t e r g a n g [2]; von dem wahrhaft Seienden ist Entstehen und Untergang auszuschließen; denn aus dem Nichtseienden

[1] So erklärt sich wohl der Sinn des viel diskutierten Satzes: τὸ γὰρ αὐτὸ νοεῖν ἐστίν τε καὶ εἶναι (bei Mullach fr. phil. graec. I, 118, v. 40). Wenn Zeller (I⁴, 512) ἐστίν liest und übersetzt: „denn dasselbe kann gedacht werden und sein", so wäre νοεῖσθαι zu erwarten, das „Können" entspricht aber auch kaum dem Gedanken des Parmenides. Und der Sinn des Ausspruches wird sichergestellt durch v. 94 τωὐτὸν δ'ἐστὶ νοεῖν τε καὶ οὕνεκέν ἐστι νόημα und die sich anschließende Begründung.

[2] Wir verzeichnen die älteste Fassung dieses Gedankens, welcher für die Naturwissenschaft so wichtig wurde, Parmenides v. 77 (bei Mullach fr. phil. graec. I, 121) τὼς γένεσις μέν ἀπέσβεσται καὶ ἄπιστος ὄλεθρος und v. 69 τοὔνεκεν οὔτε γενέσθαι οὔτ' ὄλλυσθαι ἀνῆκε δίκη.

ga più niente non appena si rimuova l'effettualità data in esso. Eppure una simile espressione moderna corre comunque il pericolo di non cogliere il senso intero e semplice di questo pensiero dell'antichità. Un poco più semplicemente, e con più prossimità all'uso linguistico di Parmenide, diciamo: se l'essere non c'è (una designazione astratta per il «c'è» che esprime l'oggettualità data nel rappresentare), allora non può essere sottomano nemmeno il pensiero. – Visto che dunque non esiste nien'altro al di fuori dell'essere, così anche il pensiero non è per niente qualcosa di distinto dall'essere. Infatti al di fuori dell'essere non c'è in generale niente; esso è, per così dire, il luogo in cui ha luogo anche l'enunciato. Pensiero ed essere sono perciò la stessa cosa. Il non-ente è dunque un non-pensiero, un nonsenso in senso stretto[1].

Queste proposizioni contengono comunque in embrione la legge di pensiero di non contraddizione in versione metafisica; ma la loro portata va oltre ciò. In esse si esprime, in un senso profondo non sviluppato, il reperto della connessione della coscienza in cui in cui l'oggetto è indivisibilmente collegato al soggetto e l'oggetto possiede il carattere di una fissità sostanziale.

E così queste proposizioni sono da una parte la base fondativa sufficiente per verità che ora il pensiero greco aggiungeva anzitutto alle verità matematiche e che rendevano possibile il passaggio da queste ultime a una considerazione scientifica del cosmo; nell'oscurità in cui si dischiudono dapprima alla coscienza, esse sono d'altra parte il punto di partenza per esigenze esorbitanti del pensiero quanto alle proprietà più generali della connessione del mondo.

Queste verità contenute implicitamente nelle proposizioni di Parmenide sopra riportate sono semplici. La prima consiste nella concezione della proprietà della nostra connessione della coscienza, che Aristotele portò a una figura più precisamente determinata e quindi divenuta sostenibile nella sua formula della proposizione di contraddizione. La seconda consiste in una proposizione fisica: non si dà né nascita né tramonto[2]; dall'ente veritiero nascita e tramonto vanno esclusi; infatti dal non-ente non può nascere

[1] Si spiega così bene il senso della proposizione molto discussa τὸ γὰρ αὐτὸ νοεῖν ἐστίν τε καὶ εἶναι (in Mullach, *Fr. phil. graec.*, vol. I, p. 118, v. 40). Quando Zeller (vol. I, 4ª ediz., p. 512) legge e traduce ἐστίν così, «infatti la stessa cosa può essere pensata ed essere», si dovrebbe attendere un νοεῖσθαι, ma il «potere» corrisponde a malapena al pensiero di Parmenide. E il senso del motto viene assicurato dal v. 94 τωὐτὸν δ'ἐστὶ νοεῖν τε καὶ οὕνεκέν ἐστι νόημα e dalla giustificazione che vi si riallaccia.

[2] Registriamo la versione più antica di questo pensiero, che divenne così importante per la scienza della natura, in Parmenide, v. 77 (in Mullach, *Fr. phil. graec.*, vol. I, p. 121): τὼς γένεσις μέν ἀπέσβεσται καὶ ἄπιστος ὄλεθρος; e v. 69: τοὔνεκεν οὔτε γενέσθαι οὔτ' ὄλλυσθαι ἀνῆκε δίκη.

kann Sein nicht entstehen, da dasselbe eben nicht ist, das Seiende aber würde nichts anderes als sich selber erzeugen. Auch dieser Satz hat erst später, zunächst durch Anaxagoras und Demokrit, eine genauer eingeschränkte, haltbare Gestalt empfangen. Die beiden Sätze, von der Unbestimmtheit und det Übertreibungen befreit, die ihnen bei Parmenides anhaften, traten zu den Wahrheiten der Mathematik und ermöglichten so einen festen Ansatz für die Erkenntnis der Natur.

Jedoch gelangte Parmenides von diesen Wahrheiten, infolge der unvollkommenen, unbestimmten Art, in welcher er sie auffaßte, zu Folgerungen, welche auch diese Weltansicht unbenutzbar für positive Forschung machten und ihr darum schließlich nur Anwendbarkeit für die Beweisführungen des Skeptizismus übrigließen. Die moderne Naturwissenschaft, indem sie von der Erhaltung des Stoffs und der Kraft ausgeht, verlegt die ganze Veränderlichkeit und Mannigfaltigkeit der Prädikate in die Relationen. Parmenides überspannt die Tragweite des als Grundsatz des Naturerkennens gültigen ex nihilo nihil fit und konstruiert ein ewiges, kontinuierlich im Raume sich erstreckendes, jede Veränderung und Bewegung ausschließendes Sein, in welches ihm alle Vollkommenheit der göttlichen Weltordnung aufgeht. Er verneint von ihm aus die wirkliche, veränderliche, mannigfaltige Welt, und so wird ihm dann selbst ihr Schein unerklärlich.

So hoben denn Parmenides, Zeno, Melissus die ganze Welterklärung aus den Angeln, welche die ihnen vorausgegangene physische Wissenschaft geschaffen hatte. Diese ältere Physik hatte den Kosmos von einem bildenden Prinzip aus, welches eine unbestimmte Veränderlichkeit in sich hat, mit den Hilfsmitteln der Vorstellungen von Bewegung des Stoffes im Raume, qualitativer Veränderung, Entstehung des Vielen aus dem Einen erklärt. Nun wurden alle konstruktiven Prinzipien, mit welchen diese Physik arbeitete, in Frage gestellt. - Was eine Größe hat, ist teilbar; so gelange ich nie zu dem Einfachen, aul welchem das Zusammengesetzte besteht, wenn ich nicht das Gebiet des Räumlichen verlasse. Verlasse ich aber dieses, so kann ich aus unräumlich Einfachem nie das Räumliche zusammensetzen. Entsprechend kann jeder Zwischenraum zwischen zwei räumlichen Größen ins Unendliche geteilt werden. – Andererseits wird jede Raumgröße von einer anderen umfaßt. – Der Weg, den ein bewegter Körper durchläuft, ist ins Unendliche teilbar.

In der Tat sind die Schwierigkeiten, welche diese Denker solchergestalt an dem Raume. der Bewegung, dem Vielen aufzeigten, innerhalb der Metaphysik selber unüberwindlich; nur der erkenntnistheoretische Standpunkt, welcher auf den Ursprung der Begriffe zurückgeht, kann diese Widersprüche auflösen. Er erkennt, wie die Wirklichkeit in

l'essere, visto che il primo appunto non è, e allora l'ente non farebbe altro che procrearsi da sé. Anche questa proposizione ha ricevuto una figura più precisamente limitata e sostenibile soltanto più tardi, anzitutto grazie ad Anassagora e Democrito. Entrambe le proposizioni, liberate dall'indeterminatezza e dalle esagerazioni di cui sono affette in Parmenide, entrarono nelle verità della matematica e resero così possibile una salda impostazione per la conoscenza della natura.

Tuttavia da queste verità, a seguito della modalità imperfetta, indeterminata, in cui le concepì, Parmenide giunse a conseguenze che resero inutilizzabile da parte della ricerca positiva anche questa visione del mondo e non le lasciarono altro, in conclusione, che l'applicabilità alle esibizioni dimostrative dello scetticismo. Prendendo avvio dalla conservazione della materia e della forza, la scienza moderna della natura trasferisce l'intera alterabilità e varietà dei predicati nelle relazioni. Parmenide rende esorbitante la portata dell'*ex nihilo nihil fit* valido come proposizione di fondo del conoscere della natura, e costruisce un essere eterno, che si estende con continuità nello spazio ed esclude ogni alterazione e movimento, un essere nel quale gli si dischiude tutta la perfezione dell'ordine divino del mondo. A partire da ciò egli nega il mondo effettuale, alterabile, vario, e così la sua stessa parvenza diviene per lui inesplicabile.

Così Parmenide, Zenone, Melisso scardinarono infatti l'intera spiegazione del mondo che la scienza fisica precedente a loro aveva creato. Questa fisica più antica aveva spiegato il cosmo a partire da un principio formatore che ha in sé un'indeterminata alterabilità con gli ausili delle rappresentazioni del movimento della materia nello spazio, dell'alterazione qualitativa, della nascita del Molteplice dall'Uno. Ora tutti i principî costruttivi con qui questa fisica lavorava vennero posti in questione. – Ciò che ha una grandezza è divisibile; se non abbandono il settore di ciò che è spaziale, non giungo mai al semplice di cui consiste il composito. Ma se lo abbandono, non posso mai comporre ciò che è spaziale a partire da un semplice non spaziale. Corrispondentemente ogni intervallo tra due grandezze spaziali è suddivisibile all'infinito. – D'altra parte ogni grandezza spaziale viene abbracciata da un'altra. – La via che un corpo in movimento percorre è divisibile all'infinito.

Di fatto le difficoltà che questi pensatori mostrarono in tale forma a proposito dello spazio, del movimento, del molteplice, sono insuperabili per la stessa metafisica; solo il punto di vista teoretico-conoscitivo, che risale all'origine dei concetti, può risolvere queste contraddizioni. Esso conosce come l'effettualità sia data nell'intui-

der Anschauung gegeben ist, und wie die unendliche Freiheit des Willens diese Wirklichkeit beliebig teilen und zusammensetzen, wie sie vermittels der Abstraktion das reale Kontinuum und die Bewegung durch Punkte, durch Zerlegung der Bahn der Bewegung in solche Punkte nachbilden kann, ohne damit doch jemals die Realität der Anschauungstatsache selber zu erreichen.

Jedem metaphysischen Theorem folgt als sein Schatten das Bewußtsein des dunklen Rests von aus ihm nicht ableitbaren Tatsachen. Heraklits Werden widersprach seiner Konzeption von dem Feuer als lebendigem Substrat, an welchem das Werden haftet; dem Sein des Parmenides widerprach die veränderliche Welt. Der Fortgang der Metaphysik ist naturgemaß der zu immer komplizierteren Annahmen, welche in demselben Verhältnis geeigneter sind, die Tatsachen zu erklären, andererseits aber auch eine wachsende Zahl von inneren Schwierigkeiten enthalten.

ZWEITES KAPITEL
ANAXAGORAS UND DIE ENTSTEHUNG DER MONOTHEISTISCHEN METAPHYSIK IN EUROPA

Neben Zeno und Melissus, welche so von der neu gewonnenen Grundlage aus ihre vernichtende Dialektik gegen alle Hilfsmittel der physischen Welterklärung richteten, treten Leukipp, Empedokles, Anaxagoras auf, welche auf diesem Boden die physische Welterklärung umgestalteten. In derselben Generation stehen jene skeptische und diese fortschreitende Richtung nebeneinander. Schon damals bewährte sich, daß denen in der Wissenschaft die nützliche Wirkung gehört, welche nicht etwa die Wahrheit gegenüber dem Irrtum besitzen, sondern welche, vom Glauben an die Erkenntnis vorangetrieben, einen neuen Versuch machen, sich ihr anzunähern, auch indem sie Voraussetzungen hierbei verwenden, welche für den Verstand zur Zeit nicht widerspruchsfrei ausgebildet werden können. So wurden damals Bewegung und leerer Raum zur Erklärung benutzt, obwohl ohne Zweifel keiner der Forscher, welche von diesen Vorstellungen Gebrauch machten, die Schwierigkeiten aus ihnen zu entfernen imstande war. Denn dies ist der Zweckzusammenhang der menschlichen Wissenschaft: an die Wirklichkeit tritt Versuch auf Versuch, sich ihr anzunähern und ihren Tatbestand erklärbar zu machen; die vollkommenen überleben die unvollkommenen. So entstand nun damals der neue metaphysische Grundbegriff des Elements, der genauer ausgebildete des Atoms. Die Folgerungen, welche aus den beiden dargelegten Prinzipien für den Begriff des Seins ja der eleatischen Schule gezogen wur-

zione, e come la libertà infinita della volontà possa dividere e comporre a piacimento questa effettualità e mediante l'astrazione riprodurre il continuo reale e il movimento attraverso punti, attraverso la disaggregazione della traiettoria del movimento in tali punti, senza raggiungere eppure con ciò la realtà dello stesso fatto dell'intuizione.

Ogni teorema metafisico è seguito, come se fosse la sua ombra, dalla coscienza dell'oscuro residuo di fatti non deducibili da esso. Per il divenire di Eraclito era contraddittoria la sua concezione del fuoco come substrato vivente a cui il divenire inerisce; per l'essere di Parmenide era contraddittorio il mondo alterabile. La progressione della metafisica è naturalmente la progressione verso assunti sempre più complicati, che nello stesso modo sono più appropriati a spiegare i fatti ma d'altra parte contengono anche un numero crescente di difficoltà interne.

CAPITOLO II
ANASSAGORA E LA NASCITA DELLA METAFISICA MONOTEISTICA IN EUROPA

Accanto a Zenone e Melisso, che a partire dalla base fondativa appena acquisita diressero la loro dialettica annientatrice contro tutti gli ausili della spiegazione fisica del mondo, subentrarono Leucippo, Empedocle, Anassagora, che su questo terreno trasfigurarono quella stessa spiegazione. Nella stessa generazione stanno l'uno accanto all'altro quell'indirizzo scettico e questo progressivo. Già allora diede prova di sé il fatto che nella scienza l'utile influenza appartenga a coloro che non possiedono la verità di fronte all'errore, ma a coloro che, spinti in avanti dalla fede nella conoscenza, fanno un nuovo tentativo di avvicinarsi alla verità, anche impiegando in ciò presupposti che per l'intelletto non può perfezionare per il momento senza contraddizioni. Così si utilizzarono allora per la spiegazione movimento e spazio vuoto, sebbene senza dubbio nessuno dei ricercatori che facevano uso di queste rappresentazioni fosse in grado di rimuovere da esse le difficoltà. Infatto è questa la connessione finalizzata della scienza umana: aggredire l'effettualità tentativo dopo tentativo, avvicinarsi a essa e rendere spiegabile il suo stato di fatto; i tentativi perfetti sopravvivono a quelli imperfetti. Ora, nacque così allora il nuovo concetto metafisico di fondo di elemento, perfezionato più precisamente di quello di atomo. Le conseguenze che si trassero nella Scuola Eleatica per il concetto di essere dai due

den, warum über das in diesen Prinzipien Gelegene hinausgegangen; übergewaltig waren zuerst die negativen Konsequenzen aufgetreten: die Weltansicht des All-Einen Seienden vernichtete den mannigfaltigen Kosmos. Daher schritt nun der Wille der Erkenntnis über sie hinweg; Leukipp, Empedokles, Demokrit versuchten, das Prinzip des Seins der Aufgabe einer Erklärung der veränderlichen, mannigfaltigen Welt anzupassen.

Ihr fundamentales Theorem setzte also in Parmenides ein. Es gibt weder Entstehen noch Vergehen, sondern – so fahren sie fort – nur Verbindung und Trennung von Massenteilchen vermittels der Bewegung im Weltraum. Dies Theorem tritt bei ihnen ganz gleichförmig auf. – Daß es aus der eleatischen Schule hervorging, kann nachgewiesen werden.[1] Zwar können die historischen Bezüge, in welchen diese Männer augenscheinlich untereinander standen, nicht mehr festgestellt werden. Auch kennen wir leider nicht die Art von Argumentation, vermöge deren Leukipp, Empedokles, Anaxagoras, Demokrit ihre Theorie der unveränderlichen Massenteilchen gegenüber dem einen eleatischen Sein gerechtfertigt haben. Wie dem sei, nun wurde im Aufbau der europäischen Metaphysik von dem Begriff des Seienden aus eine von den mehreren vorhandenen Möglichkeiten entwickelt, und zwar die nächstliegende: Zerschlagung der Wirklichkeit in Elemente, welche einerseits den Anforderungen des Denkens an unveränderliche Anhaltspunkte seiner Rechnung genugtaten, andererseits eine Erklärung von Veränderung, Vielheit und Bewegung nicht ausschlossen. Damit vollzog sich ein bedeutender Fortschritt. An die Stelle einer in unbestimmter Umwandlung wirksamen Kraft oder der Beziehung einer solchen auf einen grenzenlosen Stoff (Pythagoreer) traten sich selbst gleiche, unveränderliche Elemente. Aus jener Kraft konnte alles erklärt werden, diese Elemente ermöglichten eine klare, übersichtliche Rechnung in der Welterklärung.

Damit tritt in die Erklärung des Kosmos eine neue Art von Begriffen. Solche waren das Atom des Leukipp, die Samen der Dinge des Anaxagoras, die Elemente des Empedokles sowie die mathematischen Figuren, aus denen Plato die Körperwelt konstruierte. Die erste Ursache als Erklärungsgrund (ἀρχή) war eine rnetaphysische Kategorie, welche der ganzen Wirklichkeit als in ihr gleichmäßig überall gegebener Teilinhalt untergelegt werden konnte. Der Begriff des Elements oder Massenteilchens (Atoms) ist an der äußeren Natur entwickelt worden und hat, vermöge seines Merkmals starrer Unver-

[1] Simpl. in phys. f. 7r 6ff. (Diels Doxogr. 483), wohl aus Theophrast geschöpft: Λεύκιππος δὲ ὁ Ἐλεάτης ἢ Μιλήσιος . . . κοινωνήσας Παρμενίδη τῆς φιλοσοφίας οὐ τὴν αὐτὴν ἐβάδισε Παρμενίδη καὶ Ξενοφάνει περὶ τῶν ὄντων ὁδόν.

principî esposti erano andate oltre ciò che era riposto in questi principî; dapprima erano subentrate prepotentemente le conseguenze negative: la visione del mondo dell'ente Uno-Tutto annientava il cosmo vario. Quindi la volontà di conoscenza ora vi passò sopra; Leucippo, Empedocle, Democrito tentarono di adattare il principio dell'essere al compito di una spiegazione del mondo alterabile, vario.

Il loro teorema fondamentale cominciava dunque in Parmenide. Non si dà né il nascere né il perire, ma – così proseguono loro – solo collegamento e divisione di particelle materiali mediante il movimento nello spazio cosmico. Questo teorema subentra in loro del tutto uniformemente. – Il fatto che esso provenisse dalla Scuola Eleatica si può provare[1]. A dire il vero, i riferimenti istorici in cui questi uomini stanno evidentemente tra loro non si possono più stabilire. Purtroppo non conosciamo nemmeno la modalità di argomentazione in virtù della quale Leucippo, Empedocle, Anassagora, Democrito hanno legittimato la loro teoria delle particelle materiali inalterabili di fronte all'essere unico eleatico. Comunque sia, a partire dal concetto di ente si sviluppava ora nella costruzione della metafisica europea una delle parecchie possibilità sottomano, e precisamente la più prossima: l'infrangimento dell'effettualità in elementi che da una parte soddisfacessero le esigenze del pensiero quanto a punti di appoggio inalterabili per il suo calcolo, e dall'altra non escludessero una spiegazione dell'alterazione, della molteplicità e del movimento. Si compiva con ciò un progresso significativo. Al posto di una forza operante in un'indeterminata tramutazione, o della relazione di una simile forza con una materia illimitata (Pitagorici), entrarono in campo elementi sempre uguali, inalterabili. A partire da quella forza si poteva spiegare tutto, questi elementi rendevano possibile un calcolo chiaro e perspicuo nella spiegazione del mondo.

Con ciò entra nella spiegazione del cosmo una nuova specie di concetti. Furono simili concetti l'atomo di Leucippo, i semi delle cose di Anassagora, gli elementi di Empedocle così come le figure matematiche con cui Platone costruì il mondo di corpi. La causa prima come fondamento esplicativo (ἀρχή) era una categoria metafisica che si poteva riporre al di sotto dell'intera effettualità come contenuto parziale dato ovunque uniformemente. Il concetto di elemento o di particella materiale (atomo) è stato sviluppato rispetto alla natura esterna e, in virtù del suo segno caratteristico di rigida inalterabilità, ha

[1] Simpl. *In phys.* f. 7 r 6 sgg. (Diels, *Doxografi graeci*, p. 483), certamente attinto da Teofrasto: Λεύκιππος δὲ ὁ Ἐλεάτης ἢ Μιλήσιος . . . κοινωνήσας Παρμενίδη τῆς φιλοσοφίας οὐ τὴν αὐτὴν ἐβάδισε Παρμενίδη καὶ Σενοφάνει περὶ τῶν ὄντων ὁδόν.

änderlichkeit, nur für sie Geltung. Auch ist er nicht ein Bestandteil der Naturwirklichkeit, d. h. ein in ihr enthaltener einfacher Begriff; solche sind Bewegung, Geschwindigkeit, Kraft, Masse. Vielmehr ist er eine konstruktive Schöpfung zur Erklärung von Naturerscheinungen, ganz wie der Begriff der platonischen Idee.

Indem der Begriff des Elements als metaphysische Realität auftrat und behandelt wurde, entstanden Schwierigkeiten, welche unter diesen Bedingungen unüberwindlich waren. – Eine solche Schwierigkeit lag in der schon Leukipp zugeschriebenen Annahme, neben dem Seienden komme auch Existenz dem Nichtseienden zu, d. h. dem leeren Raume. Und doch war ohne diese Annahme Bewegung nicht möglich. Anaxagoras leugnet, ja bekämpft den leeren Raum[1], aber er vermag dann freilich das Ausweichen seiner Massenteilchen nicht zu erklären. – Eine weitere Schwierigkeit lag in der Annahme der Unteilbarkeit von kleinen Körpern, dergleichen die Atomisten lehrten. Hiergegen richtete, wie es scheint, Anaxagoras seine tiefsinnige Lehre von der Relativität der Größe.[2] – Endlich lag eine Schwierigkeit in der Unerklärbarkeit der qualitativen Veränderung aus Atomen; ihr gegenüber entwickelte Anaxagoras eine sehr zusammengesetzte Theorie, und an diesem Punkte bemerkt man, welche Bedeutung für die Fortentwicklung der Atomistik das Auftreten des Protagoras hatte. Denn Protagoras steht zwischen Leukipp und Anaxagoras einerseits und der Vollendung des atomistischen Systems andererseits. Seine Theorie der Sinneswahrnehmung ermöglichte erst die wissenschaftlich begründete Ablösung der Vorstellungen des Qualitativen von den Atomen, und daß sich Demokrit, vielleicht in einer besonderen Schrift, mit Protagoras auseinandergesetzt habe, wird ausdrücklich überliefert.[3] – Die Atomtheorie des Demokrit, von so viel Schwierigkeiten umgeben, durch Protagoras mit der Skepsis verbunden, erhielt durch Metrodor und Nausiphanes eine noch skeptischere Haltung; so gelangte sie durch Nausiphanes zu Epikur[4]; sie erhielt sich, allen Schwierigkeiten trotzend, weil sie, wie der weitere Verlauf zeigen wird, ein berechtigter Bestandteil der Naturerklärung ist.

War schon der Begriff von Massenteilchen ein konstruktiver metaphysischer Begriff: so entstand für diese Theoretiker der Massenteilchen nun das konstruktive Problem, ob aus ihnen allein der Kosmos erklärt werden könne.

[1] Arist. Phys. IV, 6.

[2] Simpl. in phys. f. 35r. (Mullach I, 251 fr. 15). Dazu vgl. den einleuchtenden Nachweis Zellers, Anaxagoras habe in seiner Schrift sich auf Leukipp polemisch bezogen (I⁴, 920f.).

[3] Plut. adv. Colot. c. 4. p. 1109A. Vgl. Sext. Empir. adv. Math. VII, 389.

[4] Zeller das. 857ff.

validità solo per questa. Esso non è nemmeno una componente dell'effettualità di natura, vale a dire un concetto semplice contenuto in essa; tali sono il movimento, la velocità, la forza, la massa. È piuttosto una creazione costruttiva per la spiegazione di apparizioni di natura, esattamente come il concetto di idea platonica.

Quando il concetto di elemento subentrò e venne trattato come realtà metafisica, nacquero difficoltà che sotto queste condizioni erano insuperabili. – Una simile difficoltà risiedeva nell'assunto, ascritto già a Leucippo, per cui accanto all'ente spetterebbe esistenza anche al non-ente, vale a dire allo spazio vuoto. Eppure senza questo assunto il movimento non era possibile. Anassagora nega, anzi combatte lo spazio vuoto[1], ma non è comunque in grado di spiegare il deviare delle sue particelle materiali. – Una difficoltà ulteriore risiedeva nell'assunto dell'indivisibilità di piccoli corpi, come insegnavano similmente gli Atomisti. Contro ciò Anassagora dirigeva, a quanto pare, la sua profonda teoria della relatività della grandezza[2]. – Infine una difficoltà risiedeva nell'inspiegabilità dell'alterazione qualitativa a partire da atomi; di fronte a essa Anassagora sviluppò una teoria molto composita, e in questo punto si nota quale importanza ebbe per lo sviluppo ulteriore dell'atomismo il subentrare di Protagora. Infatti Protagora sta tra Leucippo e Anassagora da una parte, e il compimento del sistema atomistico dall'altra. La sua teoria della percezione sensibile rese possibile per prima il distacco scientificamente giustificato delle rappresentazioni del qualitativo dagli atomi, e il fatto che Democrito, forse in uno scritto particolare, si sia confrontato con Protagora viene tramandato espressamente[3]. – Circondata da così tante difficoltà, collegata da Protagora alla scepsi, la teoria dell'atomo di Democrito assunse attraverso Metrodoro e Nausifane un contegno ancora più scettico; così, attraverso Nausifane, essa giunse a Epicuro[4]; e si conservò nonostante tutte le difficoltà poiché, come l'ulteriore decorso mostrerà, essa è una legittima componente della spiegazione della natura.

Se già il concetto di particella materiale era un concetto metafisico costruttivo, per questi teorici delle particelle elementari nacque ora questo problema costruttivo: se si potesse spiegare il cosmo unicamente a partire da esse.

[1] Arist. *Phys.* IV, 6.

[2] Simpl. *In phys.* f. 35 r (Mullach, vol. I, 251 fr. 15). A questo proposito, cfr. l'illuminante dimostrazione di *Zeller*, per cui Anassagora si è riferito polemicamente nel suo scritto a Leucippo (vol. I, 4ª. ediz., p. 920 sg.).

[3] Plut. *Adv. Colot.* c. 4. p. 1109 A. Cfr. Sesto Empirico, *Adv. Math.* VII 389.

[4] Zeller, *ibidem*, pp. 857 sgg.

An diesem Punkte der Entwicklung, es war in der schönsten Zeit Athens, trat nun im Zusammenhang mit der Lage der Wissenschaften diejenige Konstruktion des Kosmos in erstem, groß gedachtem Wurf hervor, welche der europäischen Metaphysik ihre lang dauernde Macht über den Geist unsres Weltteils verschafft hat. Dies ist die Lehre von einer vom Kosmos selber unterschiedenen Weltvernunft, welche als erster Beweger die Ursache des regelmäßigen, ja zweckmäßigen Zusammenhangs im Kosmos ist.

Der Monotheismus. d. h. der Gedanke des einen Gottes, welcher, von der Natur nicht nur im Begriff, sondern als Tatsächlichkeit gänzlich unterschieden, als eine rein geistige Macht die Welt regiert, entstand in dem Abendlande im Zusammenhang mit den astronomischen Untersuchungen; er ist daselbst zwei Jahrtausende lang durch ein Räsonnement getragen worden, welches in der Auffassung des Weltgebäudes seinen Rückhalt hatte. Mit Ehrfurcht nähere ich mich dem Manne, welcher zuerst diesen einfachen Zusammenhang der regelmäßigen Bewegungen der Gestirne mit einem ersten Beweger ersann. Seine Person erschien dem Altertum als repräsentativ für eine Richtung des Geistes auf das Wissenswerte, mit Vernachlässigung dessen, was Klugheit für den eigenen Nutzen sucht. „Anaxagoras soll einem, der ihn befragte, weswegen doch jemand das Sein dem Nichtsein vorziehe, geantwortet haben: wegen der Betrachtung des Himmels sowie der über den ganzen Kosmos verbreiteten Ordnung."[1]. Diese Stelle verdeutlicht den Zusammenhang, in welchem die Alten den Geist seiner astronomischen Forschungen mit seiner monotheistischen Metaphysik erblickten. Von da ergoß sich über sein ganzes Wesen der Charakter von gefaßter Würde, ja Erhabenheit, den er nach der Auffassung guter Berichterstatter seinem Freunde Perikles mitteilte.[2]

Die Trümmer seines Werkes über die Natur atmen dieselbe einfache Majestät. Man hält unwillkürlich den Anfang desselben mit der großen Urkunde des Monotheismus der Israeliten, der Schöpfungsgeschichte, zusammen. „Zusammt waren alle Dinge, unermeßlich an Menge und Kleinheit; denn auch das Kleine war ein UDenneßliches. Und da alles lusammt war, war nichts deutlich hervortretend, wegen der Kleinheit."[3] Anaxagoras zergliedert aber den Anfangszustand der Materie mit den Hilfsmitteln der unteritalischen Metaphysik. Die älteste Vorstellung von einer in selbsttätiger Umwandlung begriffenen Materie, welche alles abzuleiten gestattete und sonach im Grunde nichts, war in dieser unteritalischen Metaphysik beseitigt worden. Ihr folgend

[1] Eth. Eudem. I, 5; vgl. Eth. N. X, 9.

[2] Außer den bekannten Stellen Plutarchs vgl. den Phädrus Platos p. 270A.

[3] Simplic. in phys. f. 33v. (Mullach I, 248 fr. 1)

A questo punto dello sviluppo, era il tempo più bello per Atene, in connessione con la situazione delle scienze entrò in scena ora, in un primo getto, pensato a grandi linee, quella costruzione del cosmo che ha procacciato alla metafisica europea il suo potere a lungo durevole sullo spirito della nostra parte del mondo. Si tratta della dottrina di una ragione del mondo distinta dal cosmo stesso, che come primo motore è la causa della connessione conforme a regole, anzi conforme a fini, nel cosmo.

Il monoteismo, vale a dire il pensiero del dio unico che, nettamente distinto dalla natura non solo nel concetto, ma come fattualità, regge il mondo come una potenza puramente spirituale, nacque in Occidente in connessione con le indagini astronomiche; per due millenni è stato sorretto colà da un ragionamento che aveva il suo sostegno nella concezione dell'edificio del mondo. All'uomo che escogitò per primo questa semplice connessione dei movimenti regolari degli astri con un primo motore, io mi accosto con riverenza. All'antichità la sua persona parve essere rappresentativa per un indirizzo dello spirito verso ciò che è degno di sapere, trascurando ciò che l'avvedutezza cerca per il proprio utile. «A uno che gli domandò per quale motivo si dovrebbe preferire l'essere al nonessere, Anassagora dovrebbe aver risposto: a causa della considerazione del cielo così come dell'ordine diffuso nel cosmo intero»[1]. Questo passo chiarisce la connessione che gli Antichi vedevano tra lo spirito delle sue indagini astronomiche e la sua metafisica monoteistica. Da ciò sfociò sulla sua intera essenza il carattere di posata dignità, anzi sublimità, che secondo il resoconto di buoni informatori, egli comunicò al suo amico Pericle[2].

La stessa semplice maestosità la ispirano i frammenti della sua opera sulla natura. Viene spontaneo di accostare l'esordio di questa opera al grande documento del monoteismo degli Israeliti, la Genesi. «Insieme erano tutte le cose, incommensurabili per quantità e piccolezza. E visto che tutto era insieme, niente entrava in scena chiaramente a causa della piccolezza»[3]. Anassagora smembra però lo stato iniziale della materia con gli ausili della metafisica dell'Italia meridionale. In questa metafisica la rappresentazione più antica di una materia concepita in spontanea tramutazione, che consentiva di dedurre tutto e perciò, in fondo, niente, era stata ac-

[1] Arist. *Eth. Eudem.* I 5; cfr. *Eth. N.* X 9.
[2] Oltre ai passi noti di Plutarco, cfr. Platone, *Fedro*, 270 A.
[3] Simplic. *In phys.* f. 33 v (Mullach, vol. I, p. 248, fr. 1).

und mit Empedokles und Demokrit hierin einig, legte Anaxagoras seinem Denken den folgenden Satz zugrunde: „Die Hellenen sprechen nicht mit Recht von Entstehung und Untergang. Denn kein Ding entsteht, noch geht es zugrunde."[1] Verbindung und Trennung, sonach Bewegung der Substanzen im Raume, trat an die Stelle von Entstehung und Untergang. Diese Massenteilchen, welche Anaxagoras, Leukipp und Demokrit zugrunde legten, sind die Basis jeder Theorie über den Naturzusammenhang geblieben, welche einen festen, der Rechnung zugänglichen Ansatz fordert. In mehreren Punkten unterschieden sich nun die „Samen der Dinge"[2], auch kurzweg „Dinge" des Anaxagoras (sozusagen die Dinge im kleinen) von den Atomen des Demokrit. Anaxagoras, nach der Lage der Forschung zu seiner Zeit, entwickelte den denkbar härtesten Realismus. In seinen Massenteilchen ist jede Abstufung von Qualität, welche die sinnliche Wahrnehmung irgendwo darbietet, gegeben. Und da ihm nun jede Vorstellung des chemischen Prozesses fehlte, mußte er zu zwei Hilfssätzen greifen, deren Paradoxie die Tradition nicht mehr aus dem Zusammenhang verstanden hat. In jedem Naturobjekt sind alle Samen der Dinge enthalten; aber unsere Sinne haben enge Grenzen der Empfindungsfähigkeit: hieraus erklärte er den täuschenden Schein qualitativer Veränderungen.[3] Alsdann aber findet sich schon bei Anaxagoras das Theorem von der Relativität der Größe. das die sophistische Epoche in negativem Sinne ausgebeutet hat, und dessen Tragweite später Hobbes selbständig entwickelte. Es scheint, daß Anaxagoras im Zusammenhang hiermit annahm, jeder für uns vorstellbare kleinste Teil sei wiederum als ein System zu betrachten, das eine Vielheit von Teilen in sich fasse. Verschiedene Experimente werden von ihm überliefert, durch welche er physikalische Grundvorstellungen zu befestigen unternahm. Als Physiker in eminentem Sinne wurde er von der Tradition bezeichnet.

Vermittels einer gewagten Induktion übertrug er nun die Physik der Erde auf das Himmelsgewölbe.

Am hellen Tage fand bei Aegos Potamoi der Fall eines sehr großen Meteorsteines statt. Anaxagoras ging davon aus, daß derselbe aus der Gestirnwelt stamme, und er schloß so aus dem Falle dieses Meteor-

[1] Simplic. in phys. f. 34v. (Mullach I, 251 fr. 17.)

[2] Simplic. in phys. f. 35v. (Mullach I, 248 fr. 3.): σπέρματα πάντων χρημάτων.

[3] Es ist bemerkenswert, daß das älteste Experiment über Sinnestäuschungen, über das Nachricht auf uns gekommen ist, von ihm in diesem Zusammenhang zum Beweis verwandt wurde. Setzt man dem Weiß tropfenweise eine dunkelfarbige Flüssigkeit zu, so vermag unsere Sinnesempfindung die schrittweisen Veränderungen der Färbung nicht zu unterscheiden, obgleich in der Wirklichkeit diese Veränderungen stattfinden. Seine Paradoxie vom schwarzen Schnee gehört demselben Zusammenhang an. – Andere Experimente des Anaxagoras Arist. Phys. IV, 6.

cantonata. Al suo seguito, e d'accordo in ciò con Empedocle e Democrito, Anassagora pose alla base del suo pensiero la seguente proposizione: «Gli Elleni non parlano a ragione di nascita e tramonto. Infatti nessuna cosa nasce né va a fondo»[1]. Collegamento e divisione, perciò il movimento delle sostanze nello spazio, subentrarono al posto di nascita e tramonto. Queste particelle elementari che Anassagora, Leucippo e Democrito collocarono al fondo sono rimaste la base di ogni teoria sulla connessione della natura che esiga un'impostazione salda, accessibile al calcolo. Ora, i «semi delle cose»[2], o anche brevemente le «cose» di Anassagora (le cose in piccolo, per così dire) si distinguono in più punti dagli atomi di Democrito. Anassagora, nella situazione della ricerca al suo tempo, sviluppò il più duro realismo che sia pensabile. Nelle sue particelle elementari è data ogni gradazione di qualità che mai offra la percezione sensibile. E visto che gli mancava ogni rappresentazione del processo chimico, egli dovette ricorrere a due proposizioni ausiliarie la cui paradossalità non è stata più compresa dalla tradizione a partire dal contesto. In ogni oggetto di natura sono contenuti tutti i semi delle cose; ma i nostri sensi hanno limiti ristretti quanto a capacità di sensazione: a partire da ciò si spiega la parvenza ingannatrice di alterazioni qualitative[3]. Ma poi già in Anassagora si trova il teorema della relatività della grandezza, che l'epoca sofistica ha sfruttato in senso negativo e la cui portata venne sviluppata autonomamente più tardi da Hobbes. Pare che Anassagora, connettendosi a ciò, abbia assunto che ogni più piccola parte rappresentabile da parte nostra sia da considerare a sua volta come un sistema che coglierebbe in sé una molteplicità di parti. Di lui sono tramandati diversi esperimenti attraverso cui intraprendeva a fissare rappresentazioni di fondo della fisica. E come fisico in senso eminente lo designa la tradizione.

Mediante un'audace intuizione egli trasportò ora la fisica della Terra alla volta celeste.

In pieno giorno ebbe luogo a Egospotamo la caduta di una meteorite molto grande. Anassagora prese avvio dal fatto che questa meteorite provenisse dal mondo astrale, e dalla sua caduta inferì la

[1] Simplic. *In phys.* f. 34 v (Mullach, vol. I, p. 251, fr. 17.)

[2] Simplic. *In phys.* f. 35 v (Mullach, vol. I, p. 248, fr. 3.): σπέρματα πάντων χρημάτων.

[3] È degno di nota il fatto che il più antico esperimento sulle illusioni sensoriali di cui ci sia giunta notizia sia stato impiegato da lui come dimostrazione in questo contesto. Se al bianco si aggiunge in gocce un liquido di colore scuro, la nostra percezione sensoriale non è in grado di distinguere le alterazioni graduali della colorazione, sebbene nell'effettualità queste alterazioni abbiano luogo. Allo stesso contesto appartiene il suo

steines auf die physische Gleichartigkeit des ganzen Weltgebäudes.[1] Da er den Umlauf des Mondes um die Erde dieser näher als den Umlauf der Sonne ansetzte und entsprechend die Sonnenfinsternisse aus dem Zwischentreten des Mondes zwischen Erde und Sonne ableitete, so wird er auch aus den Sonnenfinsternissen geschlossen haben, daß der Mond eine große, dichte Masse sein müsse.[2] Die Schlüsse können nicht mehr auf einleuchtende Weise hergestellt werden, vermöge deren er nun Stellungen, Größen und Ursachen des Leuchtens für die einzelnen Gestirne bestimmte. Die Mondfinsternisse erklärte er teils aus dem Erdschatten, teils aus zwischen Erde und Mond befindlichen, dunklen Körpern. – Die der Erde nächste Bahn unter den uns bekannten Gestirnen beschreibt der Mond, offenbar, da er in den Sonnenfinsternissen zwischen Erde und Sonne tritt. Anaxagoras stellte eine Theorie der Mondphasen auf und, wie Plato als seine Aufsehen machende Behauptung hervorhob[3], leitete er das Licht des Mondes (mindestens teilweise) aus der Bestrahlung desselben durch die Sonne ab; „indem die Sonne im Kreise um ihn herumgeht, wirft sie immer neues Licht auf ihn (den Mond)".[4] In Zusammenhang hiermit hielt er den Mond mit seinen Schluchten und Bergen für bewoht; es erinnert an den Meteortein, wenn er die Fabel, daß der nemeische Löwe vom Himmel gefallen sei, dahin interpretierte: derselbe möge wohl aus dem Monde gefallen sein. – Die Sonne dachte er als eine glühende Steinmasse, in einer entfernteren Region des Himmels umlaufend; indem er wohl ihre Größe mit der des Mondes verglich, erklärte er sie für viel größer, als den Peloponnes, welchem er den Mond gleichsetzte. – Auch die Sterne waren ihm solche glühende Massen, deren Wärme wir nur wegen der Entfernung nicht empfinden.

Diese Erkennmis der physischen Gleichartigkeit in der Beschaffenheit aller Körper diente ihm als Lehrsatz, um, auf Grund der den Untersatz bildenden Tatsache der Umdrehung der Gestirne, seinen großen metaphysischen Schluß zu vollziehen. Denn in dem Theorem von der physischen Gleichartigkeit aller Weltkörper war auch die Einsicht enthalten, daß die Schwerkraft in ihnen alleß wirke. Hieraus ergab sich die Notwendigkeit der Annahme einer ihr entgegenwirkenden Kraft

[1] Dieser Schluß des Anaxagoras aus Silenus erhalten bei Diogenes Laert. II, 11f.
Zu dem folgenden sei bemerkt, daß gemäß dem Zweck der Darlegung davon abgesehen ist, ob Anaxagoras alle diese Theorien zuerst aufgestellt hat.

[2] Hippol. philos. VIII, 9 (Diels 562): und zwar verbindet Hipp. in seinem Bericht miteinander: Anaxagoras habe Finsternisse und Mondphasen zuerst genau bestimmt, und: er habe den Mond für einen erdartigen Körper erklärte sowie Berge und Täler auf ihm angenommen.

[3] Vgl. indes Parmenides v. 144 (Mullach I, 128).

[4] Im Cratylus 409A.

similitudine fisica dell'intero edificio del mondo[1]. Visto che egli stimava che la rivoluzione della luna intorno alla Terra fosse più vicina a quest'ultima della rivoluzione del sole, e corrispondentemente derivò le eclissi solari dall'interporsi della luna tra Terra e sole, così dalle eclissi solari avrà anche inferito che la luna dovesse essere una grande massa compatta[2]. Non si possono più ricostruire in modo evidente le inferenze in virtù delle quali egli determinò ora posizioni, grandezze e cause dello splendere per i singoli astri. Egli spiegò le eclissi lunari in parte a partire dal cono d'ombra terrestre, in parte a partire dai corpi oscuri che si trovano tra Terra e luna. – Tra tutti gli astri a noi noti, l'orbita più vicina alla Terra la descrive manifestamente la luna, poiché essa subentra tra Terra e sole nelle eclissi solari. Anassagora enunciò una teoria delle fasi lunari, e come Platone mise in risalto con la sua affermazione che fece scalpore[3], dedusse la luce della luna (almeno parzialmente) dalla sua illuminazione da parte del sole; «girando sempre in cerchio intorno a essa, il sole getta sempre nuova luce su di essa (la luna)»[4]. In connessione con ciò egli ritenne che la luna, con le sue gole e i suoi monti, fosse abitata; quand'egli interpreta la leggenda per cui il leone nemeo sarebbe caduto dal cielo nel senso in cui esso potrebbe pure essere caduto dalla luna, ricorda la meteorite. – Egli pensò il sole come una massa rocciosa incandescente, orbitante in una regione più lontana del cielo; confrontandone la grandezza con quella della luna, la ritenne molto maggiore del Peloponneso, che equiparava alla luna. – Anche le stelle erano per lui simili masse incandescenti del cui calore non abbiamo una sensazione solo a causa della lontananza.

Questa conoscenza della similitudine fisica nella costituzione di tutti i corpi gli servì come premessa maggiore per compiere, sul fondamento del fatto della rotazione degli astri costituente la premessa minore, la sua grande inferenza metafisica. Infatti nel teorema della similitudine fisica di tutti i corpi mondani era contenuta anche l'introvisione per cui in tutti loro opererebbe la forza di gravità. Da ciò risultò la necessità dell'assunto di una forza operante in senso con-

[1] Questa inferenza di Anassagora ricavata da Sileno è conservata in Diogene Laert. II, p. 11 sg.

Per quanto segue si noti che, conformemente al fine dell'esposizione, si prescinde dalla questione se Anassagora abbia enunciato per primo tutte queste teorie.

[2] Hippol. *Philosophoumena*, VIII 9 (Diels, p. 562): e, a dire il vero, nel suo resoconto Ippolito collega i due fatti: il fatto che Anassagora avrebbe determinato per primo precisamente eclissi e fasi lunari, e quello che egli abbia spiegato la luna come un corpo dalle fattezze terrestri così come assumendone le montagne e le valli.

[3] Cfr. peraltro Parmenide, v. 144 (Mullach, vol. I, p. 128).

[4] Nel *Cratilo*, 409 A.

von außerordentlicher Stärke, welche den Kreisumschwung dieser schweren und mächtigen Körper hervorgebracht hat und erhält. An den Fall des genannten großen Meteorsteins knüpfte Anaxagoras die Erklärung: die ganze Sternwelt bestehe aus Steinen: würde der gewaltige Umschwung nachlassen, dann müßten sie abwärts stürzen.[1] Die Überlieferung vergleicht, ohne dem Anaxagoras diesen Vergleich zuzuschreiben, dieses dem Umschwung der Gestirne zugrunde liegende Verhältnis zwischen der Schwerkraft, welche die Weltkörper abwärts zieht, und der den Umschwung hervorbringenden Kraft, welche ihren Fall hindert, mit dem, vermöge dessen der Stein nicht aus der Schleuder tritt, das Wasser in einer Schale beim Umschwung derselben, wenn dieser schneller als die Bewegung des Wassers nach unten ist, nicht ausgegossen wird.[2]

Mit diesem Schluß verknüpfte sich nun an dem jetzt erreichten Punkte ein zweiter, dessen Glieder vielleicht noch auf überzeugende Weise ergänzt werden können. Vermöge desselben bestimmte er diese Kraft, welche die Drehungen der Gestirne im Weltraum hervorbringe, als eine beständig und zweckmäßig wirkende, welche von außen, von der Weltmaterie ganz getrennt, den Umlauf der Gestirne hervorrufe und erhalte. So tritt das Weltprinzip der Vernunft (des νοῦς), getragen von einem astronomischen Räsonnement, in die Geschichte.

Die Drehung nämlich, welche Anaxagoras auf die der Schwerkraft entgegenwirkende Kraft zurückführt, wird von ihm mit der Drehung (περιχώρεσις) ausdrücklich in eins gesetzt, „in welcher sich Gestirne, Sonne und Mond, Luft und Ather gegenwärtig umdrehen".[3] – Diese letztere ist natürlich die scheinbare, in welcher sich der ganze Himmel mit allen seinen Gestirnen täglich einmal von Ost gegen West um unsere Erde bewegt. Anaxagoras kannte die Drehung der ganzen Himmelskugel um ihre Achse, wenn auch dieser Begriff der Achse noch nicht in seiner mathematischen Strenge von ihm gedacht wurde. Verfolgte er nun die parallelen Kreise, in welchen einige Gestirne teilweise über dem Horizonte umlaufen, andere ganz, bis zu den kleinsten Kreisen des Bären oder des dem Pole damals zunächststehenden Sterns β des Kleinen Bären: so mußte er eine, wenn auch noch so unvollkommene Vorstellung des nördlichen Endpunktes dieser Achse sich bilden.[4] – Hier erscheint eine Kombination der Nachrichten un-

[1] Diogenes a. a. O.

[2] Humboldt, Kosmos (erste Ausg.) II, 348. 501 vgl. I, 139 u. a. a. O. nach Jacobis handschriftlichen Aufzeichnungen über das mathematische Wissen der Griechen, welche Aufzeichnungen Humboldt erwähnt, die aber verloren sind oder irgendwo verborgen ruhen. Plut. de facie in orbe Lunae c. 6, p. 923C. Ideler, Meteorologia Graec. 1832 p. 6.

[3] Simplic. in phys. f. 33v. 35r. (Mullach I, 249 fr. 6).

[4] Womit die Art übereinstimmt, in welcher in dem Artikel des Diogenes über Ana- xa-

trario a essa, straordinariamente elevata, che avesse prodotto e conservasse il rivolgimento circolare di questi corpi pesanti e possenti. Anassagora riallacciò la spiegazione al caso del grande meteorite già menzionato: l'intero mondo astrale consisterebbe di pietre: se l'imponente rivolgimento venisse meno, esse dovrebbero precipitare[1]. Il tramandamento, senza ascrivere questo paragone ad Anassagora, paragona questo rapporto, che sta alla base del rivolgimento degli astri, tra la forza di gravità, che tira i corpi mondani verso il basso, e la forza che produce il rivolgimento, che impedisce la loro caduta, a quello in virtù del quale la pietra non esce dalla fionda e facendo ruotare il secchiello d'acqua non si rovescia quando il rivolgimento è più veloce del movimento dell'acqua verso il basso[2].

Ora, a questa inferenza se ne intrecciava, nel punto raggiunto adesso, una seconda, i cui membri si possono integrare forse in modo ancora più convincente. In virtù di questa seconda inferenza egli determinava questa forza, che produce le rotazioni degli astri nello spazio cosmico, come una forza che opera costantemente e conformemente a un fine, la quale, del tutto divisa dalla materia del mondo, provocherebbe dall'esterno e conserverebbe la rivoluzione degli astri. Entra così nella storia il principio del mondo consistente nella ragione (il νοῦς), sorretto da un ragionamento astronomico.

La rotazione che Anassagora riconduce a una forza che opera in senso contrario alla forza di gravità fa cioè per lui espressamente tutt'uno con la rotazione (περιχώρεσις) «in cui gli astri, il sole e la luna, l'aria e l'etere ruotano al presente»[3]. – Quest'ultima è naturalmente la rotazione apparente che in cui l'intero cielo con tutti i suoi astri si muove quotidianamente di un giro da est a ovest intorno alla nostra Terra. Anassagora conosceva la rotazione dell'intera sfera celeste intorno al suo asse, anche se non pensava ancora questo concetto di asse nel suo rigore matematico. Ora, egli seguì i cerchi paralleli in cui alcuni astri orbitano parzialmente, altri per intero, al di sopra dell'orizzonte fino ai cerchi più piccoli dell'Orsa Maggiore o della stella β dell'Orsa Minore, allora in prossimità del polo: Così egli dovette formarsi una rappresentazione, per quanto ancora imperfetta, dell'estremità a nord di questo asse[4]. – Qui appare ineludibile una combina-

[1] Diogene Laerz., op. cit.

[2] Humboldt, *Kosmos* (prima ediz.), vol. II, pp. 348, 501; cfr. vol. I, p. 139 e *passim*, secondo annotazioni manoscritte di Jacobi sul sapere matematico dei Greci, annotazioni che Humboldt menziona ma che sono andate perdute o giacciono dimenticate da qualche parte. Plut. *De facie in orbe Lunae*, c. 6, p. 923 C. Ideler, *Meteorologia Graec.*, 1832, p. 6.

[3] Simplic. *In phys.* f. 33 v, 35 r (Mullach, vol. I, p. 249, fr. 6).

[4] Con ciò concorda la modalità in cui si menziona il polo nell'articolo di Diogene

ausweichlich, durch welche man erst den Zusammenhang derselben untereinander und mit der damaligen Lage der Astronomie herzustellen vermag.[1] Diese Stelle, welche den nördlichen Endpunkt eines Stabes bilden würde, um welchen wir die Drehung etwa stattfindend dächten, ist der kosmische Punkt, von welchem aus der Nus (die Weltvernunft) die Drehungsbewegung in der Materie begann, und von welchem aus sie noch gegenwärtig bewirkt wird. Der Nus fing mit dem Kleinen an; die Stelle, an welcher das geschah, war der Pol. Dieser war sonach die Stelle, an welcher die Drehung begann; von ihr aus hat sich dann die Drehung immer weiter verbreitet und wird sich verbreiten, und von ihr aus wurde mit der Drehung zugleich die Scheidung der Massenteilchen bewirkt. Die Wiederherstellung der Grundansicht des Anaxagoras in solchem Sinne ist nur die deutlichere Vorstellung des in folgenden Sätzen Enthaltenen: Die von dem Nus hervorgebrachte Drehung ist identisch mit der gegenwärtigen Drehung der Himmelskugel, der Nus aber hat diese Drehung von einer kleinen Angriffsstelle aus hervorgebracht, und von dieser aus hat die Drehung sich immer weiter ausgebreitet. Denn diese Sätze führen auf einen Anfangspunkt, an welchem der kleinste Kreis an der Himmelskugel beschrieben wird.

Geht man nun von dieser Grundvorstellung aus, so übersieht man, wie Anaxagoras seinen Monotheismus erschloß. War er von der Verbreitung der Wirkung der Schwerkraft in allen Himmelskörpern ausgegangen und hatte eine entgegenwirkende Kraft postuliert, so schloß er jetzt näher, auf Grund der gemeinsamen Drehung aller Stellen der Himmelskugel (indem er für die Eigenbewegungen von Sonne, Mond und Planeten einen besonderen mechanischen Erklärungsgrund sich vorbehielt), auf eine von der Materie dieser Körper unabhängige, zweckmäßig, sonach intelligent wirkende Kraft. „Das andere hat einen Teil von allem mit sich verbunden. Der Nus aber ist ein Unermeßliches und Selbstherrliches und er ist mit keinem

goras der Pol erwähnt wird; Diog. II, 9. War doch der Teil des Himmels, an welchem diese Stelle sich befindet, seit den Zeiten Homers besonders wichtig: „die Bärin, die sonst der Himmelswagen genannt wird, welche sich an derselben Stelle umdreht . . . und allein niemals in Okeanos' Bad sich hinabtaucht." Aratus bemerkt (phaen. 37 sq.), daß die Griechen bei ihrer Schiffahrt den Grossen Bären brauchen, weil er heller ist und leichter bei dem Einbruch der Nacht gesehen werden kann. Die Phönizier halten sich an den Kleinen Bären, der zwar dunkler, aber den Schiffen nützlicher ist, weil er einen kleineren Kreis beschreibt.

[1] Es ist mir wertvoll, in den mémoires de l'institut Bd. XXIX S. 176ff., Martin, hypothèses astronomiques des plus anciens philosophes de la Grèce étrangers à la notion de la sphéricité de la terre diese Kombination, welche ich seit einer Reihe von Jahren in meinen Vorlesungen vorgetragen, zu finden.

zione delle informazioni pervenuteci, attraverso cui soltanto si è in grado di ricostruirne la connessione tra loro e con la situazione di allora dell'astronomia[1]. Questo posto, che costituirebbe l'estremità a nord di un'asta intorno a cui penseremmo aver luogo la rotazione, è il punto cosmico a partire da cui il *noûs* (la ragione del mondo) iniziò il movimento rotatorio nella materia, e da cui questo movimento si effettua ancora al presente. Il *noûs* iniziò con il piccolo; il posto in cui ciò accadde era il polo. Fu perciò questo il posto in cui iniziò la rotazione; a partire da esso la rotazione si è poi diffusa e si diffonderà sempre di più, e con la rotazione si effettuò da esso, nel contempo, la scissione delle particelle elementari. La riproduzione della visione di fondo di Anassagora in tal senso è solo la rappresentazione più chiara di ciò che è contenuto nelle seguenti proposizioni: la rotazione prodotta dal *noûs* è identica alla rotazione presente della sfera celeste, ma il *noûs* ha prodotto questa rotazione a partire da un piccolo posto di attacco, e da quest'ultimo ha diffuso sempre di più la rotazione.

Se si prende avvio da questa rappresentazione di fondo, allora si ha una visione d'insieme di come Anassagora abbia schiuso il suo monoteismo. Avendo preso avvio dalla diffusione dell'effetto della forza di gravità e avendo postulato una forza agente in senso contrario, adesso, sul fondamento della rotazione comune di tutti i posti della sfera celeste (riservandosi un particolare fondamento esplicativo meccanico per i movimenti peculiari del sole, della luna e dei pianeti), egli inferiva una forza indipendente dalla materia di questi corpi, conforme a fini, perciò operante in modo intelligente. «Il resto ha, collegata a sé, una parte di tutto. Ma il *noûs* è qualcosa di smisurato e autocratico, e

Laerzio su Anassagora; Diog. II, 9. Eppure la parte del cielo in cui si trova questo punto era particolarmente importante sin dai tempi di Omero: «l'Orsa, altrimenti nominata il carro del cielo, che ruota nello stesso punto . . . e non si tuffa mai sola nel bagno di Oceano». Arato fa notare (*Phaen.* 37 sg.) il fatto che i Greci usino nella loro navigazione l'Orsa Maggiore, poiché è più luminosa e può essere vista più facilmente al calare della notte. I Fenici si attengono all'Orsa Minore, che, sebbene più oscura, è più utile però alle navi poiché descrive un cerchio minore.

[1] Mi è gradito trovare questa combinazione, che ho esposto da parecchi anni nelle mie lezioni, nei «Mémoires de l'Institut», vol. XXIX, pp. 176 sgg., Martin, *Hypothèses astronomiques des plus anciens philosophes de la Grèce étrangers à la notion de la sphericité de la terre.*

Dinge[1] gemischt, sondern allein für sich ruhet er auf sich selber."[2] – Zuerst: der Nus muß von der Materie gesondert sein; denn wäre er dem anderen beigemischt, so würde das mit ihm Zusammengemischte ihn hindern, so daß er kein Ding so zu beherrschen vermöchte, wie er nun vermag, da er auf sich selber ruht.[3] Und zwar wurde eine solche selbständige Kraft, welche die gemeinsame Drehung hervorbringt, überhaupt am einfachsten von der Weltkugel räumlich getrennt und von einer Angriffsstelle außerhalb derselben die Drehung und Weltbildung bewirkend gedacht; für Anaxagoras, welchem der Nus das „Leichteste" und „Reinste" aller „Dinge", sonach ein verfeinertes Stoffliches oder doch a n d e r G r e n z e von Stofflichkeit noch befindlich gewesen ist, war diese Vorstellung unvermeidlich. – Alsdann: Die Erkenntnis der gemeinsamen Bewegungen an der ganzen Himmelskugel vervollständigte diesen Schluß dahin, daß diese von außen wirkende Kraft eine sei. – Endlich: Die Betrachtung der inneren Zweckmäßigkeit des Weltgebäudes wie der einzelnen Organisationen der Erde ließ diesen ersten Beweger als einen nach innerer Zweckmäßigkeit wirkenden Nus erkennen. Diese Zweckmäßigkeit des Weltalls ist aber nicht seine Angemessenheit für die Zwecke des Menschen, sondern die immanente, deren Ausdruck die Schönheit, deren Folgetatsache der einheitliche Zusammenhang für einen Verstand ist, welche daher auf einen ordnenden, aber sozusagen unpersönlichen Verstand zurückweist.[4]

So entsprang in der schönsten Epoche der griechischen Geschichte aus der Wissenschaft vom Kosmos, insbesondere aus der astronomischen Forschung, der griechische Monotheismus, d. h. der Gedanke von dem bewußten Zweck als Leiter des einheitlichen und zweckmäßigen Bewegungsinbegriffs im Kosmos und von der Vernunft als dem selbständigen, zweckmäßig wirkenden Beweger. Der Mann, der ihn entwarf, ward von der athenischen Bevölkerung jener Tage mit einer Mischung von Bewußtsein seiner fremdartigen Erhabenheit und von Scherz der Nus genannt. Den Kreis von Anaxagoras, Perikles und Phidias umgab diese große Lehre mit einer Fremdartigkeit, die von dem altgläubigen Volke stark empfunden wurde und ihn unpopulär machte. In dem Zeus des Phidias empfing dieser Gedanke seinen künstlerischen Ausdruck.

Es ist hier nicht der Ort, darzulegen, wie Anaxagoras die Schwie-

[1] Anaxagoras sagt: keinem χρήματι, Massenteilchen.

[2] Simplic. das. f. 33v. (Mullach I. 249 fr. 6). [3] Ebds.

[4] Arist. de anima I, 2 p. 404b 1 von Anaxagoras: πολλαχοῦ μέν γὰρ τὸ αἴτιον τοῦ καλῶς καὶ ὀρθῶς τὸν νοῦν λέγει. Anaxagoras selbst (Mullach I, 249 fr. 6): καὶ ὁκοῖα ἔμελλε ἔσεσθαι καὶ ὁκοῖα ἦν καὶ ἄσσα νῦν ἐστι καὶ ὁκοῖα ἔσται, πάντα διε κ ό σμησε νόος.

non è mescolato ad alcuna cosa[1], ma poggia su se stesso unicamente per sé»[2]. – In primo luogo: il *noûs* va separato dalla materia, infatti se fosse commisto al resto, ciò a cui sarebbe mescolato lo ostacolerebbe, cosicché esso non sarebbe capace di dominare su alcuna cosa così come è in grado di fare poggiando su se stesso[3]. E, a dire il vero, una simile forza autonoma, che produce la rotazione comune, veniva divisa spazialmente dalla sfera del mondo in generale nel modo più semplice, e veniva pensata come una forza che da un punto d'attacco all'esterno della stessa sfera causa la rotazione e la formazione del mondo; per Anassagora per cui il *noûs* è stato «la più leggera» e «la più pura» di tutte le «cose», perciò una materia raffinata oppure ancora rinvenibile al confine della materialità, questa rappresentazione era inevitabile. – In secondo luogo: la conoscenza dei movimenti comuni all'intera sfera celeste completava questa inferenza aggiungendo che questa forza operante dall'esterno sarebbe una sola. – Infine: la considerazione della conformità interna a fini propria dell'edificio del mondo così come delle singole organizzazioni della Terra fece conoscere questo primo motore come un *noûs* operante secondo una conformità interna a fini. Questa conformità a fini dell'universo non è però la sua adeguatezza ai fini dell'uomo, ma una conformità immanente di cui è espressione la bellezza, la cui conseguenza di fatto è la connessione unitaria per un intelletto, che rinvia quindi a un intelletto ordinatore ma, per così dire, impersonale.

Nell'epoca più bella della storia greca, dalla scienza del cosmo, in particolare dalla ricerca astronomica, scaturì così il monoteismo greco, vale a dire il pensiero del fine cosciente come direttore della quintessenza del movimento unitario e conforme a fini nel cosmo, e della ragione come motore autonomo che opera conformemente a fini. L'uomo che lo delineò venne nominato "*noûs*" dalla popolazione ateniese di quei giorni, con una misto di coscienza della sua strana sublimità e di burla. Questa grande dottrina circondò il circolo di Anassagora, Pericle e Fidia di una stranezza che venne sentita fortemente dal popolo legato alla fede antica e lo rese impopolare. Nello Zeus di Fidia questo pensiero ricevette la sua espressione artistica.

Non è questo il luogo per esporre come Anassagora superò le

[1] Anassagora dice: con nessun χρήματι, particella materiale.

[2] Simplic., op. cit., f. 33 v (Mullach, vol. I, p. 249, fr. 6).

[3] *Ibidem*

[4] Arist. *De anima*, I 2, p. 404 b 1, di Anassagora: πολλαχοῦ μέν γὰρ τὸ αἴτιον τοῦ καλῶς καὶ ὀρθῶς τὸν νοῦν λέγει. Anassagora stesso (Mullach, vol. I, p. 249, fr. 6): καὶ ὁκοῖα ἔμελλε ἔσεσθαι καὶ ὁκοῖα ἦν καὶ ἄσσα νῦν ἐστι καὶ ὁκοῖα ἔσται, πάντα διεκόσμησε νόος.

rigkeiten überwand, welche die Durchführung seines großen Gedankens im einzelenen darbot. – Den ersten Schritt in seiner genaueren Konstruktion der Weltentstehung nötigte ihm eine eingebildete Schwierigkeit ab. Die Sache ist sehr bezeichnend für das Vorherrschen der Vorstellungen von geometrischer Regelmäßigkeit im griechischen Geiste. Die schiefe Stellung des Pols und der parallelen Kreise der Gestirne zum Horizont bestimmte ihn zu der Annahme, ursprünglich habe die Drehung der Gestirne parallel dem Horizont von Ost nach West stattgefunden, sonach habe die Drehungsachse der Weltkugel senkrecht zu der oberen Fläche der Erde gestanden (welcher er die Gestalt einer flachen Walze gab); der Endpunkt dieser Achse trifft die über dem Horizont so sich erhebende Kuppel in der Mitte (im Zenit). Indem sich dann die Erdoberfläche gegen Süden neigte, erhielt der Pol seine jetzige Stellung; und zwar geschah es gleich nach dem Auftreten des organischen Lebens auf der Erdoberfläche. Die Berichterstatter setzen dies in Beziehung zu dem Entstehen verschiedener Klimate und bewohnter im Gegenatz zu unbewohnbaren Erdstrichen.[1]

Die Vorstellung des Anaxagoras, wie nun durch den Umschwung, welchen der Nus in der Weltmaterie hervorbrachte, die Gestirne und ihre Bahnen entstanden, ist sehr unvollkommen. Man sieht auch hier, wie in der Atomistik: aus einzelnen Prämissen, welche der modernen Wissenschaft konform sind, entspringen noch keine entsprechenden Ergebnisse, da andere notwendige Prämissen fehlen und falsche aus dem Sinnenschein abstrahierte physikalische Vorstellungen dafür eingesetzt werden. – Das im Anfangszustande des Anaxagoras Gebundene wird durch die Umdrehung auseinandergerissen, und seiner Natur folgend, steigt nun das Warme, Glänzende, Feuerartige, das Anaxagoras als Äther bezeichnet, aufwärts; aus der Atmosphäre setzt sich niederwärts das Flüssige ab, aus diesem das Feste, welches nach einer weiteren Grundvorstellung dem Ruhezustand zustrebt. Von diesem Sinkenden reißt der Umschwung Teile ab, welche nun als Gestirne rotieren.

[1] Diels 337 f.; die parallelen Stellen des Plutarch und Stobäus, vgl. Diog. II, 9. Daß die Erde nach Anaxagoras sich gegen Süden geneigt habe, nicht umgekehrt Himmelsachse und Pol eine Neigung ausführten, muß nach dem Wortlaut der parallelen Stellen und den Angaben über die entsprechende Theorie der Atomisten angenommen werden. Humboldt, Kosmos 3, 451 scheint die Stelle auf die Schiefe der Ekliptik zu beziehen. „Das griechische Altertum", sagt er, „ist viel mit der Schiefe der Ekliptik beschäftigt gewesen . . . nach Plutarch plac. II, 8 glaubte Anaxagoras: „daß die Welt, nachdem sie entstanden und lebende Wesen aus ihrem schoße hervorgebracht, sich von selbst gegen die Mittagsseite geneigt habe" . . . „Die Entstehung der Schiefe der Eliptik dachte man sich wie eine kosmische Begebenheit." Dies Mißverständnis ist wohl durch die Beziehung dieser Neigung der Erdfläche auf die Entstehung der Klimate entstanden.

difficoltà che incontrò nell'esecuzione in dettaglio del suo grande pensiero. – Al primo passo nella sua costruzione più precisa della nascita del mondo lo costrinse una difficoltà immaginaria. La cosa è molto significativa per il predominare delle rappresentazioni di regolarità geometrica nel pensiero greco. La posizione inclinata del polo e dei cerchi paralleli degli astri rispetto all'orizzonte lo determinò all'assunto per cui originariamente la rotazione degli astri avrebbe avuto luogo parallelamente all'orizzonte da est a ovest, per cui perciò l'asse di rotazione della sfera del mondo sarebbe stato perpendicolare alla faccia superiore della Terra (a cui egli attribuiva la figura di un cilindro piatto); l'estremità di questo asse incontra la cupola che si eleva oltre l'orizzonte nel centro (allo zenit). Quando poi la superficie terrestre si inclinò verso sud, il polo ottenne la sua posizione attuale; e più precisamente ciò accadde subito dopo il subentrare della vita organica sulla superficie terrestre. Le fonti pongono ciò in riferimento al nascere di climi diversi e di zone abitate della Terra in opposizione a zone inabitabili[1].

La rappresentazione di Anassagora su come gli astri e le loro traiettorie siano nati dal rivolgimento prodotto dal *noûs* nella materia del mondo è molto imperfetta. Anche qui, come nell'atomismo, si vede questo: da singole premesse che sono conformi alla scienza moderna non scaturiscono ancora risultati corrispondenti, visto che mancano altre premesse necessarie e per questo s'immettono delle rappresentazioni fisiche astratte dalla parvenza sensibile. – Ciò che è legato allo stato iniziale di Anassagora viene scompigliato dalla rotazione, e, seguendo la sua natura, ciò che è caldo, incandescente, fiammante, che Anassagora designa come "etere", sale verso l'alto; dall'atmosfera precipita e si deposita in basso ciò che è liquido, e da quest'ultimo ciò che è solido, che secondo un'ulteriore rappresentazione di fondo tende allo stato di quiete. Da questa cosa affondante la rotazione strappa via delle parti che ora ruotano come astri.

[1] Diels, p. 337 sg.; i passi paralleli di Plutarco e Stobeo, cfr. Diogene Laert. II, 9. Che secondo Anassagora fosse stata la Terra a inclinarsi verso sud, e non viceversa l'asse celeste e il polo a compiere un'inclinazione, va ammesso secondo il tenore dei passi paralleli e le indicazioni sulla corrispondente teoria degli atomisti. Humboldt, in *Kosmos*, vol. III, p. 451, sembra riferire il passo all'inclinazione dell'ellittica. «L'antichità greca», dice, «si è occupata molto dell'inclinazione dell'ellittica . . . Secondo Plutarco, *Placita philosophorum*, II 8, Anassagora credette «che il mondo, dopo essere nato e aver prodotto dal suo grembo essenze viventi, si sia inclinato da sé verso mezzogiorno» . . . «Si pensò la nascita dell'inclinazione dell'ellittica come un avvenimento cosmico». Questo fraintendimento è nato certamente dalla relazione di questa inclinazione della superficie terrestre con la nascita dei climi.

Nun tritt aber erst die Lebensfrage dieser Kosmogonie hervor. Anaxagoras hatte vor allem die Aufgabe zu lösen, die ihm bekannten Bewegungen am Himmel zu erklären, welche sich der täglichen allgemeinen Drehung n i c h t unterordnen lassen: so die jährliche Bewegung der Sonne, die Mondbahn, die so unregelmäßigen scheinbaren Bewegungen der anderen ihm bekannten Wandelsterne. Er erklärte diese Bewegungen mechanisch, indem er in dem Gegendruck der durch den Umschwung dieser Gestirne zusammengepreßten Luft eine dritte kosmische Ursache einführte.[1]

Hier war der Punkt, welcher diese groß gedachte Kosmogonie des Anaxagoras schon im Zeitalter Platos nicht mehr möglich erscheinen ließ. Die genauere Kenntnis der scheinbaren Bahnen der fünf mit bloßem Auge sichtbaren Planeten, deren Zahl in Platos Zeit schon bestimmt ist, ließ die Erklärung aus dem Gegendruck der Luft als ganz unzureichend erscheinen. Und so erfuhr die monotheistische Metaphysik des Anaxagoras eine bemerkenswerte Umgestaltung.

Die eine Richtung schied von der Eigenbewegung der Planeten die gemeinsame tägliche Bewegung des ganzen Himmels in der Ebene des Äquators als eine scheinbare aus und führte dieselbe auf eine tägliche Bewegung der Erde zurück. Infolge hiervon brauchte sie nicht diese Eigenbewegangen der Planeten einer gemeinsamen Drehung einzuordnen. Die andere Richtung ersann einen ungeheuren Mechanismus, vermittels dessen innerhalb der gemeinamen Bewegung des Himmels die zusammengesetzte Bewegung der Wandelsterne hervorgebracht würde, und sie gab dementsprechend die Annahme einer einzigen und einfachen Kraft für die Erklärung dieses Systems von Bewegungen auf. Das erstere taten P y t h a g o r e e r zuerst; in den Fragmenten des P h i l o l a u s haben wir diese kosmische Ansicht vor uns. Das zweite tat die astronomische Schule, an welche sich A r i s t o t e l e s anschloß, und teils auf diese, teils auf den neuen Versuch des H i p p a r c h und P t o l e m ä u s stützte sich dann die das Mittelalter beherrschende Metaphysik. So wurde also diese herrschende europäische Metaphysik weiter in der Ausbildung ihrer Vorstellung von der die Gestirnwelt bewegenden Kraft durch Zerlegung der verwickelteren Bahnen der Planeten geleitet. Diese Zerlegung geschah nach der Regel der astronomischen Forschung, die schon Plato formulierte: Geht

[1] Dies ist von Sonne und Mond überliefert. Es darf aber wohl angenommen werden, daß er auch die anderen von ihm wahrgenommenen unregelmäßigen Bewegungen am Himmel auf dieselbe Ursache zurückführte, welche er in bezug auf Sonne und Mond annahm Planeten als ihren Ort wechselnde Gestirne unterschieden er und seine Zeitgenossen, Arist. meteorol. I, 6 p. 342b 27, und aus ihrem Zusammentreten erklärte er die Kometen. Aber noch Demokrit kannte ihre Zahl und ihre Bewegungen nicht genauer, Seneca nat. quaest. 7, 3. Vgl. Schaubach Anax. fr. p. 166f.

Ma soltanto ora entra in scena la questione vitale di questa cosmogonia. Anassagora doveva assolvere soprattutto il compito di spiegare i movimenti nel cielo a lui noti che non si lasciano subordinare alla rotazione generale quotidiana: il movimento annuale del sole, l'orbita della luna, i movimenti apparenti così irregolari degli altri pianeti a lui noti. Egli spiegò questi movimenti meccanicamente, introducendo una terza causa cosmica nella contropressione dell'aria compressa dal rivolgimento di questi astri[1].

Fu questo il punto che fece apparire non più possibile questa cosmogonia pensata in grande di Anassagora già nell'èra di Platone. La cognizione più precisa delle traiettorie apparenti dei cinque pianeti visibili a occhio nudo, il cui numero è già determinato al tempo di Platone, fece apparire del tutto insufficiente la spiegazione basata sulla contropressione dell'aria. E così la metafisica monoteistica di Anassagora subì una trasfigurazione degna di nota.

Un primo indirizzo scisse dal movimento peculiare dei pianeti il movimento quotidiano comune dell'intero cielo sul piano dell'equatore e lo ricondusse a un movimento quotidiano della Terra. In seguito a ciò questo indirizzo non ebbe più bisogno d'inquadrare questi movimenti peculiari dei pianeti a una rotazione comune. Un secondo indirizzo escogitò un enorme meccanismo mediante cui il movimento composito dei pianeti si produrrebbe all'interno del movimento comune del cielo, e corrispondentemente abbandonò l'assunto di una forza unica e semplice per la spiegazione di questo sistema di movimenti. La prima cosa la fecero per primi i Pitagorici; nei frammenti di Filolao ci troviamo dinanzi a questa visione cosmica. La seconda cosa la fece la scuola astronomica a cui si riallacciò Aristotele, e la metafisica dominante nel medioevo si appoggiò poi in parte su quest'ultima, in parte al nuovo tentativo di Ipparco e Tolomeo. Così questa metafisica europea dominante venne guidata dunque ulteriormente nel perfezionamento della sua rappresentazione della forza che muove il mondo degli astri dalla disaggregazione delle traiettorie intricate dei pianeti. Questa disaggregazione accadde secondo la regola della ricerca astronomica che già Platone formulò: se si prende avvio dalle

[1] Questo ci è tramandato del sole e della luna. Ma si può certamente ammettere che egli riconducesse alla stessa causa anche gli altri movimenti irregolari nel cielo da lui percepiti. Anassagora e i suoi contemporanei distinguevano i pianeti come astri che cambiano luogo. Arist. *Meteorol.* I 6, p. 342 b 27, e a partire dal loro incontrarsi egli spiegò le comete. Ma ancora Democrito non conosceva più precisamente il loro numero e i loro movimenti, Seneca, *Nat. quaest.* 7, 3. Cfr. Schaubach, *Anax. fr.*, p. 166 sg.

man von den Bahnen aus, welche die Wandelsterne am Himmel beschreiben, so sind die gleichmäßigen und regelmäßigen Bewegungen zu suchen, welche die gegebenen Bahnen erklären, ohne den Tatsachen Gewalt anzutun.[1] Die Formel der Aufgabe schließt die richtige Fassung von Problem und Methode, zugleich aber auch jene willkürliche Voraussetzung über die Bewegungen in sich, welche die alte Astronomie an die Zurückführung auf Kreisbewegungen festnagelte. Indem diese Formel angewandt wurde, wandelte sich die Anaxagoreische Lehre vom weltbewegenden Nus um in die Aristotelische von einer Geisterwelt, in welcher unter dem ersten die vollkommene Bewegung der Fixsternsphäre unmittelbar bewirkenden, unbewegten Beweger die Drehung der anderen zahlreichen Sphären von ebensoviel ewigen und unkörperlichen Wesen hervorgebracht wird.

DRITTES KAPITEL

DIE MECHANISCHE WELTANSICHT DURCH LEUKIPP UND DEMOKRIT BEGRÜNDET. DIE URSACHEN IHRER VORLÄUFIGEN MACHTLOSIGKEIT GEGENÜBER DER MONOTHEISTISCHEN METAPHYSIK

Vergeblich stellte sich damals dieser großen Lehre von der das Weltall zweckmäßig bewegenden Vernunft die atomistische Weltansicht in den Weg, welche Leukipp und Demokrit begründet haben, und die durch Epikur und Lukrez zu Gassendi und den modernen Theorien einer bloßen Mechanik von Massenteilchen hinüberreicht. Unter den Gründen, welche dem Einfluß des Demokrit in seiner Zeit entgegenstanden, befand sich gewiß in erster Linie, daß von seinen Prämissen aus damals eine genauere Erklärung der Bewegungen der Weltkörper ganz unmöglich war.

Es ist dargelegt worden, wie mit der allgemeinen Lage der griechischen Wissenschaft nach dem Auftreten der Parmenideischen Metaphysik die Theorie der Massenteilchen entstand; sie war repräsentiert von Empedokles, Anaxagoras, Leukipp, Demokrit.[2] Auch kann noch festgestellt werden, wie die atomistische Theorie der zwei letztgenannten Denker zunächst in metaphysischen Betrachtungen begründet war. Denn Leukipp und Demokrit beweisen ihre Theorie, unter der Voraussetzung der Realität von Bewegung und Teilung, aus dem eleatischen Begriff von dem Sein als einer unteilbaren Einheit sowie aus der mit

[1] Bericht des Sosigenes bei Simplic. zu de caelo Schol. p. 498b 2 τίνων ὑποτεθεισῶν ὁμαλῶν καὶ τεταγμένων κινήσεων διασωθῆ τὰ περὶ τὰς κινήσεις τῶν πλανωμένων φαινόμενα.

[2] S. 158ff.

orbite che i pianeti descrivono nel cielo, si devono cercare i movimenti uniformi e regolari che spiegano le orbite date senza arrecare violenza ai fatti[1]. La formula del compito racchiude in sé la versione corretta del problema e del metodo, ma nel contempo anche quel presupposto arbitrario sui movimenti che inchiodò l'astronomia antica alla loro riconduzione a movimenti circolari. Applicando questa formula, la dottrina anassagorea del *noûs* che muove il mondo si tramutò in quella aristotelica di un mondo di spiriti, in cui sotto il motore immobile che imprime immediatamente il movimento perfetto alla sfera delle stelle fisse la rotazione delle altre numerose sfere viene prodotta da essenze altrettanto eterne e incorporee.

CAPITOLO III
LA VISIONE MECCANICA DEL MONDO FONDATA DA LEUCIPPO E DEMOCRITO. LE CAUSE DELLA SUA PROVVISORIA IMPOTENZA DI FRONTE ALLA METAFISICA MONOTEISTICA

A questa grande dottrina della ragione che muove l'universo in modo conforme a fini si frappose invano, allora, la visione atomistica del mondo fondata da Leucippo e Democrito, e che attraverso Epicuro e Lucrezio arriva a Gassendi e alle teorie moderne di una mera meccanica di particelle materiali. Tra i fondamenti che si contrapposero all'influsso di Democrito nel suo tempo si trovava certamente in primo luogo il fatto che a partire dalle sue premesse fosse del tutto impossibile allora una spiegazione più precisa dei movimenti dei corpi mondani.

È già stato esposto come la teoria delle particelle elementari nacque nella situazione generale della scienza greca dopo il subentrare della metafisica parmenidea; essa fu rappresentata da Empedocle, Anassagora, Leucippo, Democrito[2]. Si può ancora stabilire anche come la teoria atomistica dei pensatori nominati per ultimi fosse fondata anzitutto in considerazioni metafisiche. Infatti Leucippo e Democrito dimostrano la loro teoria sotto il presupposto della realtà del movimento e della divisione, a partire dal concetto eleatico di essere come unità indivisibile così come a partire dal rin-

[1] Resoconto di Sosigene negli *Scholia* di Simplicio al *De caelo*, p. 498 b 2: τίνων ὑποτεθεισῶν ὁμαλῶν καὶ τεταγμένων κινήσεων διασωθῆ τὰ περὶ τὰς κινήσεις τῶν πλανωμένων φαινόμενα.

[2] Cfr. pp. 311 sgg.

ihm verbundenen Leugnung von Entstehen und Vergehen[1]: so leiten sie das Atom und den leeren Raum ab.

Wir suchen die Bedeutung der atomistischen Theorie in ihrer damals von Leukipp und Demokrit erfundenen Gestalt uns deutlich zu machen. Wir sehen dabei ganz von ihrer eben hervorgehobenen metaphysischen Begründung ab und sondern die Betrachtung ihres allgemeinen wissenschaftlichen Wertes von der ihrer Benutzbarkeit in der damaligen Lage der Wissenschaft. Diese atomistische Theorie, wie sie nun Leukipp und Demokrit begründen, ist, nach der *scientifischen Brauchbarkeit* bemessen, die *bedeutendste metaphysische Theorie* des ganzen Altertums. Sie ist der einfache Ausdruck der Anforderung des Erkennens an seinen Gegenstand, für das Spiel der Veränderungen, des Entstehens und Vergehens stetige, standhaltende Substrate zu haben. Dies erreicht die atomistische Theorie, indem sie mit natürlichem Sinne den Vorgängen von Teilung und Zusammensetzung der Einzeldinge, von scheinbarem Verschwinden eines Dinges im Wechsel des Aggregatzustandes und dem Wiedersichtbarwerden desselben folgt; so gelangt sie zu kleinen Dingen, Substanzen, welche als stetig raumerfüllend unteilbare Ganze sind. Denn wenn die Zerreißung eines Dinges als darum möglich vorgestellt wird, weil dies Ding aus diskreten Teilen besteht, so bilden die Grenze dieser Zerlegung Teile, welche darum nicht mehr trennbar sind, weil sie nicht mehr aus diskreten Teilen zusammengesetzt sind. Die atomistische Theorie kann alsdann die untrennbaren Einheiten als unveränderlich bestimmen, gleichsam als die wahren Parmenideischen Substanzen; denn Veränderung ist ihr nur durch Verschiebung von Teilen erklärbar. Sie kann endlich, was der wahre Sinn aller echten Atomistik ist, *das anschauliche Bild von Bewegungen im Raume, Entfernungen, Ausdehnungen, Massen auf diese Welt des Kleinen, welche sich der Sichtbarkeit entzieht, übertragen*. Zu den Bestandteilen dieses anschaulichen Bildes gehört auch der leere Raum; denn bevor wir von der Atmosphäre zureichende Begriffe ausbilden, glauben wir die Dinge in ihn ausweichen zu sehen, und auch nach Berichtigung dieser Vorstellung können wir Bewegung nur vermittels dieses Hilfsbegriffs eines Leeren denken, in welches die Objekte ausweichen. Diese einfache Anschaulichkeit vollendet sich durch zwei weitere Theoreme: Jede Wirkung, die im Kosmos stattfindet, wird auf Berührung, Druck und Stoß zurückgeführt; dementsprechend wird jede Veränderung auf die Bewegung der sich gleichbleibenden Atome im Raume reduziert, und sonach werden alle Eindrücke von Qualitäten

[1] S. 156 Anm. 2.

negamento, che è collegato a esso, del nascere e del perire[1]: è così che essi deducono l'atomo e lo spazio vuoto.

Cerchiamo di renderci chiaro il significato della teoria atomistica nella figura inventata allora da Leucippo e Democrito. In ciò prescindiamo del tutto dalla fondazione metafisica appena messa in risalto e separiamo la considerazione del suo valore scientifico generale da quella della sua utilizzabilità nella situazione di allora della scienza. Commisurata all'idoneità scientifica, questa teoria atomistica, così com'è stata fondata da Leucippo e Democrito, è la teoria atomistica più significativa di tutta l'antichità. Essa è la semplice espressione dell'esigenza, avanzata dal conoscere nei confronti del suo oggetto, di avere substrati costanti, permanenti, per il gioco delle alterazioni, del nascere e del perire. La teoria atomistica raggiunge ciò perseguendo con senso naturale i processi di divisione e composizione delle singole cose, dell'apparente scomparire e ridivenire visibile di una cosa nel cambiamento dello stato di aggregazione; così giunge a cose piccole, a sostanze che, colmando costantemente lo spazio, sono un intero indivisibile. Se infatti si rappresenta come possibile la lacerazione di una cosa perché essa consiste di parti discrete, il confine di questa lacerazione è costituito così da parti che non sono più separabili perché non sono più composte di parti discrete. La teoria atomistica può allora determinare le unità indivisibili come unità inalterabili, per così dire, come le vere sostanze parmenidee; l'alterazione è infatti spiegabile per essa solo attraverso lo spostamento di parti. Infine, ed è questo il vero senso di ogni genuino atomismo, essa può trasporre l'immagine intuitiva di movimenti nello spazio, distanze, estensioni, masse, in questo mondo del piccolo che si sottrae alla visibilità. Alle componenti di questa immagine intuitiva appartiene anche lo spazio vuoto; infatti prima di perfezionare concetti sufficienti per l'atmosfera noi crediamo di vedere le cose deviare in esso, e anche dopo la rettifica di questa rappresentazione possiamo pensare il movimento solo mediante questo ausilio di qualcosa di vuoto in cui gli oggetti deviano. Questa semplice intuitività si compie attraverso due ulteriori teoremi: ogni effetto che ha luogo nel cosmo viene ricondotta a contatto, pressione e urto; corrispondentemente ogni alterazione viene ridotta al movimento degli atomi che rimangono uguali a sé nello spazio, e perciò tutte le impressioni di qualità, tranne la densità, la du-

[1] Cfr. p. 307, nota 2.

außer Dichtigkeit, Härte und Schwere der Sinnesempfindung zugewiesen und den Objekten abgesprochen.[1] Eine solche Betrachtungsweise mußte dem mit den sinnlichen Objekten beschäftigten Verstande zusagen, wenn sie auch zunächst nur den Wert einer Metaphysik hatte, solange ihre Anwendbarkeit auf die Probleme der Naturwissenschaft noch eine so geringe war. Daher ist sie, nachdem sie einmal da war, dem griechischen Denken nicht wieder verlorengegangen.

Aber diese atomistische Theorie konnte andererseits zu der Zeit des Leukipp und Demokrit nicht zur Herrschaft gelangen, da die Bedingungen für ihre Verwertung zur Erklärung der Phänomene fehlten. Die Bewegungen der Massen im Weltraum bildeten das Hauptproblem der Naturwissenschaft jener Tage, und seit dem Auftreten des Anaxagoras war immer mehr die Untersuchung der Planeten in den Vordergrund getreten. Trotzdem lehnt sich Demokrit in entscheidenden Punkten der astronomischen Konstruktion noch an Anaxagoras an, dessen Theorie sich doch als nicht ausreichend erweisen mußte. Ja Demokrit besaß überhaupt in seinen Voraussetzungen keine Mittel astronomischer Erklärung.

Nimmt man an[2], er habe den Fall der Atome im leeren Raume von oben nach unten infolge ihrer Schwere und das proportionale Verhältnis der Geschwindigkeit dieser ihrer Fallbewegung zu ihrer Masse als Voraussetzungen für die Erklärung des Kosmos betrachtet, demnach eine zusammenhängende mechanische Ansicht entworfen: dann erscheinen die von ihm benutzten Erklärungsgründe als ganz unzureichend; das Mißverhältnis dieser Theorie zu der Erklärung des gedankenmäßig geordneten Kosmos konnte in diesem Falle doch kaum etwas anderes als Lächeln in der mathematischen Schule Platos hervorrufen. Schon die Bahn eines geworfenen Körpers konnte zeigen, wie vorübergehend die Wirkung der einzelnen Anstöße von einander treffenden Atomen gegenüber der beständig abwärts ziehenden Schwere sei.

[1] An diesem wichtigen Punkte kam Protagoras der genaueren Begründung der Atomistik zu Hilfe.

[2] So Zeller I³ 779. 791, dessen Auffassung bestimmend gewesen ist (z. B. Lange, Geschichte des Materialismus I², 38ff.). Ich kann nur andeuten, warum seine Gründe mich nicht überzeugen. Die Stellen Arist. de caelo IV, 2 p. 308b 35, Theophrast de sensibus 61. 71 (Diels 516 ff.) erweisen nur die im Text angegebenen Sätze über Atomverbindungen. Aber man ist nicht berechtigt, Gewicht und senkrechten Fall von diesen zusammengesetzten Körpern auf das Verhalten der im δῖνος kreisenden Atome zu übertragen. Vermeidet man dies, so sind solche Stellen in Einklang mit denen, welche den senkrechten Fall der Atome als Anfangszustand ausschließen und als solchen den δῖνος statuieren: Arist. de caelo III, 2 p. 300b 8. Metaph. I, 4 p. 985b 19. Theophrast bei Simplic. in phys. f. 7r 6ff. (Diels 483f.) Diogenes Laert. IX, 44. 45. Plutarch plac. I, 23 mit Parallelst. (Diels 319) Epicur. ep. 2 bei Diogen. Laert. X, 90. Cicero de fato, 20, 46.

rezza e il peso, vengono assegnate alla percezione sensibile e non riconosciute agli oggetti[1]. Un simile modo di considerazione, quand'anche avesse anzitutto solo il valore di una metafisica fino a quando la sua applicabilità ai problemi della scienza della natura era così scarsa, doveva andare a genio all'intelletto che si occupa degli oggetti sensibili. Ed è per questo che un simile modo di considerazione, una volta che c'è stato, non è andato più perduto per il pensiero greco.

Ma, d'altra parte, questa teoria atomistica non poté giungere al dominio al tempo di Leucippo e Democrito poiché mancavano le condizioni per la sua valorizzazione come spiegazione dei fenomeni. I movimenti delle masse nello spazio mondano costituivano il problema capitale della scienza della natura di quei giorni, e dal subentrare di Anassagora l'indagine dei pianeti era giunta sempre più in primo piano. Nonostante ciò, ad Anassagora, la cui teoria doveva eppure dimostrarsi insufficiente, Democrito si appoggia ancora in punti decisivi della costruzione astronomica. Anzi, nei suoi presupposti Democrito non possedeva in generale alcun mezzo di spiegazione astronomica.

Se si assume[2] che il fatto che egli abbia considerato come presupposti per la spiegazione del cosmo la caduta degli atomi nello spazio vuoto dall'alto in basso in seguito al loro peso e il rapporto proporzionale tra il loro movimento di caduta e la loro massa, che di conseguenza abbia delineato una visione meccanica connettiva, allora i fondamenti esplicativi da lui utilizzati appaiono del tutto insufficienti; la sproporzione tra questa teoria e la spiegazione del cosmo ordinato in modo conforme a pensiero non poteva suscitare in questo caso nella scuola matematica di Platone qualcosa di più che un sorriso. Già la traiettoria di un corpo che venga lanciato poteva mostrare come, di fronte alla gravità che tira costantemente verso il basso, sia transitorio l'effetto dei singoli urti tra gli atomi che si scontrano.

[1] In questo punto importante Protagora venne in aiuto alla fondazione più precisa dell'atomismo.

[2] Così lo assume Zeller, vol. I, 3ª ediz., pp. 779, 791, la cui concezione è stata determinante (cfr., per esempio, Lange, *Geschichte des Materialismus*, vol. I, 2ª ediz., pp. 38 sgg.). Posso solo accennare perché i suoi fondamenti non mi convincono. I passi in Arist. *De caelo* IV 2, p. 308 b 35, e in Teofrasto, *De sensibus*, 61, 71 (Diels, pp. 516 sgg.) dimostrano solo le proposizioni su collegamenti tra atomi addotte nel testo. Ma non è legittimo trasporre il peso e la caduta verticale di questi corpi compositi al comportamento degli atomi rotanti nel δῖνος. Se si evita questo, tali passi sono all'unisono con quelli che escludono la caduta verticale degli atomi come stato iniziale e stabiliscono che tale sia il δῖνος: Arist. *De caelo*, III 2 p. 300 b 8, *Metaph.* I 4, p. 985 b 19; Teofrasto in Simplic. *In phys.* f. 7r 6 sgg. (Diels, p. 483 sg.); Diogene Laerzio, IX 44, 45; Plutarco, *Plac. phil.* I 23, con il passo parallelo di Epicuro, *Ep.* 2 in Diogene Laerzio, X 90 (Diels, p. 319); Cicerone, *De fato*, 20, 46.

Jedoch ist diese Auffassung der Nachrichten über Demokrit kaum haltbar. Demokrit blieb dabei stehen, die ewige Bewegung der Atome im leeren Raume sei durch ihre Beziehung zu diesem bedingt. Den ersten Bewegungszustand dachte er als eine kreisende Bewegung aller Atome, als δῖνος. In diesem Dinos stoßen die Atome aneinander, verbinden sich und aus ihrer Anhäufung bildet sich ein Kosmos, der dann schließlich durch einen aus mächtigeren Massen bestehenden zertrümmert wird. Wo nun eine einzelne Atomverbindung entsteht, existiert innerhalb derselben ein bestimmtes quantitatives Verhältnis der Atommasse zu dem in der Verbindung enthaltenen leeren Raume: hierdurch ist die Verschiedenheit des Gewichts bei gleicher Größe bedingt, das Aufsteigen der einen Atomverbindungen, das Fallen der anderen von oben nach unten, und zwar mit entsprechend verschiedener Geschwindigkeit. Die Unbestimmtheit und Fehlerhaftigkeit dieser Grundvorstellungen mußte eine solche Bewegung der Atome als ganz wertlos für die Welterklärung erscheinen lassen.

Nicht anders verhält es sich auf dem biologischen Gebiet, auf welchem ein originaler Fortschritt Demokrits in bezug auf Naturerkenntnis noch aus den Quellen erkennbar ist: ist hier doch Demokrit augenscheinlich der einzige namhafte Vorgänger des Aristoteles. Soviel der hier noch so ungesichtete Zustand der Fragmente und Nachrichten erkennen läßt, bestand das Verdienst Demokrits in der Ausbildung sorgfältiger beschreibender Wissenschaft, ja er verschmäht hier sogar nicht, den Tatbestand durch Vorstellung eines Verhältnisses von Zweckmäßigkeit zwischen den Organen des tierischen Körpers und den Aufgaben seines Lebens verständlich zu machen.

Hieraus vetstehen wir, was sich nun ereignete. Die monotheistische Metaphysik Europas hat nicht nur die pantheistischen Elemente der alten Zeit, die in Diogenes von Apollonia fortwirkten, sondern auch die mechanische Welterklärung als ungenügende Konstruktionen zur Seite geschoben. Jedoch hat sie nicht vermocht, dieselben zu vernichten. Die mechanische Weltansicht sprach eine dem Verstande entsprechende Möglichkeit aus und blieb aufrecht, mit starkem Bewußtsein ihrer im Rechnen mit den sinnlichen Tatsachen wurzelnden Kraft; der Tag ihres Sieges brach freilich erst an, als die experimentellen Methoden sich ihrer bemächtigten. Die pantheistische Weltansicht entsprach einer Gemütslage, welche bald in der stoischen Schule ihre Erneuerung bewirkte. Aber stärker als diese beiden metaphysischen Grundansichten war der skeptische Geist. Er hatte in der eleatischen Schule Widersprüche in den Grundvorstellungen der Physik des Kosmos entwickelt, welche von keiner Metaphysik aufgelöst werden konnten. Er hatte aus der Schule Heraklits vermittels

Tuttavia questa versione delle informazioni su Democrito è a malapena sostenibile. Democrito rimase fermo a sostenere che il movimento eterno degli atomi nello spazio vuoto sarebbe condizionato dalla loro relazione con quest'ultimo. Egli pensò il primo stato di movimento come un movimento rotatorio di tutti gli atomi, come δῖνος. In questo *dînos* gli atomi urtano l'uno nell'altro, si collegano e dal loro ammasso si forma un cosmo, che poi viene disintegrato da un altro consistente di masse più possenti. Ora, dove nasce un singolo collegamento di atomi, all'interno di questo'ultimo esiste una determinata proporzione quantitativa della massa di atomi con lo spazio vuoto contenuto nel collegamento; da ciò è condizionata la diversità di peso a parità di grandezza, il salire di certi collegamenti di atomi, il cadere di altri dall'alto in basso, e questo con velocità corrispondentemente diversa. L'indeterminatezza e la lacunosità di queste rappresentazioni di fondo doveva fare apparire un simile movimento degli atomi del tutto privo di valore per la spiegazione del mondo.

Non altrimenti stanno le cose nel settore biologico, in cui è riconoscibile ancora dalle fonti un progresso originale di Democrito in riferimento alla conoscenza della natura: qui Democrito è anzi evidentemente l'unico precursore rinomato di Aristotele. Da quanto lo stato qui ancora così non visionato dei frammenti e delle informazioni fa conoscere, il merito di Democrito consistette nel perfezionamento di una scienza descrittiva accurata, anzi qui egli non disdegna nemmeno di rendere comprensibile lo stato di fatto attraverso la rappresentazione di un rapporto di conformità a fini tra gli organi del corpo animale e i compiti della sua vita.

Da ciò comprendiamo ciò che avvenne ora. La metafisica monoteistica d'Europa ha spinto da parte come costruzioni insufficienti non solo gli elementi panteistici del tempo antico che continuavano a operare in Diogene di Apollonia, ma anche la spiegazione meccanica del mondo. Tuttavia essa non fu capace di annientare queste costruzioni. La visione meccanica del mondo esprimeva una possibilità corrispondente all'intelletto e si mantenne in vita con una vigorosa coscienza della sua forza, radicata nel tener conto dei fatti sensibili; il giorno della sua vittoria irruppe comunque quando i metodi sperimentali se ne impadronirono. La visione panteistica del mondo corrispondeva a una situazione d'animo che ne produsse presto il rinnovamento nella Scuola Stoica. Ma più forte di queste due visioni metafisiche di fondo fu lo spirito scettico. Nella Scuola Eleatica esso aveva sviluppato nelle rappresentazioni di fondo della fisica del cosmo delle contraddizioni che nessuna metafisica poteva risolvere. Mediante la contraddizione nel divenire aveva

des Widerspruchs im Werden einen Tummelplatz des Skeptizismus gemacht. Dieser skeptische Geist war mit jedem neuen metaphysischen Versuche gewachsen und überflutete nun die ganze griechische Wissenschaft. Er wurde begünstigt durch die Veränderungen in dem sozialen und politischen Leben von Athen, das seit Anaxagoras die griechische Wissenschaft zentralisierte. Er wurde gefördert durch eine Umänderung der wissenschaftlichen Interessen, welche die Beschäftigung mit geistigen Tatsachen, mit Sprache, Redekunst, Staat in den Vordergrund rückte. Der Wissenschaft vom Kosmos trat unter diesen Umständen der Anfang einer Erkenntnistheorie gegenüber.

Blicken wir voraus. Welches wird unter diesen Umständen das Schicksal der monotheistischen Weltansicht sein? Die monotheistische Metaphysik ist auch von der skeptischen Bewegung nicht gestört worden; sie war unabhängig von den einzelnen metaphysischen Positionen in der Anschauung des gedankenmäßigen Zusammenhangs des Kosmos begründet; zudem war sie getragen von einer inneren Entwicklung des religiösen Lebens; so wird sie auf der neuen von den Sophisten und Sokrates geschaffenen Grundlage durch Plato und Aristoteles vollendet werden. Es entsteht der höchste Ausdruck, den der griechische Geist für den Zusammenhang der Welt gefunden hat, welcher in der Anschauung als schön, vor dem Erkennen als gedankenmäßig sich darstellt.

Das wird geschehen, indem sich der monotheistische Grundgedanke mit einer neuen Bestimmung über das Wesenhafte verbindet, in welchem der Zusammenhang des Kosmos gefunden werden kann. Sucht man das wahrhaft Seiende, so bietet sich ein doppelter Weg. Die veränderliche Welt kann einerseits in konstante Bestandteile zerlegt werden, deren Relationen sich ändern, andererseits kann die Konstanz in der Gleichförmigkeit gesucht werden, welche das Denken in dem Wechsel selber auffaßt. Und zwar wird zunächst diese Gleichförmigkeit in den Inhalten gefunden, wie sie in der Wirklichkeit wiederkehren. Lange Zeiten werden vergehen, in welchen die menschliche Intelligenz vorwiegend auf dieser Stufe des Erkennens verharrt. Dann erst, infolge einer tiefergreifenden Zerlegung der Erscheinungen, findet sie die Regel der Veränderungen in dem Gesetz, und damit ist die Möglichkeit gegeben, für dieses Gesetz in den konstanten Bestandteilen Angriffspunkte zu finden.

Aber was auch geschieht, jeder Gestalt des europäischen Denkens folgt das skeptische Bewußtsein der Schwierigkeiten und Widersprüche in den grundlegenden Voraussetzungen. Immer wieder beginnt die Metaphysik, unermüdlich, an einem tiefergelegenen Punkte der

fatto della Scuola di Eraclito una palestra di scetticismo. Questo spirito scettico era cresciuto a ogni nuovo tentativo metafisico e ora inondava l'intera scienza greca. Fu favorito dalle alterazioni insorte nella vita sociale e politica di Atene, che da Anassagora in poi accentrava in sé la scienza greca. Venne promosso da una trasformazione degli interessi scientifici che sospinse in primo piano l'occuparsi dei fatti spirituali, della lingua, dell'arte del discorso, dello Stato. In tali circostanze alla scienza del cosmo si contrappose l'inizio di una teoria della conoscenza.

Guardiamo al seguito. Quale sarà, in queste circostanze, la sorte della visione monoteistica del mondo? La metafisica monoteistica non è stata turbata nemmeno dal movimento scettico; essa era fondata, indipendentemente dalle singole posizioni metafisiche, nell'intuizione della connessione conforme a pensiero del cosmo; per giunta era sorretta da uno sviluppo interno della vita religiosa; così, sulla nuova base fondativa creata dai Sofisti e da Socrate, verrà portata a compimento da Platone e Aristotele. Ne nasce la più alta espressione che lo spirito greco abbia trovato per la connessione del mondo, che si presenta bella nell'intuizione e conforme a pensiero dinanzi al conoscere.

Ciò accadrà in quanto il pensiero monoteistico di fondo si collegherà a una nuova determinazione dell'essenziale in cui si possa trovare la connessione del cosmo. Se si cerca il vero ente, sono due le vie che si offrono. Da una parte si può disaggregare il mondo alterabile in componenti costanti, le cui relazioni si alterano, dall'altra si può cercare la costanza nell'uniformità che il pensiero coglie nello stesso cambiamento. E, più precisamente, questa uniformità si trova anzitutto nei contenuti quali quelli che ricorrono nell'effettualità. Trascorreranno lunghi periodi in cui l'intelligenza umana persisterà prevalentemente su questo gradino del conoscere. Ma poi, in seguito a una disaggregazione sempre più penetrante dei fenomeni, essa trova la regola delle alterazioni nella legge, e con ciò si dà la possibilità di trovare punti di attacco per questa legge nelle componenti costanti.

Ma qualunque cosa accada, a ogni figura del pensiero europeo fa seguito la coscienza scettica delle difficoltà e delle contraddizioni presenti nei presupposti fondativi. E la metafisica, instancabile, comincia sempre di nuovo il lavoro di costruzione par-

Abstraktion von neuem die Arbeit des Aufbaus. Werden nicht auch da jedesmal die Schwierigkeiten und Widersprüche, welche die Metaphysik begleiten, nur in einer noch verwickelteren Weile wiederkehren?

VIERTES KAPITEL
ZEITALTER DER SOPHISTEN UND DES SOKRATES. DIE METHODE DER FESTSTELLUNG DES ERKENNTNISGRUNDES WIRD EINGEFÜHRT

Seit etwa der Mitte des fünften Jahrhunderts vor Christus fand eine intellektuelle Umwälzung in Griechenland statt, welche die Geister so tief bewegte, wie keine Veränderung der Ideen seit dem Vorgang der Entstehung der Wissenschaft selber.

Mit jedem neuen metaphysischen Entwurf war der skeptische Geist gewachsen und machte sich nun mit souveränem Bewußtsein geltend. Die sozialen und politischen Veränderungen verstärkten das Gefühl der Independenz in den Individuen. Sie bewirkten einen Wechsel in der Richtung der Interessen, durch welchen die Technik der mit dem Staatsleben zusammenhängenden Tätigkeit innerhalb der gesellschaftlichen Wirklichkeit in den Vordergrund trat. Sie riefen eine glänzende, die Aufmerksamkeit von ganz Griechenland wie durch Zauber auf sich liebende Berufsklasse in das Leben, die Sophisten, welche dem neuentstandenen Bedürfnis durch einen höheren Unterricht für die politischen Geschäfte entsprachen. Die geistige Welt begann den Griechen neben der Natur aufzugeben.

Im Beginn dieser Erschütterung aller wissenschaftlichen Begriffe sprach Protagoras, der leitende Kopf dieser neuen Berufsklasse vor Gorgias, die Formel der Zeit aus. Der Relativismus, welchem diese Formel Ausdruck gab, enthielt den ersten Ansatz einer Erkenntnistheorie.

Der Mensch ist „das Maß aller Dinge, der seienden, wie sie sind, der nichtseienden, wie sie nicht sind"; so lautete es in dem berühmten Anfang seiner philosophischen Hauptschrift. Was einem jeden erscheint, ist auch für ihn. – Aber diese Sätze des Protagoras müssen in bezug auf die Grenzen genau aufgefaßt werden, in denen sie mit Sicherheit aus den dürftigen Resten nachgewiesen werden können. Sie sind nicht der Ausdruck einer allgemeinen Theorie des Bewußtseins, welcher jede in demselben gegebene Tatsache untergeordnet wurde. Sie enthalten daher nicht unseren heutigen, kritischen Standpunkt. Vielmehr sind sie nur die Formel für seine geniale Wahrnehmungslehre, die sich augenscheinlich unter dem Eindruck der medi-

tendo di nuovo da un punto di astrazione più avanzato. Ma non ritorneranno anche qui, ogni volta, solo in un modo ancora più intricato, le difficoltà e le contraddizioni che accompagnano la metafisica?

CAPITOLO IV
L'ÈRA DEI SOFISTI E DI SOCRATE. SI INTRODUCE IL METODO DI CONSTATAZIONE DEL FONDAMENTO DELLA CONOSCENZA

Dalla metà circa del V secolo a. C. ebbe luogo in Grecia un sovvertimento intellettuale che agitò gli spiriti come nessuna alterazione delle idee aveva mai fatto dal processo di nascita della stessa scienza.

A ogni nuovo progetto metafisico lo spirito scettico si era accresciuto e ora si fece valere con coscienza sovrana. Le alterazioni sociali e politiche rafforzarono negli individui il sentimento d'indipendenza. Esse produssero un cambiamento nella direzione degli interessi attraverso cui giunse in primo piano all'interno dell'effettualità sociale la tecnica dell'attività connessa con la vita statale. Fecero sorgere una brillante classe di professionisti che attirò a sé come per magia l'attenzione dell'intera Grecia: i Sofisti, che risposero al bisogno appena nato attraverso un insegnamento superiore per gli affari politici. Accanto alla natura cominciava a schiudersi ai Greci il mondo spirituale.

All'inizio di questo scuotimento di tutti i concetti scientifici Protagora, la mente guida di questa nuova classe di protagonisti prima di Gorgia, espresse la formula del tempo. Il relativismo espresso da questa formula conteneva la prima impostazione di una teoria della conoscenza.

L'uomo è «la misura di tutte le cose, di quelle essenti così come sono, di quelle non essenti così come non sono»; suonava così il celebre esordio del suo scritto filosofico capitale. Ciò che appare a chiunque è anche ciò che c'è per lui. – Ma queste proposizioni di Protagora vanno colte precisamente in riferimento ai confini in cui si possono documentare con sicurezza dai miseri resti che ci rimangono. Esse non sono l'espressione di una teoria generale della coscienza a cui si facesse sottostare ogni fatto dato in quest'ultima. Non contengono dunque il nostro punto di vista odierno, critico. Sono piuttosto solo la formula per la sua geniale dottrina della percezione, che evidentemente si era sviluppata sotto l'impressione delle considerazioni di

zinischen Betrachtungen seiner Zeit entwickelt hatte, und sie beschränken sich im Zusammenhang derselben auf die prädikativen Bestimmungen über die Außenwelt, dagegen stellen sie nicht die Realität einer solchen in Frage. – Wir erläutern das näher. Der Obersatz des Schlusses, welcher zu seiner Formel führte, war: Wissen ist äußeres Wahrnehmen. Wir können nicht mehr feststellen, ob dieser Obersatz die von ihm nicht ausdrücklich zum Bewußtsein gebrachte Voraussetzung seines Standpunktes war oder ob derselbe von ihm in bewußter Klarheit hingestellt wurde. Der Untersatz zeigte an dem Vorgang der Wahmehmung, daß diese von ihrem Gegenstand nicht getrennt werden könne; der Gegenstand nicht von ihr, d. h. das wahrgenommene Objekt nicht von dem wahrnehmenden Subjekt, für welches es da ist. So ist Protagoras der Begründer der Theorie des Relativismus, welche nachher von den Skeptikern fortgebildet worden ist.[1] – Aber dieser sein Relativismus behauptete zwar von den Qualitäten der Dinge, daß sie nur in der Relation bestünden, dagegen nicht von der Dinglichkeit selber. Süß, wenn man das Subjekt wegdenkt, welches die Süßigkeit schmeckt, ist nichts mehr; es besteht nur in der Relation auf die Empfindung. Daß ihm aber mit dieser Empfindung des Süßen nicht das Objekt selber verschwand, zeigt seine nähere Theorie der Wahrnehmung. Berührt ein Objekt das Sinnesorgan und verhält sich so jenes tätig, dieses leidend: so entsteht einerseits in diesem Sinnesorgan Sehen, Hören, die bestimmte sinnliche Empfindung, andererseits erscheint nunmehr das Objekt als farbig, tönend, kurz in verschiedenen sinnlichen Qualitäten. Diese Erklärung des Vorgangs ermöglichte dem Relativismus des Protagoras erst eine Theorie der Wahmehmung, und man sieht wohl, er konnte nicht die Realität der Bewegung außerhalb des Subjektes, durch welche die Wahrnehmung ihm entstand, zugleich wieder dadurch aufbeben, daß er alle Dinglichkeit selber in Frage stellte.[2] – Er entwickelte alsdann die verschiedenen Zustände des empfmdenden Subjekts und zeigte so die Bedingtheit der Qualitäten des erscheinenden Objekts durch diese Zustände. So ging aus seiner

[1] Schon Sextus Empiricus bezeichnet ihn als Relativisten, adv. Math. VII, 60: φησὶ . . . τῶν πρός τι εἶναι τὴν ἀλήθειαν.

[2] Die Beziehung der Wahrnehmungslehre des Protagoras auf Heraklit und die Erklärung der Wahrnehmung durch ein Zusammentreffen der Bewegungen, sonach eine Berührung, erscheint schon dadurch gesichert, daß Protagoras seinem Theorem nur durch ein Eingehen in den Wahrnehmungsvorgangs Anschaulichkeit geben konnte, die Möglichkeit aber ausgeschlossen ist, daß er eine solche gegeben, Plato ihm aber eine ganz andere untergeschoben hatte. Sie wird bestätigt durch die Darstellung des Sextus Empir. hypot. I, 216f. adv. Math. VII, 60ff., welche nicht auf Plato als ausschließliche Quelle zurückgeführt werden kann (Zeller I⁴, 984). Von dieser Differenz abgesehen, verweise ich auch auf die Darstellung bei Laas, Idealismus und Positivismus I, 1879.

medicina del suo tempo, e in connessione con questi ultimi si limitano alle determinazioni predicative sul mondo esterno, mentre per contro non pongono in questione la realtà di tale mondo. – Delucidiamo ciò più da vicino. La premessa maggiore dell'inferenza che condusse alla sua formula era: il sapere è percepire esteriore. Noi non possiamo più stabilire se questa premessa maggiore fosse il presupposto, non portato espressamente a coscienza, del suo punto di vista, oppure se egli lo abbia immesso con cosciente chiarezza. La premessa minore mostrava, quanto al processo della percezione, il fatto che quest'ultima non si potesse dividere dal suo oggetto né l'oggetto da essa, vale a dire che l'oggetto percepito non si possa dividere dal soggetto percipiente per cui esso c'è. Così Protagora è il fondatore della teoria del relativismo, che dopo di lui è stata perfezionata dagli Scettici[1]. – Ma il sussistere solo nella relazione questo suo relativismo lo affermava, a dire il vero, per le qualità delle cose, a dire il vero, mentre per contro non per la cosalità stessa. Se nel pensiero si elimina il soggetto che assapora la dolcezza, il dolce non c'è più; esso sussiste solo nella relazione con la sensazione. Ma il fatto che per lui con questa sensazione del dolce non scomparisse l'oggetto stesso lo mostra la sua teoria più dettagliata della percezione. Se un oggetto tocca l'organo di senso, e così il primo si comporta attivamente e l'altro passivamente, allora da una parte nasce in questo organo di senso il vedere, l'udire, la determinata percezione sensibile, dall'altra l'oggetto appare ora colorato, sonoro, in breve nelle sue diverse qualità sensibili. Fu questa spiegazione del processo a rendere possibile per prima al relativismo di Protagora una teoria della percezione, e si vede pur bene che egli non potesse nel contempo rimuovere di nuovo la realtà del movimento all'esterno del soggetto, da cui nasceva per lui la percezione, per il fatto che ponesse in questione tutta la cosalità stessa[2]. – Poi egli sviluppava i diversi stati del soggetto senziente e mostrava così la condizionatezza delle qualità dell'oggetto che appare da parte di questi stati. Proveniva così dalla sua dottrina della percezione il paradosso per

[1] Già Sesto Empirico lo designa come relativista, *Adv. Math.* VII, 60: φησὶ . . . τῶν πρός τι εἶναι τὴν ἀλήθειαν.

[2] La relazione della dottrina della percezione di Protagora con Eraclito e la spiegazione della percezione attraverso un venire a incontrarsi dei movimenti, perciò un contatto, appaiono già assicurate dal fatto che Protagora poté dare intuitività al suo teorema solo attraverso un addentrarsi nel processo della percezione, mentre è esclusa la possibilità che sia data una simile intuitività ma che poi Platone gliene abbia sostituita una del tutto diversa. Essa viene confermata dall'esposizione di Sesto Empirico, *Hypot.*, I 216 sg., *Adv. Math.* VII 60 sgg., che non si può ricondurre a Platone come fonte esclusiva (Zeller, vol. I, 4ª ediz., p. 984). A parte questa differenza, rinvio anche alla presentazione di Laas, *Idealismus und Positivismus*, vol. I, 1879.

Wahrnehmungslehre die Paradoxie hervor, die Wahrnehmungen seien in Widerspruch miteinander, jedoch alle gleich wahr.[1]

Dieser Relativismus hat in Verbindung mit dem Skeptizismus der Eleaten und Herakliteer Plato bestimmt, die Erkenntnis jenseit der veränderlichen Phänomene aufzusuchen; er konnte von Aristoteles mutig weggedrängt, doch nicht widerlegt werden; er behielt seine Anhänger und erscheint nach Aristoteles in der für die griechische Metaphysik des Kosmos undurchdringlichen Rüstung der skeptischen Schule.

Viel geringer waren die Schriften von Sophisten, welche aus der negativen Richtung der eleatischen Schule skeptische Konsequenzen zogen. Eine solche war die nihilistische Brandschrift des Gorgias „über das Nichtseiende oder die Natur". Sie bezeichnet den äußersten Punkt, zu welchem eine gehaltlose Skepsis fortging. Aber es ist wichtig festzustellen, daß die Voraussetzungen der Metaphysik der Alten auch an diesem Punkte nicht überschritten wurden. Wir haben keine Andeutung, daß Gorgias die Phänomenalität der Außenwelt behauptet hätte. Dies hat kein Grieche getan; denn dies hätte in sich geschlossen, daß er von dem objektiven Standpunkt auf den des Selbstbewußtseins übergetreten wäre. Vielmehr setzt der Streitsatz des Gorgias eben voraus, daß ein anderes Sein als das der Außenwelt nicht bestehe. Er hebt – echt griechisch – das Sein auf, indem er zeigt, daß die Außenwelt durch die Begriffe, welche in ihr enthalten sind, nicht gedacht werden kann. Und zwar tut er dies vermittels einer Voraussetzung über das Sein, welche ihn in der objektiven Wissenschaft vom Kosmos ganz befangen zeigt. Er zerstört nämlich die Möglichkeit, daß das Sein als anfangslos und eines gedacht würde, welche die Eleaten übriggelassen hatten, durch Folgerungen aus der Räumlichkeit des Seienden. So erscheint diese Räumlichkeit des Seins als die Voraussetzung seines Denkens.[2] Dem entspricht, daß er allem Seienden zumutet, entweder bewegt oder ruhend zu sein, Bewegung aber dann in dem Sinne faßt, daß sie Teilung einschließt. Der Gedanke liegt gar nicht in seinem Gesichtskreis, daß nach der Zerstorung der Begriffe, durch welche die Außenwelt ge. dacht werden kann, das Subjekt, in welchem wahrgenommen und ge. dacht wird, als Realität zurückbleibe. So sieht man den Skeptizismus in diesem Kopfe an die Schranken des griechischen Geistes anstoßen: er durchbricht sie nicht.

Denn bevor die Selbstbesinnung in dem Subjekt selber eine keinem Zweifel unterworfene Realität aufdeckte, ward Realität nur in der

[1] Arist. Metaph. IV, 4 p. 1007b 22.
[2] Ps. Arist. de Melisso etc. p. 979b 21ff.

cui le percezioni sarebbero in contraddizione tra loro e tuttavia tutte ugualmente vere[1].

Questo relativismo, in collegamento con lo scetticismo degli Eleati e degli Eraclitei, ha determinato Platone a mettersi in cerca della conoscenza al di là dei fenomeni alterabili; egli poté venire coraggiosamente respinto, ma non confutato, da Aristotele; mantenne i suoi seguaci e dopo Aristotele appare nell'armamentario della Scuola Scettica, impenetrabile per la metafisica greca del cosmo.

Furono molto meno gli scritti di Sofisti che tirarono conseguenze scettiche dall'indirizzo negativo della Scuola Eleatica. Tra questi lo scritto scottante di Gorgia «sul non-ente, ossia sulla natura». Esso segna il punto estremo a cui giunse una scepsi priva di contenuto. Ma è importante constatare il fatto che i presupposti della metafisica degli Antichi non vennero travalicati nemmeno in questo punto. Non abbiamo alcun indizio del fatto che Gorgia abbia affermato la fenomenalità del mondo esterno. Ciò non l'ha fatto nessun greco; infatti ciò avrebbe racchiuso in sé il fatto che egli dal punto di vista oggettivo sarebbe passato a quello dell'autocoscienza. Piuttosto la proposizione polemica di Gorgia presuppone appunto il fatto che non sussista altro essere che quello del mondo esterno. Nel mostrare che il mondo esterno non si può pensare con i concetti che sono contenuti in esso, egli elimina l'essere in modo genuinamente greco. E, a dire il vero, lo fa mediante un presupposto sull'essere che ce lo mostra del tutto preso nella scienza oggettiva del cosmo. Egli distrugge cioè la possibilità, che gli Eleati avevano lasciato aperta, di pensare l'essere come privo d'inizio e uno solo, attraverso conseguenze tratte dalla spazialità dell'ente. Così questa spazialità dell'essere appare come il presupposto del suo pensiero[2]. A ciò corrisponde il fatto che da ogni ente egli pretenda che esso sia o in movimento o in quiete, ma che colga il movimento nel senso in cui esso include una divisione. Nella sua cerchia visiva non risiede per niente il pensiero che, dopo la distruzione dei concetti con cui si può pensare il mondo esterno, rimanga ancora come realtà il soggetto in cui tale mondo viene percepito e pensato. Si vede così che lo scetticismo urta in questa mente nei limiti dello spirito greco: egli non li infrange.

Infatti prima che l'autoriflessione scoprisse nel soggetto stesso una realtà che non è sottomessa ad alcun dubbio, si andò in cerca

[1] Arist. *Metaph.* IV, 4 p. 1007 b 22.
[2] Pseudo Arist. *De Melisso* ecc., p. 979 b 21 sgg.

Vertiefung in den Naturzusammenhag aufgesucht. Wo daher Realität im Altertum geleugnet wurde, war diese Leugnung entweder mit dem tragischen Bewußtsein der Trennung des Erkennens von seinem Objekte verbunden oder mit dem frivolen Bewußtsein, welches mit dem Schein spielte und sich in ihm sonnte.[1]

In der mächtigen intellektuellen Organisation des Sokrates[2] vollzog sich eine tiefe und anhaltende Gedankenarbeit, durch welche im Zweckzusammenhang des Erkennens eine neue Stufe erreicht wurde. Er fand in der Sophistik das prüfende, zweifelnde Subjekt vor, welchem gegenüber die vorhandene Metaphysik nicht standhielt. In der ungeheuren Erschütterung aller Vorstellungen suchte er einen Halt; durch dieses Positive in seiner großen wahrheitsdurstigen Natur schied er sich von den Sophisten. Er zuerst wandte beharrlich die Methode an, von dem vorhandenen Wissen und Glauben der Zeit auf den Rechtsgrund jedes Satzes zurückzugehen.[3] Er setzte also an die Stelle eines aus genialen Aufstellungen ableitenden Verfahrens eine Methode, welche jede Aufstellung auf ihre logische Begründung zurückführte. – Und zwar, wie in diesem griechischen Volke auch das wissenschaftliche Leben ein öffentliches war, mußte die einfachste, nächstliegende Form von Untersuchung des Rechtsgrundes für die umherschwirrenden Meinungen die Frage nach diesem Rechtsgrunde sein, welche den Gefragten nicht losließ, bis er das Letzte gesagt hatte: das sokratische Gespräch.[4] In ihm wurde das analy-

[1] Langes Auffassung des Zusammenhangs der griechischen intellektuellen Entwicklung gelang zu der Antithese: „Wir haben oben gezeigt, wie, abstrakt genommen, der Standpunkt der Sophisten hätte weiter entwickelt werden können, aber wenn wir die treibenden Kräfte hätten nachweisen sollen, welche vielleicht ohne Dazwischenkunft der sokratischen Reaktion solches geleistet hätten, so würden wir in Verlegenheit geraten." Gesch. d. Materialismus I, 43. So wären nach lange die Prämissen der modernen Erkenntnistheorie im fünften Jahrhundert vor Christus dagewesen: nur die Personen fehlten, welche die Konsequenz gezogen hätten!

[2] Die kritischen Schwierigkeiten, welche aus der Verschiedenheit zwischen der Relation des Xenophon und dem Platonischen Bilde entspringen, lösen sich nicht zureichend vermittels des von Schleiermacher aufgestellten und seitdem von der Forschung meist akzeptierten Kanons (vgl. nebst. Lit. bei Zeller II[3] 85ff.), sondern indem man Platos Apologie des Sokrates zur kritischen Entscheidung zwischen jener Relation und den anderen Platonischen Schriften verwertet. Die Verteidigung hatte nur dann einen Sinn, wenn sie ein treues Bild des Sokrates, mindestens in bezug auf die Gegenstände der Anklage, gab. Diese Treue der Darstellung ist also hier gewährleistet, während sie in allen anderen Werken Platos nur durch eine der Diskussion mehr ausgesetzte Untersuchung festgestellt werden kann.

[3] Über diesen fundamentalen Tatbestand besteht Einigkeit zwischen der direkten Darstellung in der Apologie, der ganzen Stellung, die Plato seinem Sokrates gibt, und der Hauptstelle des Xenophon über das Verfahren des Sokrates Memorab. IV, 6, vgl. bes. daselbst § 13 ἐπὶ τὴν ὑπόθεσιν ἐπανῆγεν ἀ'ν πάντα τὸν λόγον und 14 οὕτω δὲ τῶν λόγων ἐπαναγομένων καὶ τοῖς ἀντιλέγουσιν αὐτοῖς φανερὸν ἐγίγνετο τἀληθές. Er suchte ἀσ-φάλειαν λόγου (§ 15).

di realtà solo nell'approfondimento della connessione della natura. Dove quindi nell'antichità si negò una realtà, questa negazione era collegata o alla coscienza tragica della divisione del conoscere dal suo oggetto o alla coscienza frivola che si crogiolava a giocare con la parvenza[1].

Nella potente organizzazione intellettuale di Socrate[2] si compì un profondo e persistente lavoro di pensiero, attraverso cui si raggiunse un nuovo scalino nella connessione finalizzata del conoscere. Egli rinvenì nella Sofistica il soggetto che mette alla prova, che dubita, di fronte a cui la metafisica sottomano non reggeva più. Nell'enorme scuotimento di tutte le rappresentazioni cercò un sostegno; attraverso questo elemento positivo nella sua grande natura assetata di verità si scisse dai Sofisti. Applicò per primo, persistentemente, il metodo che consiste nel risalire dal sapere e dalla fede sottomano del tempo al fondamento di diritto di ogni proposizione[3]. Al posto di un procedimento che deduce a partire da formulazioni geniali mise dunque un metodo che riconduceva ogni formulazione alla sua fondazione logica. – E, più precisamente, siccome in questo popolo greco anche la vita scientifica era qualcosa di pubblico, la forma più semplice e prossima d'indagine del fondamento di diritto doveva essere la domanda su questo fondamento di diritto, che non lasciava andare l'interrogato finché quest'ultimo non avesse detto l'Ultimo: la forma del dialogo so-

[1] La concezione che Lange ha della connessione dello sviluppo intellettuale greco giunge alla tesi contraria: «Abbiamo mostrato sopra come, preso astrattamente, si sarebbe potuto sviluppare ulteriormente il punto di vista dei Sofisti, ma se avessimo dovuto indicare le forze motrici che, senza la frapposizione della reazione socratica, avrebbero forse apportato una simile prestazione, ci saremmo trovati in imbarazzo». Lange, *Geschichte des Materialismus*, vol. I, p. 43. Così secondo Lange le premesse della teoria moderna della conoscenza ci sarebbero state già nel V secolo a. C.: mancarono solo le persone che ne traessero la conseguenza!

[2] Mediante il canone formulato da Schleiermacher e da allora per lo più accettato dalla ricerca (cfr. nella bibliografia in Zeller, vol. II, 3ª ediz., pp. 85 sgg.), le difficoltà critiche che scaturiscono dalla diversità tra la relazione di Senofonte e il quadro platonico non si risolvono sufficientemente, mentre trovano una soluzione valorizzando l'*Apologia di Socrate* dello stesso Platone per la decisione critica tra quella relazione e gli altri scritti platonici. La difesa aveva poi un senso solo se restituiva un'immagine fedele di Socrate, perlomeno in riferimento ai capi d'accusa. Questa fedeltà della presentazione è garantita dunque qui, mentre in tutte le altre opere di Platone si può stabilire solo attraverso un'indagine più esposta alla discussione.

[3] Su questo stato di fatto fondamentale sussiste accordo tra la presentazione diretta nell'*Apologia*, l'intera posizione che Platone attribuisce al suo Socrate e il passo capitale di Senofonte sul procedimento di Socrate in *Memorab.* IV 6, in part. cfr. ibidem, § 13: ἐπὶ τὴν ὑπόθεσιν ἐπανῆγεν ἀ'ν πάντα τὸν λόγον und 14 οὕτω δὲ τῶν λόγων ἐπαναγομένων καὶ τοῖς ἀντιλέγουσιν αὐτοῖς φανερὸν ἐγίγνετο τἀληθές. Egli cercava ἀσφάλειαν λόγου (§ 15).

tische, auf den letzten Erkenntnisgrund des wissenschaftlichen Bestandes, schließlich der wissenschaftlichen Überzeugung überhaupt zurückgebende Verfahren in der Geschichte der Intelligenz entbunden. Und daher ward dies Gespräch, nachdem der unermüdliche Frager durch seine Richter zum Schweigen gebracht worden, zur Kunstform der Philosophie seiner Schule. – Indem er so die vorhandene Wissenschaft, die vorhandenen Überzeugungen auf ihren Rechtsgrund prüfte, wies er nach, daß eine Wissenschaft noch nicht vorhanden sei, und zwar auf keinem Gebiet.[1] Von der ganzen Wissenschaft des Kosmol hielt vor seiner Methode nur die Zurückführung des zweckmäßigen Zusammenhangs im Kosmos auf eine weltbildende Vernunft stand. Er fand aber auch kein deutliches Bewußtsein der wissenschaftlichen Notwendigkeit auf dem Gebiet des sittlichen, des gesellschaftlichen Lebens. Er sah das Handeln des Staatsmanns, das Verfahren des Dichters ohne Klarheit über seinen Rechtsgrund und daher unvermögend, sich vor dem Gedanken zu rechtfertigen. Aber er entdeckte zugleich, daß gerecht und ungerecht, gut und böse, schön und häßlich einen unwandelbaren, dem Streit der Meinungen enthobenen Sinn haben.

Hier auf dem Gebiete des Handelns gelangte die Macht der Selbstbesinnung, welche mit ihm in die Geschichte trat, zu positiven Ergebnissen. Der Erkenntnisgrund der Sätze und Begriffe auf diesem Gebiet liegt zunächst im sittlichen Bewußtsein. Indem Sokrates von den Allgemeinvorstellungen, die galten, den Sätzen, die herrschend waren, ausging, prüfte er dieselben an einzelnen Fällen und dem Verhalten des sittlichen Bewußtseins zu denselben und so, durch entgegenstehende Instanzen hindurchschreitend, entwarf er sittliche Begriffe. Sein Verfahren bestimmte sich daher hier näher dahin, das sittliche Bewußtsein zu befragen, um an ihm als dem Erkenntnisgrunde aus den Allgemeinvorstellungen Begriffe zu entwickeln und zu rechtfertigen, welche das klare Maß für das handelnde Leben sein konnten.[2]

Hat nun Sokrates die Grenzen überschritten, welche wir als die des griechischen Menschen überhaupt bezeichnet haben? Auch der

[1] Plat. Apol. 22-24.

[2] Vgl. Xenophons Relation der einzelnen Gespräche sowie die unbeholfene, aber wahrhafte Charakteristik des Verfahrens von Sokrates IV, 6, nach welcher er sittliche und politische Fragen durch Zurückführung auf Begriffe, welche an dem Erkenntnisgrund des sittlichen Bewußtseins erwiesen wurden, zur Entscheidung brachte. Hierbei ist die besondere Natur dieser Wertbegriffe, welche Sätze in sich schließen, zu erwägen. Vgl. weiter Aristoteles (Stellen b. Bonitz ind. Arist. p. 741); wenn dieser Metaph. XIII, 4 p. 1078b 27, dem Sokrates Induktion und Begriffsbestimmung (nicht nur die letztere) zuschreibt, so muß berücksichtigt werden, daß derselbe ein analytisches Verfahren als Bestandteil der logischen Operation nicht kennt und darum das ganze Verfahren des Sokrates der Induktion unterordnen muß.

cratico. Con esso si sprigionò nella storia dell'intelligenza il procedimento analitico che risale al fondamento conoscitivo ultimo del patrimonio scientifico, cioè in definitiva della convinzione scientifica in generale. E quindi, dopo che l'instancabile interrogatore venne messo a tacere dai suoi giudici, questo colloquio divenne la forma d'arte propria della filosofia della sua scuola. – Mettendo così alla prova la scienza e le convinzioni sottomano rispetto al loro fondamento di diritto, egli dimostrò il fatto che non fosse ancora sottomano una scienza, e a dire il vero in nessun settore[1]. Dell'intera scienza del cosmo tenne ferma solo la riconduzione della connessione conforme a fini nel cosmo a una ragione formatrice di mondo. Ma non trovò nessuna chiara coscienza della necessità scientifica nel settore della vita etica, sociale. Vide l'agire dell'uomo di Stato, il procedimento del poeta senza chiarezza sul loro fondamento di diritto, e quindi li vide incapaci di legittimarsi dinanzi al pensiero. Ma scoprì nel contempo il fatto che giusto e ingiusto, buono e cattivo, bello e brutto, abbiano un senso immutabile sollevato al di sopra della controversia tra le opinioni.

Qui, nel settore dell'agire, la potenza dell'autoriflessione che entrava con lui nella storia giunse a risultati positivi. Il fondamento conoscitivo delle proposizioni e dei concetti in questo settore risiede anzitutto nella coscienza etica. Prendendo avvio dalle rappresentazioni generali che valevano, dalle proposizioni che dominavano, Socrate li mise alla prova in casi particolari e nel loro rapporto con la coscienza etica, e così, passando attraverso istanze che si contrappongono, delineò concetti etici. Il suo procedimento si determinò quindi più nel dettaglio come un interrogare la coscienza etica per sviluppare e legittimare, rispetto a essa come fondamento conoscitivo, dei concetti a partire dalle rappresentazioni generali, concetti che potessero essere la chiara misura per la vita che agisce[2].

Ora, Socrate ha travalicato i confini che noi abbiamo designato come quelli dell'uomo greco in generale? Anche all'auto-

[1] Plat. *Apol.* 22-24.

[2] Cfr. la relazione data da Senofonte dei singoli dialoghi così come la maldestra ma veritiera caratterizzazione del procedimento di Socrate in *Memorab.* IV 6, secondo cui Socrateportava alla decisione su questioni etiche e politiche attraverso la riconduzione a concettiche venivano dimostrati con riguardo al fondamento conoscitivo della coscienza etica. In ciò si tratta di sondare la natura particolare di questi concetti di valore, che racchiudono in sé delle proposizioni. Cfr. inoltre Aristotele (passi in Bonitz, *Index aristot.*, p. 741); quando quest'ultimo, in *Metaph.* XIII 4, p. 1078 b 27, ascrive a Socrate l'induzione e la determinazione concettuale (non solo quest'ultima), si deve così tener conto del fatto che egli stessonon conosce un procedimento analitico come componente dell'operazione logica e perciò deve subordinare l'intero procedimento di Socrate all'induzione.

Selbstbesinnung des Sokrates geht nicht auf, daß die Außenwelt Phänomen des Selbstbewußtseins, daß uns aber in diesem selber ein Sein, eine Wirklichkeit gegeben sei, deren Erkenntnis uns allererst eine unanfechtbare Realität aufdeckt. Wohl ist dieser Selbstbesinnung der tiefste Punkt, den der griechische Mensch in dem Rückgang auf die wahre Positivität erreichte, wie das frivole Nichs des Gorgias die äußerste Grenze bezeichnet, zu welcher sein skeptisches Verhalten gelangte. Sie ist aber nur der Rückgang in den Erkenntnisgrund des Wissens; daher entspringt aus ihr Logik als Wissenschaftslehre, wie sie Plato als Möglichkeit sah und Aristoteles ausführte. Im Zusammenhang hiermit steht dann die Aufsuchung des Erkenntnisgrundes für sittliche Sätze im Bewußtsein: und aus ihr entspringt die platonisch-aristotelische Ethik. Daher ist diese Selbstbesinnung logisch und ethisch; sie entwirft Regeln für die Beziehung des Denkens zum äußeren Sein in der Erkenntnis der Außenwelt, für die Beziehung des Willens zu ihm im Handeln; aber noch ist in ihr keine Ahnung, daß im Selbstbewußtsein eine mächtige Realität aufgehe, ja die einzige, deren wir unmittelbar innewerden, noch weniger davon, daß alle Realität nur in unserem Erlebnis gegeben sei. Denn diese Realität wird für die metaphysische Besinnung erst vorhanden sein, wo der Wille in ihren Horizont tritt.

FÜNFTES KAPITEL
PLATO

Vermittels der neuen Methode des Sokrates gestaltete Plato die Wissenschaft vom Kosmos, von seinem gedankenmäßigen Zusammenhang und seiner vernünftigen einheitlichen Ursache fort. So entstand die dem wissenschaftlichen Ergebnis des Sokrates entsprechende Metaphysik als Vernunftwissenschaft. Nur diesen Fortschritt in dem Erkenntniszusammenhang heben wir aus seinen Schriften heraus, dem Zauber derselben hier widerstehend, der gerade aus der Verschmelzung solcher Sätze mit den Empfindungen eines von der Schönheit der griechischen Welt gesättigten Genius entspringt.

Fortschritt der metaphysischen Methode.

Der Fortschritt ist in der sokratischen Schule vollzogen; Wissenschaft, damals sagte man: Philosophie, ist nun nicht mehr Ableitung von Erscheinungen aus einem Prinzip, sondern ein Gedankenzusammenhang, in welchem der Satz durch seinen Erkenntnisgrund gewährleistet ist. Diesem logischen Bewußtsein Platos erscheinen alle Denker vor Sokrates wie Märchenerzähler. „Jeder, scheint es,

meditazione di Socrate non si schiude il fatto che il mondo esterno sia fenomeno dell'autocoscienza, ma solo che in quest'ultima ci sia dato un essere, un'effettualità la cui conoscenza ci fa scoprire prima di tutto una realtà inoppugnabile. Quest'autoriflessione è certamente il punto più profondo che l'uomo greco abbia raggiunto nella regressione alla vera positività, così come il frivolo nulla di Gorgia segna il confine estremo a cui giunse il suo atteggiamento scettico. Ma essa è solo la regressione al fondamento conoscitivo del sapere; quindi da essa scaturisce la logica come dottrina della scienza, vista da Platone come possibilità e condotta a termine da Aristotele. Sta poi in connessione con ciò la ricerca nella conoscenza del fondamento conoscitivo per le proposizioni etiche: e da essa scaturisce l'etica platonico-aristotelica. Quindi quest'autoriflessione è logica ed etica; essa delinea regole per la relazione del pensiero con l'essere esterno nella conoscenza del mondo esterno, per la relazione del volere con esso nell'agire; ma in essa non c'è ancora nessun presagio del fatto che tutta la realtà sia data solo nel nostro vissuto. Infatti questa realtà sarà sottomano per la riflessione metafisica soltanto dove la volontà entrerà nel suo orizzonte.

CAPITOLO V
PLATONE

Mediante il nuovo metodo di Socrate, Platone continuò a configurare la scienza del cosmo a partire dalla sua connessione conforme a pensiero e dalla sua causa razionale unitaria. Nacque così la metafisica come scienza razionale, corrispondente al risultato scientifico di Socrate. Dai suoi scritti noi preleviamo solo questo progresso nella connessione conoscitiva, resistendo al fascino che in essi scaturisce proprio dalla fusione di tali proposizioni con le sensazioni di un genio saturo della bellezza del mondo greco.

Progresso del metodo metafisico

Il progresso si compie nella Scuola Socratica; la scienza, allora si diceva "la filosofia", ora non è più deduzione di apparizioni da un principio, ma una connessione di pensieri in cui la proposizione è garantita dal suo fondamento conoscitivo. A questa coscienza logica di Platone tutti i pensatori prima di Socrate appaiono come dei narratori di favole. «Ciascuno di loro, a quanto pare, ci ha raccontato la sua storiella, come se fossimo dei bam-

hat uns sein Geschichtchen erzählt, wie Kindern. Der eine: dreierlei wäre das Seiende, bisweilen einiges davon untereinander im Streit, dann wieder alles sich befreundet, da es dann Hochzeiten gibt und Zeugungen und Auferziehen des Erzeugten. Ein anderer nimmt der Dinge zwei an, feucht und trocken oder warm und kalt, macht ihnen ein gemeinsames Bett und verheiratet sie. Unser eleatisches Volk aber vom Xenophanes und noch früher her trägt seine Geschichte so vor, als ob das, was wir alles nennen, nur eines wäre."[1] Im Gegenatz hierzu ist dem Schüler des Sokrates das Merkmal wirklicher Erkenntnis der Zusammenhang des Satzes mit dem Erkenntnisgrund und die durch ihn bedingte Denknotwendigkeit.[2] Dieser Erkenntniszusammenhang nach Grund und Folge gelangt daher nun als das die Wissenschaft Konstituierende zum Bewußtsein. Und zwar richtet der organisatorische Geist Platos nicht wie Sokrates an die, welche er auf dem Markte findet, sondern an die Märchenerzähler der vergangenen Tage insgemein, „als ob sie selbst zugegen wären", die sokratische Frage nach dem Zusammenhang der von ihnen behaupteten Sätze mit dem in dem Bewußtsein Feststehenden.[3] Er fragt kraft der sokratischen Methode: der Dialog ist daher seine Kunstform, die Dialektik seine Methode; Sokrates ist der Führer des Gesprächs, den seine Feinde töteten, um seine Fragen verstummen zu machen, und den nun Plato an diesen Feinden rächt.

Ja indem dieser organisatorische Geist die Mathematik der Zeit in seiner Schule zusammenfaßt und diele Schule zu einem Mittelpunkt der mathematischen Gedankenarbeit macht, indem er die mathematische Naturwissenschaft, insbesondere die Astronomie in bezug auf ihren theoretischen Wert und ihre Evidenz prüft: bringt der Begriff einer Rechenschaft über unser Wissen die erste Einsicht in die zusammenhängende Organisation der Wissenschaften vom Kosmos hervor. Die Philosopbie empfängt nun die Aufgabe, von den Voraussetzungen, welche in jenen Wissenschaften noch ohne Rechenschaft über ihre Gültigkeit eingeführt werden, zu den ersten Erkenntnisgründen zurückzugehen, welche diese Rechenschaft enthalten.[4] Und so entsteht in Plato ein klares Bewußtsein über das Problem, dessen

[1] Plato, Sophistes 242CD. Vgl. die verwandte Schilderung Theätet 180 f. und den entsprechenden Übergang zu der Aufgabe, von den Behauptungen der älteren Schulen auf die Erkenntnisgründe derselben zurückzugehen.

[2] Timäus 51E. Meno 97 f. Politie VI, 506.

[3] Sophistes 243 ff. Theätet 181 ff.

[4] Politie VI, 511 entwirft, zum erstenmal in der Geschichte der Wissenschaften, dieses Problem der Wissenschaftslehre; alsdann wird Politie VII, 523-534 eine Übersicht dieser positiven Wissenschaften gegeben, und aus ihr das Problem der Dialektik abgeleitet: „die dialektische Methode allein geht, die Voraussetzungen (ὑπόθέσεις) aufhebend, gerade zum Anfang selbst, damit dieser fest werde" (533c).

bini. Uno dice che l'ente sarebbe tre cose, di cui alcune sono talvolta in contesa tra loro, poi divengono di nuovo tutte amiche, celebrano nozze e si danno alle procreazioni e all'accudimento di quanto procreato. Un altro assume qualcosa di duplice delle cose, umido e secco oppure caldo e freddo, appronta per loro un letto comune e le unisce in matrimonio. Il nostro popolo eleatico, però, da Senofane e ancor da prima, espone la sua storia come se ciò che tutti noi nominiamo fosse una cosa sola.»[1] Per il discepolo di Socrate, in opposizione a ciò, il segno caratteristico della conoscenza effettuale è la connessione della proposizione con il fondamento conoscitivo e la necessità nel pensiero che esso determina[2]. Questa connessione conoscitiva secondo fondamento e conseguenza giunge quindi ora alla coscienza come costitutivo della scienza. E, più precisamente, la domanda di Socrate sulla connessione tra le proposizioni affermate e ciò che sta fermo nella coscienza lo spirito organizzativo di Platone non la rivolge, come Socrate, a quelli che trova al mercato, ma ai narratori di favole dei giorni che furono nel loro insieme, «come se essi stessi fossero di fronte»[3]. Egli domanda in forza del metodo socratico: il dialogo è quindi la sua forma di arte, la dialettica il suo metodo; Socrate è colui che guida il dialogo, quello che fu ucciso dai suoi nemici per ammutolire le sue domande, e ora Platone lo vendica rivolgendosi a questi stessi nemici.

Anzi, quando questo spirito organizzativo riassume nella sua scuola la matematica del tempo e rende questa scuola il punto mediano del lavoro di pensiero matematico, quando mette alla prova la scienza matematica della natura, in particolare l'astronomia, in riferimento al suo valore teoretico e alla sua evidenza, il concetto di un rendiconto sul nostro sapere produce la prima introvisione nell'organizzazione connettiva delle scienze del cosmo. La filosofia riceve ora il compito di risalire dai presupposti che s'introducono in quelle scienze ancora senza un rendiconto sulla loro validità ai fondamenti conoscitivi primi che contengono questo rendiconto[4]. E così nasce in Platone una chiara coscienza del problema

[1] Platone, *Sofista*, 242 CD. Cfr. il ritratto affine nel *Teeteto*, 180 sg., e il passaggio corrispondente al compito di risalire dalle affermazioni delle scuole più vecchie ai loro fondamenti conoscitivi.

[2] *Timeo*, 51 E; *Menone*, 97 sg; *Repubblica*, VI 506.

[3] *Sofista*, 243 sgg.; *Teeteto*, 181 sgg.

[4] In *Repubblica*, VI 511, viene delineato, per la prima volta nella storia delle scienze, questo problema della dottrina della scienza; più oltre, in *Repubblica*, VII 523-524, viene offerta una visione d'insieme di queste scienze positive e se ne deduce il problema della dialettica: «il metodo dialettico è il solo a procedere, eliminando le ipotesi (ὑπόθέσεις), proprio verso l'inizio stesso, affinché quest'ultimo divenga saldo» (533 C).

Lösung nach der formalen Seite die griechische Wissenschaftslehre, nach der realen die griechische Metaphysik gewesen ist. Diese beiden grundlegenden philosophischen Wissenschaften sind in dem Geiste Platos noch ungetrennt, und sie sind auch für Aristoteles nur zwei Seiten desselben Erkenntniszusammenhang. Plato bezeichnet diesen Erkenntniszusammenhang als Dialektik.

So tritt diese Rechenschaft über das Wissen in die bisherige Forschung ein, welche auf die ersten Ursachen gerichtet war. Das Erkennen sucht die tatsächlichen Bedingungen, unter deren Annahme das Sein wie das Wissen, der Kosmos wie das sittliche Wollen gedacht werden können. Diese Bedingungen liegen für Plato in den Ideen und ihren Beziehungen zueinander; die Ideen stehen nicht unter der Relativität der sinnlichen Wahrnehmung und werden nicht von den Schwierigkeiten einer Erkenntnis der veränderlichen Welt berührt: sie treten vielmehr neben die Erkenntnis der ruhenden, sich immer gleichen und typischen räumlichen Gebilde und ihrer Beziehungen sowie der Zahlen und ihrer Verhältnisse. Gleich ihnen werden sie in der Veränderlichkeit der Welt nirgend als einzelne äußere Objekte gesehen, sind aber in ihrem typischen Bestande die für den Verstand darstellbaren, einer streng wissenschaftlichen Behandlung zugänglichen Bedingungen, welche Dasein und gleicherweise Erkenntnis der Welt möglich machen.[1]

Die revolutionäre Erschütterung der europäischen Wissenschaft hat so zu einer höheren Stufe des methodischen Denkens geführt; wir bezeichnen das Verhältnis dieser Stufe zu den älteren Versuchen, welche wir nunmehr hinter uns lassen.

Die Mittel zu den bisherigen intellektuellen Fortschritten lagen, wie die Entwicklung seit Thales zeigt, in der Erweiterung der Erfahrung und der Anpassung von Erklärungen an deren Tatbestand. Das Verfahren des Denkens, welches die Geschichte der Wissenschaften hierbei gewahren läßt, ist ein Einsetzen von Voraussetzungen (Substitution), alsdann eine versuchsweise Benutzung derselben; unvollkommene Erklärungen gehen beständig in großer Zahl zugrunde, wie

[1] Politie VII, 527B wird die Meßkunst als eine „Wissenschaft des immer Seienden" bezeichnet und dementsprechend neben die Entwicklung der Ideen gestellt. Die rein theoretische Gedankenarbeit Platos ist von der Mathematik als der damals schon konstituierten Wissenschaft geleitet. Ist ihm zunächst die Zahl das sinnliche Schema des rein Begrifflichen, so drängte die Konsequenz seines Systens zu einer Unterordnung der mathematischen Größen und der Ideen unter einen gemeinsamen Begriff, welcher dann der allgemeinste Ausdruck der Bedingungen für die Denbarkeit der Welt wäre. Diesen fand er später in einem abstrakteren Begriff von Zahl: dementsprechend unterschied er zwischen Zahlen im engeren Verstande, welche aus gleichartigen Einheiten bestehen, so daß jede dieser Zahlen von der anderen nur der Größe nach verschieden ist, und den Idealzahlen, deren jede von der anderen der Art nach unterschieden ist.

la cui soluzione dal lato formale è stata la dottrina greca della scienza, e da quello reale la metafisica greca. Queste due scienfe filosofiche fondative sono ancora indivise nella mente di Platone, e anche per Aristotele sono solo due lati della stessa connessione conoscitiva. Platone designa questa connessione conoscitiva come "dialettica".

Così questo rendiconto sul sapere entra in campo nella ricerca condotta fino a quel momento, che era diretta alle cause prime. Il conoscere cerca le condizioni fattuali nell'assunto delle quali si possano pensare l'essere come il sapere, il cosmo come il volere etico. Queste condizioni risiedono per Platone nelle idee e nelle loro relazioni reciproche; le idee non sottostanno alla relatività della percezione sensibile e non vengono toccate dalle difficoltà di una conoscenza del mondo alterabile; esse si affiancano piuttosto alla conoscenza delle figure geometriche, in quiete, sempre uguali a sé e tipiche, e delle loro relazioni, così come alla conoscenza dei numeri e dei loro rapporti. Al pari di questi ultimi, le idee non si vedono da nessuna parte come singoli oggetti esterni nell'alterabilità del mondo, ma nella loro sussistenza tipica sono le condizioni presentabili all'intelletto, accessibili a una trattazione rigorosamente scientifica, che rendono possibile l'esserci e allo stesso modo la conoscenza del mondo[1].

Lo scuotimento rivoluzionario della scienza europea ha così condotto su un gradino superiore del pensiero metodico; designiamo dunque il rapporto tra questo gradino e i tentativi precedenti, che ormai ci lasciamo alle spalle.

I mezzi per i progressi intellettuali compiuti fino a quel momento, come mostra lo sviluppo da Talete in poi, risiedevano nell'ampliamento dell'esperienza e nell'adattamento delle spiegazioni al loro stato di fatto. Il procedimento del pensiero che la storia delle scienze fa scorgere in ciò è un inserire presupposti (sostituzione), dopodiché una loro utilizzazione per tentativi; spiegazioni imperfette falliscono costantemente in gran numero, per

[1] In *Repubblica*, VII 527 B, si designa l'arte della misurazione come una «scienza dell'ente che è sempre» e la si pone, corrispondentemente a ciò, accanto allo sviluppo delle idee. Il lavoro di pensiero puramente teoretico di Platone è guidato dalla matematica come scienza allora già costituita. Essendo per lui il numero anzitutto lo schema sensibile di ciò che è puramente concettuale, la coerenza del suo sistema spingeva così a una subordinazione delle grandezze matematiche e delle idee a un concetto comune, che sarebbe poi l'espressione più generale delle condizioni per la pensabilità del mondo. Egli trovò questa espressione più tardi in un concetto astratto di numero: corrispondentemente a ciò, distinse tra numeri in senso stretto, che consistono di unità simili, cosicché ciascuno di questi numeri è distinto dagli altri solo secondo la grandezza, e i numeri ideali, ciascuno dei quali è distinto dagli altri secondo la specie.

wir denn diese Grausamkeit des Zweckzusammenhangs gegenüber der mühsamen Arbeit der Individuen beständig um uns ausgeübt sehen und selber von ihr bedroht sind; lebensfähige dagegen passen sich den Anforderungen an Erkenntnis der Wirklichkeit schrittweise an und bilden sich so fort. So haben sich die Atomtheorie und die Lehre von den substantialen Formen allmählich entwickelt. Und als Grundlage dieser Einordnung der Erfahrungen unter lebensfähige Erklärungen wird, wenn auch noch in bescheidenem Umfang, die Mathematik bereits benutzt. – Nun bestehen die Erklärungen der Wissenschaft bis zu der in Plato vollzogenen Umwälzung nur in einem unmethodischen Schlußverfahren auf Ursachen, auf einen ursächlichen kosmischen Zusammenhang. Von Plato ab ist Erklärung der methodische Rückgang auf die Bedingungen, unter welchen eine Wissenschaft vom Kosmos möglich ist. Diese Methode geht von der Korrespondenz des Erkenntniszusammenhangs mit dem realen Zusammenhang im Kosmos aus. Daher sie, auf der Basis der natürlichen Ansicht, diese Bedingungen zugleich in irgendeiner Weise als Ursachen (sonach als Voraussetzungen, Prinzipien) betrachtet. – Wird diese Form des wissenschaftlichen Verfahrens für sich dargestellt, so sondert sich die Logik von dem metaphysischen System selber, wenn auch beide vermittels der Voraussetzung der Korrespondenz miteinander in innerer Verbindung bleiben. Diesen Schritt sollte erst Aristoteles tun, und damit verschaffte er dieser auf dem Boden der natürlichen Weltansicht errichteten Metaphysik erst volle Klarheit über ihr Verfahren. Seine Logik ist demgemäß nur die Darstellung der Form der eben dargelegten vollkommeneren Methode der Metaphysik.

Die Lehre von den substantialen Formen des Kosmos tritt in die monotheistische Metaphysik ein.

Und welches sind nun die Prinzipien, welche diese Rechenschaft über unser Wissen auffindet und deren Entwicklung das letzte Ziel der platonischen Wissenschaft ist?

Die Metaphysik Europas tut nun auch in Rücksicht ihres Inhaltes einen weiteren entscheidenden Schritt. Die konstanten Bedingungen der veränderlichen Welt konnten in der damaligen Lage der Wissenschaft, in welcher Vorstellungen, wie die von der Ursprünglichkeit und Vollkommenheit kreisförmiger Bewegungen am Himmel oder von dem Streben jedes durch Stoß bewegten Körpers auf der Erde nach seinem Ruhezustand noch nicht durch eine beharrliche, vom Versuch unterstützte Arbeit der Zerlegung komplexer Zusammenhänge in die einzelnen Verhältnisse von Abhängigkeit verbessert worden waren, keineswegs mit wirklichem Nutzen für die Erkenntnis in Atomen und deren

questa spietatezza della connessione finalizzata che vediamo costantemente esercitata intorno a noi nei confronti del faticoso lavoro degli individui e da cui siamo minacciati noi stessi; altre spiegazioni capaci di sopravvivere si adattano, per contro, passo dopo passo alle esigenze quanto alla conoscenza dell'effettualità e così si perfezionano. Si sono sviluppate così, gradualmente, la teoria degli atomi e la dottrina delle forme sostanziali. E come base fondativa di questo inquadramento delle esperienze in spiegazioni capaci di sopravvivere si utilizza, sebbene in una proporzione ancora modesta, la matematica. – Ora, fino al sovvertimento compiuto da Platone, le spiegazioni della scienza consistono solo in un procedimento ametodico d'inferenza di cause, di una connessione causale cosmica. Da Platone in poi, la spiegazione è invece la regressione metodica alle condizioni sotto cui è possibile una scienza del cosmo. Questo metodo prende avvio dalla corrispondenza della connessione conoscitiva con la connessione reale nel cosmo. Quindi, sulla base della visione naturale, esso considera queste condizioni nel contempo, in qualche modo, come cause (perciò come presupposti, principî). – Se si presenta per sé questa forma del procedimento scientifico, la logica si separa così dallo stesso sistema metafisico, anche se l'una e l'altro rimangono in collegamento interno mediante il presupposto della corrispondenza. Questo passo lo dovette compiere per primo Aristotele, che con ciò procurò per la prima volta a questa metafisica, eretta sul terreno della visione naturale del mondo, una piena chiarezza sul suo procedimento. Conformemente a ciò, la sua logica è solo la presentazione della forma del metodo più perfetto della metafisica appena esposto.

La dottrina delle forme sostanziali del cosmo subentra alla metafisica monoteistica.

Ora, e quali sono i principî che questo rendiconto sul sapere rinviene, e lo sviluppo dei quali è lo scopo ultimo della scienza platonica?

La metafisica d'Europa fa ora un ulteriore passo decisivo anche per quanto riguarda il suo contenuto. Nella situazione della scienza di allora, in cui rappresentazioni come quelle dell'originarietà e perfezione dei movimenti dalla forma circolare in cielo o del tendere verso la terra allo stato di quiete da parte di ogni corpo mosso da un urto non erano ancora state migliorate attraverso un lavoro continuativo, sorretto da tentativi, di disaggregazione di connessioni complesse nei singoli rapporti di dipendenza, non si poteva in alcun modo andare alla ricerca, con utile reale per la conoscenza, delle condizioni costanti del mondo alterabile in atomi e

Eigenschaften aufgesucht werden. Denn zwischen diesen Atomen und dem Formenzusammenhang des Kosmos fehlte jede Verbindung. In dem System der Formen selber und in demselben entsprechenden psychischen Ursachen mußte der europäische Geist den metaphysischen Zusammenhang der Welt sehen, welcher ihren letzten Erklärungsgrund enthalte.

Wer empfände nicht in dem bestrickenden Glanz der schönsten Werke Platos, daß die Ideen nicht nur als Bedingungen für das Gegebene in seiner reichen dichterischen, ethisch gewaltigen Seele Bestand hatten! Seine Ausgangspunkte sind die sittliche Person, der Enthusiasmus, die Liebe, die schöne, gedankenmäßige, in Maßen geordnete Welt, sein Ideal ist das wahrhaft Seiende, welches alle Vollkommenheit in sich schließt, die seine erhabene Geistesrichtung forderte. Er schaute die Ideen in diesem Tatbestand, dachte sie nicht nur als die Bedingungen desselben. An dieser Stelle muß aber jede Erörterung ausgeschlossen bleiben, welche den Ursprung dieser großen Lehre zum Gegenstand hat. Wir haben es mit dem Zusammenhang seiner Gedanken zu tun, sofern dieser in der Beweisführung auftritt und in dieser systematischen Form den weiteren Fortgang der europäischen Metaphysik bestimmte.

Das Seiende, welches dem Werden und Vergehen entnommen ist, findet die von Plato ausgehende Richtung des metaphysischen Geistes in dem Hintergnmd der in Raum und Zelt auftretenden Erscheinungen, den unsere Allgemeinvorstellungen ausdrücken oder zu dem sie sich emporleiten. Die Metaphysik setzt damit nur fort, was die Sprache begonnen hat. Diese bereits hat in den Namen für Allgemeinvorstellungen, insbesondere für die Gattungen und Arten, Wesenheiten aus den einzelnen Erscheinungen herausgehoben. Die Anwendung der Worte führt unvermeidlich mit sich, daß dies immer Wiederkehrende, welches das Vorstellen als einen Typus an die Dinge heranbringt, wie eine Macht über sie empfunden wird, welche die Dinge ein Gesetz zu verwirklichen zwingt. Die Allgemeinvorstellung, welche in dem Sprachzeichen einen abgeschlossenen Ausdruck empfängt, enthält schon ein Wissen von dem sich Gleichbleibenden im Kommen und Gehen der Eindrücke, soweit dieses ohne Analysis der Erscheinungen, sonach aus der bloßen Anschauung derselben hergestellt werden kann. Jedoch vollzieht sich in der Sprache dieser Vorgang ohne Bewußtsein des Wertes seiner Erzeugnis für die Erkenntnis des Zusamnenhangs der Erscheinungen. Indem nun das Bewußtsein hiervon aufgeht, sich diese Allgemeinvorstellungen in ihrer Beziehung zu den Tatsachen, welche durch sie vorgestellt werden, sowie zu den anderen neben-, über- oder unter-

nelle loro proprietà. Infatti tra questi atomi e la connessione di forme del cosmo mancava ogni collegamento. Lo spirito europeo dovette così vedere la connessione metafisica del mondo, che contenesse il suo fondamento esplicativo ultimo, nello stesso sistema delle forme e nelle cause psichiche a esso corrispondenti.

Nello splendore affascinante delle più belle opere di Platone non c'è chi non senta che nella sua ricca anima poetica, eticamente imponente le idee non avessero una sussistenza solo come condizioni per ciò che è dato! I suoi punti di partenza sono la persona etica, l'entusiasmo, l'amore, il mondo bello, conforme a pensiero, ordinato secondo misure, il suo ideale è l'ente vero, che racchiude in sé ogni perfezione, richiesta dal suo sublime indirizzo dello spirito. Egli guardava le idee in questo stato di fatto, non le pensava solo come le condizioni di quest'ultimo. Ma in questa sede deve rimanere esclusa ogni discussione che abbia per oggetto l'origine di questa grande dottrina. Noi abbiamo a che fare con la connessione dei suoi pensieri nella misura in cui quest'ultima subentra nella conduzione della dimostrazione e determina, in questa forma sistematica, l'ulteriore progressione della metafisica europea.

L'indirizzo dello spirito metafisico che prende avvio da Platone trova l'ente che è sottratto al divenire e al perire nel retroscena delle apparizioni che subentrano nello spazio e nel tempo, retroscena che è espresso dalle nostre rappresentazioni generali o a cui esse s'innalzano. La metafisica prosegue con ciò solo ciò che il linguaggio ha cominciato. Quest'ultimo ha già prelevato delle entità dalle singole apparizioni nei nomi per rappresentazioni generali, in particolare per i generi e le specie. L'applicazione delle parole comporta inevitabilmente il fatto che quel sempre ricorrente che il rappresentare accosta alle cose come un tipo sia sentito come una potenza incombente che costringe le cose a effettuare una legge. La rappresentazione generale che nel segno linguistico riceve un'espressione conclusa contiene già un sapere di ciò che rimane uguale a sé nell'andare e venire delle impressioni, nella misura in cui quest'ultimo si può produrre senza analisi delle apparizioni, perciò dalla loro semplice intuizione. Tuttavia nel linguaggio questo processo si compie senza la coscienza del valore che i suoi prodotti hanno per la conoscenza della connessione delle apparizioni. Ora, quando si schiude la coscienza di ciò, e perciò le rappresentazioni generali vengono determinate, legittimate e definite nella loro relazione con i fatti che sono rappresentati da esse, così come con le altre rappresentazioni generali

geordneten Allgemeinvorstellungen bestimmt; berichtigt und definiert werden, entsteht der Begriff und der Zusammenhang der Begriffe. Und indem die Philosophie den Inhalt und den Zusammenhang der Welt in dem System dieser Begriffe festzustellen unternimmt, entsteht diejenige Form der Metaphysik, welche als Begriffsphilosophie bezeichnet werden kann; dieselbe hat so lange das europäische Denken beherrscht, bis sozusagen von der tieferliegenden Gleichförmigkeit des Weltzusammenhangs der Vorhang weggezogen worden ist.

Diese Metaphysik der substantialen Formen drückte aus, was das unbewaffnete Auge der Erkenntnis erblickt. Das, was das Spiel der Kräfte im Kosmos stets neu hervorbringt, bildet einen erkennbaren, immer gleichen Inhalt der Welt. Das, was im Wechsel der Orte, Bedingungen und Zeiten stets wiederkehrt, nein vielmehr immer da ist und niemals schwindet, bildet einen Zusammenhang der Ideen, dem Unvergänglichkeit zukommt. Während der einzelne Mensch an einer einzelnen Stelle in Raum und Zeit auftritt und verschwindet, verharrt doch, was in dem Begriff des Menschen ausgedrückt ist. Auch denken wir an nichts anderes zunächst, wenn wir den Gehalt der Welt uns vorzustellen bemüht sind. Wir denken an die Gattungen und Arten, Eigenschaften und Tätigkeiten, welche die Buchstaben der Schrift dieser Welt bilden. Diele sind, in ihren Beziehungen zueinander aufgefaßt, für das natürliche Vorstellen der unveränderliche Bestand der Welt, welchen dies Vorstellen fertig vorfindet, an dem es gar nichts zu ändern vermag und der ihm daher als objektiver zeitloser Bestand gegenübersteht. Wie sie dann zu Begriffen in der Wissenschaft geprägt worden sind, enthielten sie so lange unsere Erkenntnis des Weltinhaltes, als wir nicht die Erscheinungen aufzulösen und durch Zergliederung auf Zusammenwirken von Gesetzen zurückzuführen vermochten. Während dieser ganzen Zeit war die Metaphysik der substantialen Formen das letzte Wort der europäischen Erkenntnis. Und auch nachher fand das metaphysische Denken in der Beziehung des Naturmechanismus zu diesem ideellen und in Zusammenhang hiermit teleologisch aufgefaßten Gehalt des Weltlaufs ein neues Problem.

Jedoch konnte auf dem Standpunkt des natürlichen Systems unserer Vorstellungen, welchen die Metaphysik einnimmt, das Verhältnis dieser Ideen, wie sie den konstanten Inhalt des Weltlaufs bilden, zu diesem selber, zu der Wirklichkeit, nicht auf angemessene Weise bestimmt werden. Einerseits hat erst die Erkenntnistheorie, indem sie das, was im Denken als Erklärungsgrund gegeben ist, nach seinem Urspnmg und seiner durch denselben bedingten Geltung von dem sondert, was in der Wahrnehmung als Wirklichkeit gegeben ist,

che a esse si affiancano, sono sovraordinate o subordinate, nasce allora il concetto e la connessione dei concetti. E quando la filosofia intraprende a stabilire il contenuto e la connessione del mondo nel sistema di questi concetti, nasce allora quella forma della metafisica che si può designare come "filosofia del concetto"; quest'ultima ha dominato così a lungo il pensiero europeo, finché, per così dire, non si è spalancato il sipario sull'uniformità più profonda della connessione del mondo.

Questa metafisica delle forme sostanziali diede espressione a ciò che l'occhio disarmato della conoscenza adocchia. Ciò che produce sempre di nuovo il gioco delle forze nel cosmo costituisce un contenuto sempre uguale, conoscibile, del mondo. Ciò che ricorre sempre nel cambiamento dei luoghi, delle condizioni e dei tempi, anzi no, che piuttosto c'è sempre e non scompare mai, costituisce una connessione delle idee a cui spetta l'imperiturità. Mentre il singolo uomo subentra e scompare in un singolo punto nello spazio e nel tempo, ciò che è espresso dal concetto dell'uomo persiste. Anche noi anzitutto non pensiamo a nient'altro quando ci sforziamo di rappresentarci il contenuto del mondo. Pensiamo ai generi e alle specie, alle proprietà ed alle attività che costituiscono le lettere alfabetiche dello scritto di questo mondo. Colte nelle loro relazioni reciproche, per il rappresentare naturale esse sono la sussistenza inalterabile del mondo che questo rappresentare reperisce lì pronte, in cui esso non è in grado di alterare nulla, e che quindi gli si contrappone come una sussistenza oggettiva atemporale. E una volta coniate in concetti nella scienza, esse contennero la nostra conoscenza del contenuto del mondo fino a quando non fummo capaci di dissolvere le apparizioni e di ricondurle, attraverso lo smembramento, al cooperare di leggi. Per tutto questo tempo la metafisica delle forme sostanziali fu l'ultima parola della conoscenza europea. E anche in seguito il pensiero metafisico trovò un nuovo problema nella relazione del meccanismo della natura con questo contenuto ideale del corso del mondo, concepito teleologicamente in connessione con ciò.

Tuttavia dal punto di vista, che la metafisica assume, del sistema naturale delle nostre rappresentazioni, il rapporto tra queste idee, così come esse costituiscono il contenuto costante del corso del mondo, e questo stesso corso, l'effettualità, non si poté determinare in modo adeguato. Da una parte è la teoria della conoscenza che è stata capace per prima di esprimere correttamente il rapporto tra la cosa e l'idea, separando ciò che è dato nel pensiero come fondamento esplicativo, secondo la sua origine e la sua validità condizio-

das Verhältnis des Dinges zur Idee richtig auszudrücken vermocht. Daher sehen wir jede metaphysische Theorie dieses Verhältnisses an ihren Widersprüchen zugrunde gehen; jede scheiterte an der Unmöglichkeit, das Verhältnis der Ideen zu den Dingen inhaltlich in Begriffen auszudrücken. Andererseits hat erst die positive Wissenschaft, welche das Allgemeine in dem Gesetz des Veränderlichen aufsuchte, die wahrhaft wissenschaftliche Grandlage geschaffen, durch welche für diese Typen der Wirklichkeit die Grenzen ihrer Geltung und die Unterlage ihres Bestandes festgestellt wurden.

Dies war im allgemeinen die geschichtliche Stellung der Metaphysik der substantialen Formen, deren Schöpfer Plato gewesen ist, innerhalb des Zuammenhangs der intellektuellen Entwicklung.

Innerhalb dieser Metaphysik der substantialen Formen entwickelte nun aber Plato nur eine der Möglichkeiten, das Verhältnis dieser Ideen zu der Wirklichkeit und den Einzeldingen auszudrücken, also ein reales Sein der Ideen mit dem realen Sein der Einzeldinge in einen inneren objektiven Zusammenhang zu bringen. Platos Idee ist der Gegenstand des begrifflichen Denkens; wie dieses an den Dingen die Idee heraushebt als urbildlich, nur in dem Gedanken auffaßbar, vollkommen, so besteht dieselbe, abgesondert von den Einzeldingen, welche zwar teil an ihr haben, aber hinter ihr zurückbleiben: eine selbständige Wesenheit. Das Reich dieser ungewordenen, unvergänglichen, unsichtbaren Ideen erscheint wie durch goldene Fäden mit dem mythischen Glauben im griechischen Geiste verbunden. Wir bereiten die Darlegung der Beweisführung für die Ideenlehre vor, indem wir einige einfache Bestandteile ihres Zusammenhangs herausheben, auf welche die offen daliegenden Schriften überall zurückführen.

Die Kritik der sinnlichen Wahrnehmung sowie der in ihr gegebenen Wirklichkeit hatte zu unwiderleglichen Ergebnissen gef ührt; so fand sich Plato auf das Denken und eine in diesem gegebene Wahrheit verwiesen. In diesem Zusammenhang sondert er nun das Objekt des Denkens von dem der Wahrnehmung. Denn er erkennt die Subjektivität der Sinneseindrücke vollständig an, dringt jedoch nicht zu der Einsicht vor, daß die Tatsache des Seins selber in diesen Eindrücken, in der Erfahrung mitenthalten ist, und so erfaßt er nicht in dieser durch Erfahrung gegebenen Wirklichkeit zugleich das Objekt des Denkens, betrachtet nicht das Denken in seiner natürlichen Beziehung zum Wahrnehmen; vielmehr ist das Denken ihm Erfassen einer besonderen Realität, eben des Seins. Hierdurch vermied er zwar den inneren Widerspruch, in welchen der Objektivismus des Aristoteles später durch Annahme eines allgemeinen Realen in dem einzelnen geriet, verfiel aber freilich in Schwierigkeiten anderer

nata dalla stessa oridine, da ciò che è dato nella percezione come effettualità. Quindi vediamo andare a fondo rovinosamente nelle sue contraddizioni ogni teoria metafisica di questo rapporto; ognuna di esse è naufragata urtando nell'impossibilità di esprimere contenutisticamente in concetti il rapporto tra le idee e le cose. D'altra parte fu soltanto la scienza positiva, che andava in cerca del'universale nella legge dell'alterabile, a creare la base fondativa veramente scientifica attraverso cui si possono stabilire per questi tipi dell'effettualità i confini della loro validità e il sostrato della loro sussistenza.

Fu questa in genere la posizione storica della metafisica delle forme sostanziali, di cui Platone è stato il creatore, all'interno della connessione dello sviluppo intellettuale.

Ora, all'interno di questa metafisica delle forme sostanziali Platone sviluppò però solo una delle possibilità di esprimere il rapporto di queste idee con l'effettualità e le singole cose, ossia di stringere un essere reale delle idee con l'essere reale delle singole cose in una connessione interna oggettiva. L'idea di Platone è l'oggetto del pensiero concettuale; siccome quest'ultimo preleva l'idea dalle cose come archetipica, concepibile solo nel pensiero, perfetta, così essa sussiste separata dalle singole cose che ne partecipano ma che rimangono sotto di essa: un'entità autonoma. Il regno di queste idee non divenute, imperiture, invisibili, appare come collegato nello spirito greco da fili dorati alla fede mitica. Noi prepariamo l'esposizione della conduzione della dimostrazione per la dottrina delle idee mettendo in risalto alcune semplici componenti della sua connessione a cui gli scritti che menzioniamo riconducono ovunque.

La critica della percezione sensibile così come dell'effettualità in essa data aveva condotto a risultati inconfutabili; così Platone si trovò rinviato al pensiero e a una verità data in quest'ultimo. In questo contesto egli separa ora l'oggetto del pensiero da quello della percezione. Infatti riconosce completamente la soggettività delle impressioni sensibili, tuttavia non si spinge fino all'introvisione per cui proprio in queste espressioni, nell'esperienza, sia co-contenuto il fatto dell'essere stesso, e così in questa effettualità data dall'esperienza non coglie nel contempo l'oggetto del pensiero, non considera insomma il pensare nella sua relazione naturale con il percepire; per lui il pensare è piuttosto cogliere una particolare realtà, appunto l'essere. Con ciò egli evitava, a dire il vero, l'interna contraddizione in cui l'oggettivismo di Aristotele cadde più tardi attraverso l'assunto di un elemento reale universale nel particolare, ma incorse comunque in difficoltà di altra natura. – Poi, con gli anni,

Natur. – Alsdann nahm in Plato mit den Jahren die Richtung auf die Ausbildung einer strengen Wissenschaft von den Beziehungen dieser Ideen zu. Dem Griechen jener Zeit stand der Vorgang noch nahe genug, in welchem die Mathematik sich von den praktischen Aufgaben als Wissenschaft losgelöst und ihre Sätze miteinander in Verbindung gebracht hatte; Plato wollte in seiner Schule neben, ja über der Mathematik nun auch die Wissenschaft von den Beziehungen der Begriffe konstituieren. – Wie erheblich aber auch diese theoretischen Beweggründe der Ideenlehre waren, dieselbe hatte für Plato einen weiter zurückliegenden Halt in anderen Beweggründen, welche über das Erkennen hinausreichen. Auch nachdem der mythische Zusammenhang dem wissenschaflichen Denken Platz gemacht hatte, finden wir etwas, was aus der Totalität des Seelenlebens stammt, als den unauflöslichen Hintergrund in allen gedankenmäßigen Erfindungen: in dem Weltgesetz Heraklits wie in dem ewigen Sein der Eleaten; es bildet den Hintergrund in den Zahlen der Pythagoreer wie in der Liebe und dem Hasse des Empedokles und ist der Vernunft des Anaxagoras, ja selbst in dem durch die Welt verbreiteten Seelischen des Demokrit. Das Erlebte, Erfahrene wurde nun durch Sokrates und Plato noch in weiterem Umfang zu philosophischer Besinnung gebracht. Die methodische Selbstbesinnung ließ die großen ethischen Tatsachen hervortreten, welche vordem ebenso da, aber gewissermaßen unter dem Horizont der philosophischen Besinnung geblieben waren. Man kann die Frage aufwerfen, ob nicht die Ideenlehre in der ersten Konzeption, wie sie der Phädrus zeigt, noch auf sittliche Ideen beschränkt war. Gleichviel welche Beantwonung diese Frage finde: das Typische, Urbildliche in den Ideen beweist, welchen Anteil die erhabene Stimmung des Platonischen Geistes, das Sittliche und Ästhetiscbe an der Ausbildung seiner Ideenwelt hatte.

Dies also war es, was der jugendliche Plato aus den Begriffsbestimmungen seines Lehrers mit dem Blick des Genius herauslas. Das wahre, ewige Sein kann in dem System der Begriffe, welche das im Wechsel Beharrende erfassen, dargestellt werden. Diese in Begriffen darstellbaren Bestandteile, die Ideen, und ihre Beziehungen zueinander bilden die denknotwendigen Bedingungen des Gegebenen. Plato bezeichnet in diesem Zusammenhang die Ideenlehre geradezu als „sichere Hypothesis".[1] Die Wissenschaft dieser Ideen, seine Wissenschaft, ist daher, wie man richtig gesagt hat, ontologisch, nicht genetisch.

Das aber, was der Begriff an der Wirklichkeit nicht erfaßt, was sonach nicht aus der Idee begreiflich gemacht werden kann – ist die

[1] Phädo 100 f.

crebbe in Platone l'orientamento rivolto al perfezionamento di una scienza rigorosa delle relazioni tra queste idee. Il greco di quel tempo era ancora abbastanza prossimo al processo in cui la matematica si era staccata come scienza dai compiti pratici e aveva messo in collegamento tra loro le sue proposizioni; accanto, anzi oltre la matematica, Platone volle costituire ora nella sua scuola anche la scienza delle relazioni tra concetti. – Per quanto rilevanti fossero questi moventi teoretici della dottrina delle idee, per Platone quest'ultima aveva un sostegno retrostante in altri moventi che vanno al di là del conoscere. Anche dopo che la connessione mitica aveva fatto posto al pensiero scientifico, troviamo qualcosa che discende dalla totalità della vita dell'anima come sfondo indissolubile in tutte le invenzioni attinenti al pensiero: tanto nella legge del mondo di Eraclito quanto nell'essere eterno degli Eleati; è un qualcosa che fa da sfondo nei numeri dei Pitagorici come nell'amore e nell'odio di Empedocle e nella ragione di Anassagora, anzi nello stesso elemento psichico che per Democrito è diffuso per il mondo. Ciò che è stato vissuto, ciò che è stato esperito, venne portato da Socrate e Platone alla riflessione filosofica in proporzioni ancora più vaste. L'autoriflessione metodica fece entrare in scena i grandi fatti etici che c'erano stati sì anche prima, ma che in una certa misura erano rimasti al di sotto dell'orizzonte della riflessione filosofica. Si può sollevare la questione se nella sua prima concezione la dottrina delle idee, così come ce la mostra il *Fedro*, fosse ancora limitata alle idee etiche. Qualunque sia la risposta che tale questione può trovare, ciò che nelle idee è tipico, archetipico, dimostra quale parte avesse nel perfezionamento del suo mondo di idee l'intonazione sublime dello spirito platonico, l'elemento etico e quello estetico.

Fu questo dunque ciò che il giovane Platone lesse con lo sguardo del genio tra le righe delle determinazioni concettuali del suo maestro. L'essere vero, eterno, si può esporre nel sistema dei concetti che colgono ciò che persiste nel cambiamento. Queste componenti che si possono esporre in concetti, le idee, e le loro relazioni reciproche costituiscono le condizioni necessarie nel pensiero di ciò che è dato. Platone designa apertamente in questo contesto la dottrina delle idee come «ipotesi sicura»[1]. Quindi, com'è già stato detto giustamente, la scienza di queste idee, la scienza di Platone, è ontologica, non genetica.

Ma ciò che il concetto non coglie dell'effettualità, ciò che perciò non si può rendere concepibile a partire dall'idea – è la materia.

[1] Fedone, 100 sg.

Materie. Eine gestaltlose, unbegrenzte Wesenheit, Ursache und Erklärungsgrund (sofern sie überhaupt etwas erklärt) für den Wechsel und die Unvollkommenheit der Phänomene, der dunkle Rest, welchen die Wissenschaft des Plato von der Wirklichkeit als gedankenlos, schließlich unfaßbar zurückläßt, ein Wort für einen Inbegriff, d. h. für das x, dessen nähere Erwägung diese ganze Formenlehre später vernichten sollte.

Die Begründung dieser Metaphysik der substantialen Formen. Ihr monotheistischer Abschluß.

Und welches sind nun die Glieder der Beweisführung, vermittels deren Plato die Ideen, welche er in dem ethisch mächtigen Menschengeiste, in dem schönheiterfüllten, gedankenmäßigen Kosmos schaute, als die Bedingungen des Gegebenen nachwies? vermittels deren er ihre Bestimmungen ableitete und die Wissenschaft ihrer Beziehungen entwarf?

Es entsprach dem Zusammenhang der großen Bewegung, die er zum Stehen brachte, daß die Anforderung, die Möglichkeit des Wissens aufzuweisen, ihm im Vordergrund stand. Diese Möglichkeit sah er rings von den Sophisten bestritten; durch eine Erweiterung der philosophischen Besinnung war sie eben von Sokrates verteidigt worden; ihr war das intellektuelle Interesse zugewandt.

Die Beweisführung Platos aus dem Wissen ist indirekt. Sie schließt die Möglichkeit aus, daß das Wissen aus der äußeren Wahrnehmung entspringe und folgerte so, daß dasselbe einem von der Wahmehmung unterschiedenen, selbständigen Denkvermögen angehöre. Sie korrespondiert der anderen Beweisführung, daß das höchste Gut nicht in der Lust bestehe, die Gerechtigkeit nicht aus dem Kampf der Interessen sinnlicher Wesen entspringe, sonach das Handeln des einzelnen wie des Staates in einem von unserem sinnlichen Wesen unabhängigen Beweggrund angelegt sein müsse. Beiden Beweisführungen liegt als Obersatz eine Disjunktion zugrunde, deren Unvollständigkeit Platos Begründung unzureichend macht. Zusammen sondern sie ein höheres Vermögen der Vernunft von der Sinnlichkeit. Von diesem aus erschließt dann Plato die Existenz der Ideen als selbständiger Wesenheiten auf folgende Weise.

Unabhängig von der äußeren sinnlichen Erfahrung trägt nach Plato der Mensch die ideale Welt in sich. Die Selbstbesinnung des Sokrates ist in Platos mächtiger Persönlichkeit erweitert, gesteigert. In der künstlerischen Darstellung, welche Plato in seinen Schriften

Un'entità priva di figura, illimitata, causa e fondamento esplicativo (nella misura in cui essa spiega in generale qualcosa) per il cambiamento e l'imperfezione dei fenomeni, il residuo oscuro che in conclusione la scienza dell'effettualità di Platone si lascia dietro come privo di pensiero e inafferrabile, una parola per un non-concetto, vale a dire per la x la cui ponderazione più dettagliata avrebbe annientato più tardi tutta questa dottrina delle forme.

La fondazione di questa metafisica delle forme sostanziali. La sua conclusione monoteistica

Ora, e quali sono i membri della conduzione della dimostrazione mediante cui Platone dimostrò essere le condizioni di ciò che è dato le idee che egli scorgeva nello spirito eticamente possente dell'uomo, nel cosmo conforme a pensiero e colmo di bellezza? i membri mediante cui egli dedusse le loro determinazioni e delineò la scienza delle loro relazioni?

Il fatto che l'esigenza di esibire la possibilità del sapere stesse per lui in primo piano corrispondeva al contesto del grande movimento che egli arrestò. Questa possibilità egli la vedeva contestata dai Sofisti; essa era stata difesa appunto da Socrate attraverso un ampliamento della riflessione filosofica; a essa era rivolto l'interesse intellettuale.

L'conduzione della dimostrazione di Platone a partire dal sapere è indiretta. Essa esclude la possibilità che il sapere scaturisca dalla percezione esterna e nel concluse così che lo stesso sapere apparterrebbe a una facoltà di pensiero autonoma, distinta dalla percezione. Corrisponde all'altra conduzione della dimostrazione per cui il sommo bene non consisterebbe nel piacere, la giustizia non scaturirebbe dalla lotta degli interessi di essenze sensibili, e perciò l'agire del singolo così come dello Stato dovrebbe essere riposto in un movente indipendente dalla nostra essenza sensibile. Alla base di entrambe le esibizioni dimostrative sta come premessa maggiore una disgiunzione la cui incompletezza rende insufficiente la fondazione da parte di Platone. Insieme, esse separano dalla sensibilità una facoltà superiore della ragione. A partire da quest'ultima Platone schiude poi l'esistenza delle idee come entità autonome nel modo seguente.

Secondo Platone, l'uomo porta in sé il mondo ideale indipendentemente dall'esperienza. Nella possente personalità di Platone l'autoriflessione di Socrate si amplia, s'incrementa. Nella presentazione artistica che Platone dà di Socrate nei suoi scritti,

von Sokrates gibt, der höchsten Schöpfung des dichterischen Vermögens der Athener, ist diese Selbstbesinnung gleichsam Person geworden. Plato zeigt alsdann analytisch die Inhaltlichkeit der Menschennatur in dem Dichter, in dem religiösen Vorgang, in dem Enthusiasmus. Er entnimmt endlich einen strengen Beweis für das Vorhandensein eines Wissensinhaltes im Menschen, welcher unabhängig von der Erfahrung in ihm sei, aus der Wissenschaft seiner Zeit und seiner Schule, der Mathematik, und auch in diesem Punkte ist er der Vorgänger Kants. Drastisch zeigt der Dialog Meno, wie mathematische Wahrheit nicht erworben, sondern in ihr nur eine vorhandene innere Anschauung entwickelt wird.[1] Die Bedingung dieses Tatbestandes ist für Plato die transzendente Berührung der Seele mit den Ideen, und diese Lehre Platos tritt als Versuch der Erklärung für den von der äußeren Wahrnehmung unabhängigen Inhalt unseres geistigen Lebens, hier zunächst unserer Intelligenz, neben die Theorie von Kant.

Der Tatbestand, am welchen es sich handelt, wird von Kant auf eine Form des Geistes, der Intelligenz wie des Willens zurückgeführt. Dies ist im Grunde gar nicht vorstellbar. Aus einer bloßen Form des Denkens kann eine inhaltliche Bestimmung unmöglich entstehen; die Ursache, das Gute sind aber augenscheinlich solche inhaltliche Bestimmungen. Und wäre die Verhältnisvorstellung der Kausalität oder der Substanz in einer Form unserer Intelligenz gegründet, wie etwa die von Gleichheit oder Verschiedenheit ist, so müßte sie ebenso eindeutig bestimmt und der Intelligenz durchsichtig als diese sein. Daher enthält Platos Lehre zunächst eine auch Kant gegenüber haltbare Wahrheit.

Hier aber tritt andererseits die Grenze des griechischen Geistes hervor. Die wahre Natur der inneren Erfahrung war noch nicht in seinem Gesichtskreis. Für den griechischen Geist ist alles Erkennen eine Art von Erblicken; für ihn beziehen sich theoretisches wie praktisches Verhalten auf ein der Anschauung gegenüberstehendes Sein und haben dasselbe zur Voraussetzung; ihm ist sonach das Erkennen so gut als das Handeln Berührung der Intelligenz mit etwas außer ihr, und zwar das Erkennen eine Aufnahme dies ihm Gegenüberstehenden.

Und hierbei ist es gleich, ob die Stellung des Subjekts eine skeptische oder dogmatische ist: der griechische Geist faßt Erkennen und Handeln als Arten der Beziehung dieses Subjektes zu einem Sein. Der Skeptizismus behauptet nur die Unfähigkeit des auffassenden Vermö-

[1] Meno 82ff. vgl. Phädo 72ff.

creazione suprema della facoltà poetica degli Ateniesi, quest'autoriflessione, per così dire, si è fatta persona. Platone mostra poi analiticamente la contenutisticità della natura dell'uomo nel poeta, nel processo religioso, nell'entusiasmo. Egli trae infine una dimostrazione rigorosa in favore dell'essere sottomano nell'uomo di un contenuto del sapere che sarebbe in lui indipendentemente dall'esperienza, e la trae dalla scienza del suo tempo e dalla sua scuola, cioè dalla matematica, e anche in questo punto egli è il precursore di Kant. Il dialogo *Menone* mostra drasticamente come la verità matematica non si acquisisca, ma sia solo sviluppata da un'intuizione interna sottomano[1]. La condizione di questo stato di fatto è per Platone il contatto trascendente dell'anima con le idee, e questa dottrina di Platone entra in campo, accanto alla teoria di Kant, come tentativo di spiegazione per il contenuto della nostra vita spirituale, e qui anzitutto della nostra intelligenza, indipendente dalla percezione esterna.

Lo stato di fatto di cui si tratta viene ricondotto da Kant a una forma dello spirito, dell'intelligenza così come della volontà. Ma in fondo non ce lo si può rappresentare per niente. È impossibile che una determinazione contenutistica nasca da una mera forma del pensiero; la causa, il bene sono però evidentemente determinazioni contenutistiche del genere. E se la rappresentazione del rapporto della causalità o della sostanza fosse fondata in una forma della nostra intelligenza, come magari quella dell'uguaglianza e della diversità, allora essa dovrebbe essere determinata altrettanto univocamente e perspicua all'intelligenza quanto lo sono queste ultime.

Ma d'altra parte entra in scena il confine dello spirito greco. La vera natura dell'esperienza interna non era ancora nella sua cerchia visiva. Per lo spirito greco ogni conoscere è una specie di adocchiare; per esso sia l'atteggiamento teoretico che quello pratico si riferiscono a un essere che sta di fronte all'intuizione e hanno quest'ultimo per presupposto; perciò per esso tanto il conoscere quanto l'agire sono il contatto dell'intelligenza con qualcosa fuori di essa, e più precisamente il conoscere è un'assunzione di questo qualcosa che sta di fronte.

E in ciò è uguale se la posizione del soggetto sia una posizione scettica oppure dogmatica: lo spirito greco coglie il conoscere e l'agire come modalità della relazione di questo soggetto con un essere. Lo scetticismo afferma solo l'incapacità della capacità concepente di

[1] *Menone*, 82 sgg.; vgl. *Fedone*, 72 sgg.

gens, das Objekt zu erfassen, wie es ist; er lehrt daher nur die theoretische wie praktische Zurückziehung des Subjekts auf sich selber, die Enthaltung, seine Einsamkeit inmitten des Seienden. Dagegen geht das dogmatische Verhalten der griechischen Denker von dem sicheren Gefühl der Verwandtschaft mit dem Naturganzen aus; so ist es schließlich in der griechischen Naturreligion begründet; so drückt es sich in dem Satze aus, der den älteren dogmatischen Theorien der Wahrnehmung wie des Denkens zugrunde liegt: Gleiches wird durch Gleiches erkannt. Aus dieser griechischen Denkweise entspringt Platos Scbluß: der Inhalt, welchen die Seele in sich findet, jedoch nicht in der Erfahrung während ihres diesseitigen Lebens erworben hat, muß vor demselben erworben sein; unser Wissen ist Erinnerung, die Ideen, welche wir in uns finden, haben wir geschaut. Selbst unsere sittlichen Ideen sind nach Plato vermöge einer solchen Anschauung für uns da. Geht man von der früheren Entstehung des Phädrus aus, so liegt hier die fundamentale Begründung der Lehre von der Transzendenz der Ideen.[1]

Alle anderen einigermaßen strengen Schlüsse Platos aus dem Wissen auf die Ideenlehre als seine Bedingung beruhen auf denselben Grundlagen. Das Wissen ist nicht aus Wahrnehmen und Vorstellen ableitbar, sondern von ihm gesondert und ihm gegenüber selbständig; dem so gesonderten Wissen muß auch ein für sich bestehender Gegenstand entsprechen. – So schließt Plato: dem unveränderlichen Wissen muß nach seinem Unterschied von der veränderlichen Wahrnehmung ein unveränderlicher Gegenstand zukommen; bleibt doch der Begriff in der Seele, während das Ding untergeht, sonach muß ihm ein bleibender Gegenstand entsprechen. – Oder er folgert mit Zuhilfenahme der eleatischen Sätze: ein Nichtseiendes ist nicht erkennbar, und da die Vorstellung sich auf das bezieht, was Sein und Nichtsein in sich vereinigt, so ist die Vorstellung nur teilweise Erkenntnis; da nun im Begriff ein wahres Wissen gegeben ist, so muß derselbe ein von dem Objekt der Vorstellung unterschiedenes Objekt haben. – Derselbe Zusammenhang von Wissen und Sein wird dann auch von dem Begriff des Seins aus entwickelt: das Ding stellt das, was in seinem Begriff enthalten ist, nicht rein dar, sondern seine Prädikate sind relativ und wechselnd; also hat es keine volle Wirklichkeit,

[1] Die Grenze des Mythischen und Scientifischen in dieser Beweisführung Platos kann allerdings der Natur der Sache nach nicht genau festgestellt werden. Schleiermacher, Geschichte der Philos. S 101 hat dieselbe daher dahin umgedeutet: „Plato nannte dieses zeitlose, vom ursprünglichen Schauen abgeleitete Einwohnen eine μνήμη". Die Voraussetzung der Ideenlehre bleibt aber auch in der Region der Zeitlosigkeit Beziehung eines überall und immer sich selber gleichen Wissens auf ein sein reales Objekt bildendes zeitloses und überall sich selber gleiches Sein. Im übrigen vgl. Zeller, II, 1^3, 555ff.

cogliere l'oggetto così com'è; esso insegna quindi solo la ritirata teoretica così come pratica del soggetto in se stesso, l'astensione, la sua solitudine in mezzo all'ente. Per contro l'atteggiamento dogmatico dei pensatori greci prende avvio dal sentimento sicuro dell'affinità con l'intero della natura; così esso è fondato in conclusione nella religione naturale greca; così si esprime nella proposizione che sta alla base delle teorie dogmatiche più antiche della percezione così come del pensiero: il simile viene conosciuto dal simile. Da questo modo di pensare scaturisce la conclusione di Platone: il contenuto che l'anima trova in sé, ma che tuttavia non ha acquisito nell'esperienza durante la sua vita nell'al di qua, dev'essere stato acquisito prima di questa vita; il nostro sapere è ricordo, le idee che troviamo in lui le abbiamo già viste. Secondo Platone, le nostre stesse idee etiche ci sono per noi in virtù di una simile intuizione. Se si prende avvio dalla sua prima nascita nel *Fedro*, ecco qui la giustificazione fondamentale della dottrina della trascendenza delle idee[1].

Tutte le altre inferenze rigorose di Platone dal sapere alla dottrina delle idee come sua condizione poggiano sulle stesse basi fondative. Il sapere non è deducibile dal percepire e dal rappresentare, ma è separato da esso e autonomo di fronte a esso; al sapere così separato deve corrispondere anche un oggetto che sussiste per sé. – Così inferisce Platone: al sapere inalterabile deve spettare, secondo la sua distinzione dalla percezione alterabile, un oggetto inalterabile; il concetto rimane pur nell'anima mentre la cosa tramonta, perciò a esso deve corrispondere un oggetto permanente. – Oppure egli conclude, assumendo in aiuto le proposizioni eleatiche: un non-ente non è conoscibile, e visto che la rappresentazione si riferisce a ciò che riunisce in sé l'essere e in non-essere, questa rappresentazione è conoscenza solo parzialmente; ora, visto che nel concetto è dato un vero sapere, questo concetto deve avere un oggetto distinto dall'oggetto della rappresentazione. – La stessa connessione tra sapere ed essere viene poi sviluppata anche a partire dal concetto di essere: la cosa non presenta puramente ciò che è contenuto nel suo concetto, ma i suoi predicati sono relativi e cangianti; dunque essa non ha alcuna

[1] Il confine dell'elemento mitico e di quello scientifico in questa conduzione della dimostrazione di Platone non si può stabilire comunque precisamente secondo la natura della cosa stessa. Quindi Schleiermacher, nella *Geschichte der Philosophie*, p. 101, l'ha intesa in questo modo: «Platone nominò questo abitare [nella mente] atemporale, dedotto dal vedere originario, una μνήμη». Il presupposto della dottrina delle idee rimane però anche nella regione dell'atemporalità la relazione di un sapere ovunque e sempre uguale a se stesso con un essere atemporale e ovunque uguale a se stesso che costituisce il suo oggetto reale. Del resto, cfr. Zeller, II 1, 3ª ediz., pp. 555 sgg.

diese kommt nur dem zu, was der Begriff ausdrückt; dieser aber kann aus keiner Wahrnehmung der Dinge abstrahiert werden.

So steht innerhalb des Umkreises der Selbstbesinnung, welche mit der sokratischm Schule in die Metaphysik eintrat und ihren Horizont erweiterte, gerade die Besinnung über das Wissen im Vordergrund, indem vom Wissen aus auf seine Bedingung, die Ideen geschlossen wird. Jedoch verbindet sich mit diesem Schluß der aus dem Sittlichen. Dem die ganze Inhaltlichkeit der Menschennatur, wie dieser Geist von gewaltiger Realität sie in sich erfuhr, ist ihm, als aus der Sinnlichkeit nicht ableitbar, ein Beweis für ihren Zusammenhang mit einer höheren Welt.

Demgemäß hat der zweite Bestandteil des für Platos System grundlegenden disjunktiven Schlusses auf die Selbständigkeit der Vernunft zu seinem Obersatz die Disjunktion: Das Ziel des HandeIns für den einzelnen ist entweder aus der Lust abzuleiten oder aus einem von ihrer Vergänglichkeit abgesonderten, selbständigen Grunde des Sittlichen; das Ziel des Staatswillens ist entweder durch die einander bekämpfenden selbstsüchtigen, auf Lust gerichteten Interessen entstanden oder in einem von ihnen unabhängigen Wesenhaften gegründet. Platos Polemik gegen die Sophistik schließt das erste Glied der Disjunktion aus, und diese Ausschließung bildet den Untersatz seines Schlusses. Seine Erörterungen hierüber entwickeln wahrhaft tiefsinnig den Gehalt unseres sittlichen Bewußtseins; so wird ein neuer Kreis der wichtigsten Erfahrungen (vorbereitet von der sokratischen Schule) über den Horizont der philosophischen Besinnung erboben und bleibt fortan im Bewußtsein der Menschheit. – Aber wie in Sokrates, stoßen wir an dieser Stelle auch in Plato wieder an die der griechischen Geistesart eigentümlichen Schranken. Auch wo diesem gleichsam dem Kosmos eingeordneten Bewußtsein die Selbstbesinnung aufgeht, findet dieselbe nicht in unmittelbarem Innewerden die Realität der Realitäten gegeben, das willenerfüllte Ich, in welchem die ganze Welt erst da ist, nein: Anschauung, welche ja nur in der Hingabe an das Angeschaute existiert, bildende Kraft, welche das Geschaute an dem Stoffe der Wirklichkeit gestaltet, das ist das Schema, unter welchem diese Selbstbesinnung das Geistige und seinen Inhalt erblickt. Und wo der skeptische Geist auf dieses Verhältnis zum Objekt verzichtet, bleibt ihm nur „Enthaltung". Daher begreift Plato den selbständigen Grund des Sittlichen nur als ein Anschauen der Urbilder des Schönen und Guten. So ordnet sich der Schluß aus dem sittlichen Bewußtsein auf Grund der angegebenen Disjunktion zuletzt der Folgerung aus dem Wissen unter. Dieser Schluß hat zunächst das Dasein des von der Lust unabhängigen wesenhaften Sittlichen abgeleitet, und von diesem

piena effettualità, e quest'ultima spetta solo a ciò che il concetto esprime; ma quest'ultimo non si può astrarre dalla percezione delle cose.

Così, all'interno della cerchia dell'autoriflessione che fece il suo ingresso nella metafisica con la Scuola Socratica e ne ampliò l'orizzonte, a stare in primo piano è proprio la riflessione sul sapere in quanto dal sapere s'inferisce la sua condizione, le idee. Tuttavia a questa inferenza si collega quella tratta dall'elemento etico. Infatti l'intera contenutisticità della natura dell'uomo, così come questo spirito dall'imponente realtà la esperiva in sé, in quanto non derivabile dalla sensibilità, è per lui una dimostrazione in favore della sua connessione con un mondo superiore.

Conformemente a ciò, la seconda componente dell'inferenza disgiuntiva, fondativa per il sistema di Platone, dell'autonomia della ragione ha come sua premessa maggiore la disgiunzione seguente: lo scopo dell'agire per il singolo va dedotto o dal piacere oppure da un fondamento autonomo dell'elemento etico separato dalla caducità del piacere; lo scopo della volontà di Stato o è nato dagli interessi egoistici in lotta tra loro nell'essere diretti al piacere oppure è fondato in qualcosa di essenziale indipendente da essi. La polemica di Platone contro la Sofistica esclude il primo membro della disgiunzione, e questa esclusione costituisce la premessa minore della sua inferenza. Le sue discussioni su ciò sviluppano in modo veramente profondo il contenuto della nostra coscienza etica; così una nuova cerchia delle esperienze più importanti (preparata dalla Scuola Socratica) viene elevata oltre la soglia dell'orizzonte della riflessione filosofica e rimane da qui in avanti nella coscienza dell'umanità. – Ma, come già in Socrate, a questo punto urtiamo di nuovo anche in Platone nei limiti peculiari della modalità greca dello spirito. Anche dove a questa coscienza inquadrata, per così dire, nel cosmo si dischiude l'autoriflessione, quest'ultima non trova data nell'immediato divenire interno la realtà delle realtà, l'Io colmo di volontà in cui soltanto c'è il mondo intero: non è così, poiché lo schema sotto cui quest'autoriflessione coglie l'elemento spirituale e il suo contenuto è un'intuizione che esiste anzi solo nella dedizione per quanto intuito, una forza formatrice che configura quanto visto nella materia dell'effettualità. E dove lo spirito scettico rinuncia a questo rapporto con l'oggetto, gli rimane solo l'«astensione». Platone concepisce quindi il fondamento autonomo dell'elemento etico solo come un intuire i modelli archetipici del bello e del buono. Così l'inferenza dalla coscienza etica sul fondamento della disgiunzione suddetta si subordina da ultimo alla conclusione tratta dal sapere. Questa inferenza ha dedotto anzitutto l'esserci dell'elemento etico essenziale indipendente dal piacere, e poi,

Ergebnis aus erweist er alsdann, daß die Tatsache des Sittlichen die Urbilder des Schönen und Guten zu ihrer Bedingung hat, auf welche schauend wir handeln.[1]

In einem grandiosen Gleichnis ist dieser Zusammenhang von Plato dargestellt worden. Die Idee des Guten ist die Königin der geistigen Welt, wie die Sonne die der sichtbaren. Der Gesichtssinn für sich ermöglicht nicht das Wirkliche zu sehen, sondern das Licht, das von der Sonne ausströmt, muß dasselbe offenbaren; daher sind der Gesichtssinn und das Wahrnehmbare durch das Band des Lichtes zum Sehen miteinander verbunden; dieselbe Sonne gewährt dem Sichtbaren auch seine Entstehung und sein Wachstum. So ist die Idee des Guten das geheimnisvolle, aber reale Band des Kosmos. In diesem Gleichnis ist der Zusammenhang ausgedrückt, in welchem die Metaphysik den letzten Grund des Erkennens mit der letzten Ursache der Wirklichkeit verknüpft.

Und hier nehmen wir den Faden der Geschichte des metaphysischen Schlußverfahrens aus astronomischen Tatsachen wieder auf. Dieses Schlußverfahren vermittelt in Platos System eine Vorstellung vom Wirken der Ideenwelt, welche freilich nur den Wert eines Mythus hat. Mathematik und Astronomie sind noch für Plato die einzigen Wissenschaften des Kosmos, und auch er schließt in erster Linie aus der gedankenmäßigen Anordnung der Gestirnwelt, deren Ausdruck ihre Schönheit ist, auf die vernünftige Ursache derselben. „Zu sagen aber, daß Vernunft alles anordnete, ziemt dem, der die Welt und Sonne, Mond und Sterne und den ganzen Umschwung anschaut."[2] Seinen näheren Schlüssen legt er folgende Theorie zugrunde. Jede durch Stoß mitgeteilte Bewegung geht in Ruhezustand über. Dies wurde damals irrtümlich aus der Erfahrung von den Bewegungen gestoßener Körper abstrahiert; man sah jeden Körper auf der Erde nach einem einzelnen Anstoß in den Ruhestand zurückkehren und hatte noch von Reibung und Luftwiderstand keine Vorstellung. So wird allein der Seele die Fähigkeit zugeschrieben, von innen und daher dauernd zu bewegen, die Bewegung bloßer Körper wird als mitgeteit betracht und jede mitgeteilte Bewegung als vorübergehend. Das sind

[1] Es könnte gezeigt werden, wie jede strengere Begründung der Ideenlehre solchergestalt die Vorstellung der Berührung mit dem Gegenstande (den unsinnlichen Ideen) in dem anschaulichen Denken voraussetzt. Und mit diesem inneren Zusammenhang ihrer Begründung ist in Übereinstimmung, daß der Phädrus aus ganz anderen, nämlich literaturhistorischen Gründen, welche von Schleiermacher, Spengel und Usener entwickelt worden sind, als eine frühe Schrift Platos anerkannt werden muß, gerade diesen Zusammenhang der Ideenlehre aber in einem ersten Wurfe enthält, und zwar ausgehend von der Zurückführung des sittlichen Bewußtseins auf eine solche Berührung.

[2] Plato Philebus 28E vgl. 30 und besonders Timäus sowie Gesetze an verschiedenen Stellen.

a partire da questo risultato, dimostra che il fatto dell'elemento etico abbia per sua condizione i modelli archetipici del bello e del buono, guardando ai quali noi agiamo[1].

Platone presenta questa connessione con una similitudine grandiosa. L'idea del bene è la sovrana del mondo spirituale così come il sole è il sovrano del mondo visibile. Il senso della vista per sé non rende possibile vedere l'elemento effettuale, ma è la luce che il sole irradia a doverlo rendere manifesto; quindi il senso della vista e ciò che è percepibile sono collegati l'uno all'altro nel vedere attraverso il legame della luce; lo stesso sole concede a ciò che è visibile anche la sua nascita e la sua crescita. Così l'idea del bene è il legame misterioso ma reale del cosmo. In questa similitudine è espressa la connessione in cui la metafisica intreccia il fondamento ultimo del conoscere con la causa ultima dell'effettualità.

E qui riprendiamo il filo che connette la storia del procedimento metafisico d'inferenza ai fatti astronomici. Questo procedimento d'inferenza fornisce nel sistema di Platone una rappresentazione dell'operare del mondo di idee, che comunque ha solo il valore di un mito. Matematica e astronomia sono ancora per Platone le uniche scienze del cosmo, e anch'egli inferisce in primo luogo dall'ordinamento conforme al pensiero del mondo astrale, di cui è espressione la sua bellezza, la causa razionale di quest'ultimo. «Dire però che la ragione ordina tutte le cose si addice a chi intuisce il mondo e il sole, la luna e le stelle, e tutto il rivolgimento»[2]. Alla base delle sue inferenze più dettagliate egli mette la seguente teoria. Ogni movimento comunicato per urto trapassa nello stato di quiete. Allora si astraeva questo erroneamente dall'esperienza dei movimenti di corpi urtati; si vedeva ogni corpo ritornare a terra nello stato di quiete dopo un singolo impulso e non si aveva ancora alcuna rappresentazione dell'attrito e della resistenza dell'aria. Così la capacità di muovere da dentro e quindi durevolmente si ascrive unicamente all'anima, il movimento dei meri corpi si

[1] Si potrebbe mostrare come ogni fondazione più rigorosa della dottrina delle idee presupponga in tale forma la rappresentazione del contatto con l'oggetto (le idee non sensibili) nel pensiero intuitivo. E con questa connessione interna della sua fondazione è in concordanza il fatto che il *Fedro*, che per fondamenti del tutto diversi, istorico-letterari, sviluppati da Schleiermacher, Spengel e Usener, deve venire riconosciuto come uno scritto giovanile di Platone, contenga proprio questa connessione della dottrina delle idee anche se in un primo abbozzo, prendendo avvio dalla riconduzione della coscienza etica a un simile contatto.

[2] Platone, *Filebo*, 28 E, cfr. 30 e specialmente il *Timeo* così come le *Leggi* in vari passi.

Voraussetzungen, welche schon der Phädrus eatwickelt, und dieser Psychismus stimmt mit dem mythischen Vorstellen überein. Hieraus ergibt sich dann der Schluß von den regelmäßigen und konstanten Bewegungen der Gestirne auf konstant wirkende psychische Wesenheiten als Ursachen dieser Bewegungen. Solche intelligente Ursachen müssen andererseits aus den harmonischen mathematischen Verhältnissen der Sphärendrehungen gefolgert werden, in welche sich die Bahnen der Wandelsterne zerlegen lassen. Denn die Verhältnisse der Drehungen nach Umfang, Richtung und Geschwindigkeit, die sich damals der mechanischen Betrachtung gänzlich entzogen, werden als Verhältnisse psychischer Wesenheiten zueinander aufgefaßt und begreiflich gemacht. Und hierüber hinaus liegt überhaupt auf dem ganzen Kosmos der Wiederschein der Ideen.

Die Transzendenz dieser Platonischen Ideenordnung hat sich später mit der Transzendenz der unsichtbaren Welt des Christentums verschmolzen. In ihrem innersten Charakter sind beide durchaus verschieden. Wohl hat Plato die irdische Welt als ein ihm Fremdes empfunden; aber nur insofern sie nicht der reine Ausdruck wesenhafter Formen ist. Er flüchtet in das Reich dieser vollkommenen Formen, und so bleibt der höchste Aufschwung seiner Seele an den Kosmos gebunden. Die Beziehungen dieser transzendenten Wesenheiten zueinander sind ihm nur gedankenmäßige, ja sie werden, wie die Beziehungen geometrischer Gebilde, durch Vergleichung, Feststellung von Verschiedenheit sowie von teilweiser Gemeinschaft erkannt. Und indem er den wirklichen Kosmos von ihnen aus unter Vermittlung der Idee des Guten zu erklären unternimmt, ist es, in allem mythischen Glanze, der seine Darstellung umgibt, ein vin der äußeren kosmischen Bewegungszusammenhängen entnommenes Schema, unter welchem er das Wirken der Gottheit selber vorstellt: ein Weltbildner, welcher eine Materie formt.

SECHSTES KAPITEL

ARISTOTELES UND DIE AUFSTELLUNG EINER ABGESONDERTEN METAPHYSISCHEN WISSENSCHAFT

Aristoteles hat die Metaphysik der substantialen Formen vollendet. In dieser suchte die Wissenschaft das im Wechsel und der Veränderung Gleichförmige, fand aber zunächst dies Standhaltende und darum der Erkenntnis Zugängliche in dem, was die Allgemeinvorstellung, der Begriff umfaßt. Diese Metaphysik entsprach einer Naturforschung, welche in der Zerlegung vorzüglich auf der Intelligenz entsprechende, gedankenmäßige Naturformen zurückging; hiermit war die Erklä-

considera come comunicato e ogni movimento comunicato come transitorio. Questi sono presupposti già sviluppati nel *Fedro*, e questo psichismo concorda con il rappresentare mitico. Da qui risulta allora l'inferenza che dai movimenti regolari e costanti degli astri porta a entità psichiche operanti costantemente come cause di questi movimenti. Tali cause intelligenti si devono inferire, d'altra parte, dai rapporti matematici armonici delle rotazioni sferiche in cui si disaggregano le orbite dei pianeti. Infatti i rapporti tra le rotazioni quanto ad ampiezza, direzione e velocità, che allora si sottraevano completamente alla considerazione meccanica, vengono colti e resi concepibili come rapporti tra entità psichiche. E al di là di ciò incombe sul cosmo intero il riverbero delle idee.

La trascendenza di questo ordinamento platonico delle idee si è fusa più tardi con la trascendenza del mondo invisibile del cristianesimo. Nel loro carattere più interno le due trascendenze sono oltremodo diverse. Platone ha pur ben sentito il mondo terreno come qualcosa a lui estraneo; ma solo in quanto esso non è l'espressione pura di forme essenziali. Egli si rifugia nel regno di queste forme perfette, e così lo slancio supremo della sua anima rimane legato al cosmo. Le relazioni tra queste entità trascendenti sono per lui solo conformi a pensiero, anzi, come le relazioni tra figure geometriche, vengono conosciute per comparazione, attraverso la constatazione della diversità così come della parziale comunanza. E quando egli intraprende a spiegare il cosmo effettuale a partire da esse con la mediazione dell'idea del bene, in tutto lo splendore mitico che circonda la sua rappresentazione ciò è pur sempre uno schema tratto dalle connessioni esterne tra i movimenti cosmici, con cui egli rappresenta l'operare della divinità stessa: un demiurgo modellatore del mondo che dà forma a una materia.

CAPITOLO VI
ARISTOTELE E L'ISTITUZIONE DI UNA SCIENZA METAFISICA SEPARATA

Aristotele portò a compimento la metafisica delle forme sostanziali. In quest'ultima la scienza cercava quanto c'è di uniforme nel cambiamento e nell'alterazione, ma ritenne anzitutto di aver trovato questo elemento permanente, e perciò accessibile alla conoscenza, in ciò che è abbracciato dalla rappresentazione generale, dal concetto. Questa metafisica corrispose a una ricerca della natura che nella disaggregazione risalì preferibilmente alle forme di natura conformi a pensiero, corri-

rung solcher Naturformen als psychischen Ursachen verbunden, welche von Gedanken geleitet gedacht wurden; ein Bestandteil des mythischen Vorstellens dauerte in dieser Annahme psychischer Ursachen für den Naturlauf fort. Und zwar wurde in Aristoteles diese Metaphysik der substantialen Formen zum Mittels die Wirklichkeit dem Erkennen zu unterwerfen, während Plato in den wirklichen Objekten nur die gigantischen Schatten sah, welche die Ideen werfen. Platos Anschauung einer unveränderlichen Ideenordnung setzt sich bei Aristoteles um in die Anschauung einer ungewordenen ewigen wirklichen Welt, in welcher die Formen in unwandelbarer Gleichheit mit sich selber, auch inmitten des Wandels von Anlage, Entfaltung und Untergang auf dieser Erde, sich erhalten. So bezeichnet Aristoteles eine wichtige Stelle in der geschichtlichen Verkettung der Gedanken, welche die Entwicklung des europäischen Denkens bildet.

Die wissenschaftlichen Bedingungen.

Aristoteles denkt unter der Voraussetzung, daß der geistige Vorgang sich des Seienden außer uns bemächtige[1]; dieser Standpunkt kann als Dogmatismus oder als Objektivismus bezeichnet werden. Und zwar wird von Aristoteles die Vorstellung von der Erkenntnis des Gleichartigen durch Gleichartiges, welche die Form dieser Voraussetzung für den unter dem Einfluß seiner Naturreligion und Mythologie stehenden griechischen Geist ist, in einem abschließenden Theorem entwickelt; dasselbe hat auch eine einflußreiche Schule der neueren Metaphysik geleitet.

Von welcher Bedeutung der Satz, daß Gleichartiges nur durch Gleichartiges erkannt werde, für das Nachdenken der älteren griechischen Philosophen war, hat Aristoteles selber hervorgehoben.[2] Nach Heraklit wird das Bewegte durch das Bewegte erkannt. Von Empedokles erwähnt Aristoteles bei dieser Gelegenheit folgende Verse:

> Erde erblicken wir stets durch Erde, durch Wasser das Wasser,
> Göttlichen Äther durch Äther, verzehrendes Feuer durch Feuer,
> Liebe durch Liebe aud Streit vermittels des traurigen Streites.

Ebenso ging Parmenides davon aus, daß Verwandtes das Verwandte empfinde[3]; Philolaus entwickelt, die Zahl füge die Dinge harmonisch der Seele. Und denselben Satz, daß Gleiches durch Gleiches erkannt werde, findet schließlich Aristoteles bei seinem Lehrer Plato wieder.[4]

[1] Vgl. S. 188ff. [2] Arist. de anima I, 2 p. 403b f.

[3] Vgl. Theophrast de sensibus 3 bei Diels p. 499.

[4] Arist. de anima I, 2 p. 404b 17 γινώσκεσθαι γὰρ τῷ ὁμοίῳ τὸ ὅμοιον. Er beruft sich hierfür auf den Timäus und auf seine Schrift περὶ φιλοσοφίας, in welche über Platos

spondenti all'intelligenza; a essa era collegata la spiegazione di tali forme di natura a partire da cause psichiche, che vennero pensate come guidate dal pensiero; in quest'assunzione di cause psichiche per il corso della natura perdurava una componente del rappresentare mitico. E, più precisamente, in Aristotele questa metafisica delle forme sostanziali divenne il mezzo per sottoporre l'effettualità al conoscere, mentre Platone vide negli oggetti effettuali solo le ombre gigantesche gettate dalle idee. L'intuizione di un ordinamento inalterabile delle idee da parte di Platone si traspone in Aristotele nell'intuizione di un mondo effettuale eterno, non divenuto, in cui le forme si conservano in un'immutabile uguaglianza a se stesse, anche in mezzo al mutamento d'impostazione, dispiegamento e tramonto su questa Terra. Aristotele segna dunque un punto importante nella concatenazione storica dei pensieri che costituisce lo sviluppo del pensiero europeo.

Le condizioni scientifiche.

Aristotele pensa sotto il presupposto che il processo spirituale s'impadronisca dell'ente fuori di noi[1]; si può designare questo punto di vista come "dogmatismo" o come "oggettivismo". E, più precisamente, Aristotele sviluppa in un teorema conclusivo la rappresentazione della conoscenza del simile attraverso il simile, che è la forma di questo presupposto per lo spirito greco, il quale è esposto all'influsso della sua religione naturale e della sua mitologia; lo stesso teorema ha guidato una scuola influente della metafisica moderna.

Quale significato avesse per per la riflessione dei precedenti filosofi greci la proposizione per cui il simile verrebbe conosciuto solo dal simile, lo ha messo in risalto lo stesso Aristotele[2]. Secondo Eraclito, ciò che è mosso viene conosciuto da ciò che è mosso. Di Empedocle Aristotele menziona in questa occasione i seguenti versi:

> Sempre noi vediamo terra attraverso terra, acqua attraverso acqua,
> Etere divino attraverso etere, fuoco divoratore attraverso fuoco,
> Amore attraverso amore e contesa mediante funesta contesa.

Allo stesso modo Parmenide prendeva avvio dal fatto che l'affine sentirebbe l'affine[3]; Filolao sviluppa il fatto che il numero conformerebbe armonicamente le cose all'anima. E la stessa proposizione per cui l'uguale verrebbe conosciuto dall'uguale Aristotele la ritrova in conclusione anche nel suo maestro Platone[4].

[1] Cfr. pp. 371 sgg.
[2] Arist. *De anima*, I 2, p. 403 b sg.
[3] Vgl. Teofrasto, *De sensibus*, 3, in Diels, p. 499.
[4] Arist. *De anima*, I 2, p. 404 b 17 γινώσκεσθαι γὰρ τῷ ὁμοίῳ τὸ ὅμοιον. Per questo egli si richiama al *Timeo* e al suo scritto περὶ φιλοσοφίας, in cui veniva fatto un reso-

Diese Entwicklung schließt Aristoteles durch das folgende Theorem ab. Der Nus, die göttliche Vernunft, ist das Prinzip, der Zweck, durch welchen das Vernunftmäßige an den Dingen wenigstens mittelbar in jedem Punkte bedingt ist, und so kann durch die der göttlichen verwandte menschliche Vernunft der Kosmos, sofern er vernünftig ist, erkannt werden.[1] Metaphysik, Vernunftwissenschaft ist vermöge dieses Entsprechens möglich.

Führte nun Plato den Vorgang, in welchem wir den ideellen Gehalt des Kosmos gleichsam von ihm ablesen, vorzugsweise auf den angeborenen Besitz dieses Gehaltes zurück und ließ gegen diesen ursprünglichen Besitz den anderen Faktor des Vorgangs, die Erfahrung, zurücktreten, ja grenzte ihren Anteil nirgend klar ab: so erhalten hingegen bei Aristoteles äußere Wahrnehmung und Erfahrung eine hervorragende und äußerlich feste Stellung. Das Theorem des Entsprechens erstreckt sich bei ihm auch auf das Verhältnis der Wahrnehmung zu dem Wahrnehmbaren. Sonach mußte er die nun entstehende Schwierigkeit aufzulösen suchen, daß die menschliche Vernunft den Grund des Wissens von der Vernunftmäßigkeit des Kosmos in sich trägt, jedoch dies Wissen selber erst durch die Erfahrung erwirbt. Er besteht darauf, daß wir nicht ein Wissen von den Ideen besitzen können, ohne ein Bewußtsein dieses Wissens zu haben[2], und versucht die so auftretende Frage im Zusammenhang seiner Metaphysik durch den Begriff der Entwicklung zu lösen. In dem menschlichen Denken ist vor dem Erkenntnisvorgang die Möglichkeit (Dynamis) des unmittelbaren Wissens von den höchsten Prinzipien, und sie gelangt in dem Erkenntnisvorgang selber zur Wirklichkeit.[3] Die Ausführung dieser erkenntnistheoretischen Grundanschauung, so tiefe Blicke sie enthält, vermag den von Plato im Dunkel gelassenen Punkt, die Stellung der in der menschlichen Vernunft (dem Nus) gegebenen Bedingung der Erkenntnis zu der anderen in der Erfahrung liegenden nicht zu erhellen. Der einzelne Sinn entspricht den Gegenständen einer einzelnen Gattung; das Wahrnehmungsfähige ist (gemäß dem obigen allgemeinen Lösungsverfahren) der Möglichkeit nach so beschaffen, wie es der Wahrnehmungsgegenstand der Wirklichkeit nach ist[4]; inner-

Lehre auf Grund der mündlichen Vorträge desselben berichtet wurde. Vgl. zur ganzen Stelle Trendelenburg zu Arist. de anima 1877 Ausg. 2, S. 181ff.

[1] Die Fassung ist vorsichtig gewählt worden wegen der bekannten Schwierigkeiten in bezug auf die Stellung des göttlichen νοῦς zu den substantialen Formen und zu den Gestirngeistern.

[2] So in der Polemik gegen die Ideenlehre Metaph. I, 9 p. 993a 1.

[3] Vgl. die Stellen sowie die nahere Därlegung bei Zeller II, 2³, 188ff.

[4] τὸ δ'αἰσθητικὸν δυνάμει ἐστίν οἷον τὸ αἰσθητὸν ἤδη ἐντελεχεία: de anima II, 5 p. 418a 3.

Aristotele conclude questo sviluppo attraverso il seguente teorema. Il *noûs*, la ragione divina, è il principio, il fine da cui ciò che nelle cose è conforme a ragione è condizionato, perlomeno mediatamente, in ogni punto, e così la ragione umana, affine a quella divina, può conoscere il cosmo in quanto esso è razionale[1]. La metafisica, la scienza razionale, è possibile in virtù di questo corrispondere.

Ora, se Platone riconduceva di preferenza il processo in cui traiamo il contenuto del cosmo, per così dire, leggendolo in esso, al possesso innato di questo contenuto, e di fronte a questo possesso originario faceva retrocedere l'altro fattore del processo, l'esperienza, anzi non ne delimitava chiaramente la sua parte, per contro in Aristotele la percezione esterna e l'esperienza ottengono una posizione eminente ed esteriormente salda. Il teorema del corrispondere si estende in lui anche al rapporto tra la percezione e ciò che è percepibile. Perciò egli dovette cercare di risolvere la difficoltà che nasceva ora, per cui la ragione umana reca in sé il fondamento del sapere della conformità a ragione del cosmo, e tuttavia acquisisce questo sapere soltanto attraverso l'esperienza. Egli insiste sul fatto che noi non possiamo possedere un sapere delle idee senza avere una coscienza di questo sapere[2], e tenta di risolvere la questione che subentra così nel contesto della sua metafisica attraverso il concetto di sviluppo. Nel pensiero umano prima del processo della conoscenza c'è la possibilità (*dynamis*) del sapere immediato dei principî supremi, e questa possibilità giunge all'effettualità nello stesso processo della conoscenza[3]. L'attuazione di questa intuizione teoretico-conoscitiva di fondo, per quanto sguardi profondi contenga, non è in grado d'illuminare il punto lasciato nell'oscurità da Platone, ossia la posizione della condizione della conoscenza data nella ragione umana (nel *noûs*) rispetto all'altra condizione che risiede nell'esperienza. Il singolo organo di senso corrisponde agli oggetti di un singolo genere; nella sua possibilità, ciò che è capace di percezione è (conformemente al procedimento generale di soluzione di cui sopra) costituito come l'oggetto della percezione nell'effettualità[4]; all'interno

conto sulla dottrina di Platone sul fondamento del suo insegnamento orale. Cfr. per il passo intero Trendelenburg nel commento al *De anima* di Aristotele, 1877², pp. 181 sgg.

[1] La formulazione è stata scelta con prudenza a causa delle note difficoltà in riferimento alla posizione del νοῦς divino rispetto alle forme sostanziali e agli spiriti astrali.

[2] Così nella polemica contro la dottrina delle idee, *Metaph.* I 9, p. 993 a 1.

[3] Cfr. i passi così come l'esposizione più dettagliata in Zeller, II, 2, 3ª ediz., pp. 188 sgg.

[4] τὸ δ'αἰσθητικὸν δυνάμει ἐστίν οἷον τὸ αἰσθητὸν ἤδη ἐντελεχείᾳ: De anima, II 5 p. 418 a 3.

halb seiner Objektssphäre gewahrt daher das gesunde Sinnesorgan das Wahre. Ja Aristoteles legt dar, daß wir alle überbaupt möglichen Sinne besitzen[1], sonach die gesamte Realität auch durch unsere Sinne aufgefaßt wird, und diese Überzeugung kann als der Schlußstein seines objektiven Realismus betrachtet werden. Wie das Sinnesorgan zum Wahrnehmbaren, so verhält sich alsdann die Vernunft, der Nus, zum Denkbaren. Demstsprechend erfaßt auch die Vernunft die Prinzipien durch eine unmittelbare Anschauung, welche jeden Irrtum ausschließt[2]; ein solches Prinzip ist das Denkgesetz vom Widerspruch. Aber weder der Umfang der im Nus angelegten Prinzipien der Erkenntnis, noch die Stellung des von den Wahrnehmungen zurückschreitenden, induktiven Vorgangs zu den ursprünglichen im Nus angelegten Begriffen und Axiomen gelangt schließlich zur Klarheit.

Dieser objektive Standpunkt des Aristoteles repräsentiert die natürliche Stelllung der Intelligeuz des Menschen im Kosmos. Und zwar war es nun zweitens durch das Stadium, in welchem zu der Zeit des Aristoteles die Wissenschaft sich befand, bedingt, was die Intelligenz an dem Kosmos damals erkannte.

Zwar hatte die Wissenschaft des Kosmos von den Objekten die Betrachtung der allgemeinen Beziehungen losgelöst, welche zwischen Zahlen, Raumgebilden herrschen[3]; dagegen bestand noch kein von den Objekten abstrahierendes, abgesondertes und in sich zusammenhängendes Studium anderer Eigenschaften derselben, wie etwa der Bewegung, der Schwere oder des Lichtes. Die Schulen des Anaxagoras, Leukipp und Demokrit neigten sich einer teilweise oder ganz mechanischen Betrachtungsweise zu, doch haben auch sie nur höchst unbestimmte, unzusammenhängende und teilweise irrige Vorstellungen von Bewegung, Druck, Schwere usw. für ihre Erklärung des Kosmos angewandt, und wir erkannten hierin den Grund, aus dem die mechanische Betrachtungsweise im Kampf mit derjenigen unterlag, welche die Formen mit psychischen Wesenheiten in Beziehung setzte.[4] Begegnen wir doch zuerst bei Archimedes einigen angemessenen und bestimmten Vorstellungen über Mechanik. Unter solchen Umständen überwog immer noch in der griechischen Naturwissenschaft die Betrachtung der Bewegungen der Gestirne, welche sich infolge der großen Entfernung derselben dem menschlichen Geiste von selber losgelöst von den anderen Eigenschaften dieser Körper darboten, als-

[1] de anima III, 1 p. 424b 22.

[2] Vgl. den Schluß der in den beiden Analytiken uns vorliegenden logischen Hauptschrift Analyt. post. II, 19 p. 100b.

[3] Vgl. S. 181f.

[4] Vgl. die beachtenswerten Bemerkungen des Simplicius zu de caelo Schol. p. 491b 3.

della sua sfera di oggetti l'organo di senso sano scorge quindi il vero. Anzi, Aristotele espone il fatto che noi possediamo in generale tutti i sensi possibili[1], perciò i nostri sensi colgono anche la realtà nel suo complesso, e questa convinzione si può considerare la chiave di volta del suo realismo oggettivo. La ragione, il *noûs*, si rapporta poi a ciò che è pensabile così come l'organo di senso a ciò che è percepibile. Corrispondentemente a ciò, anche la ragione coglie i principî attraverso un'intuizione immediata che esclude ogni errore[2]; un simile principio è la legge di pensiero di non contraddizione. Ma in conclusione non giunge a chiarezza né la dimensione dei principî della conoscenza insiti nel *noûs* né la posizione del processo induttivo che regredisce dalle percezioni rispetto ai concetti e agli assiomi originari insiti nel *noûs*.

Questo punto di vista oggettivo di Aristotele rappresenta la posizione naturale dell'intelligenza dell'uomo rispetto al cosmo. Ora, e a dire il vero, era in secondo luogo lo stadio in cui si trovava la scienza al tempo di Aristotele a condizionare ciò che l'intelligenza conosceva allora del cosmo.

Più precisamente, la scienza del cosmo aveva staccato dagli oggetti la considerazione delle relazioni generali che dominano tra numeri, tra figure geometriche[3]; per contro non sussisteva ancora uno studio separato e in sé connettivo di altre proprietà astratte dagli oggetti, come magari del movimento, della gravità o della luce. Le scuole di Anassagora, Leucippo e Democrito erano inclini a un modo di considerazione parzialmente o interamente meccanico, eppure anch'esse hanno applicato per la spiegazione del cosmo solo delle rappresentazioni del movimento, della pressione, della gravità ecc. estremamente indeterminate, disconnesse e parzialmente erronee, e riconosciamo in ciò il motivo per cui il modo meccanico di considerazione soccombette nella lotta con quello che si poneva in relazione le forme con entità psichiche[4]. Alcune rappresentazioni adeguate e determinate sulla meccanica s'incontrano eppure per la prima volta in Archimede. In tali circostanze nella scienza greca della natura prevalse ancor sempre la considerazione dei movimenti degli astri che, in seguito alla grande lontananza, si offrivano già da sé allo spirito umano come staccati dalle altre proprietà di

[1] *De anima*, III 1, p. 424 b 22.

[2] Cfr. la conclusione dello scritto logico capitale che ci è pervenuto nei due *Analitici*, *Analyt. post.*, II 19, p. 100 b.

[3] Cfr. p. 357 sg.

[4] Cfr. le notevoli annotazioni di Simplicio al *De caelo*, in *Schol.*, p. 491 b 3.

dann die vergleichende Betrachtung der interessanteren Objekte auf der Erde, und unter diesen zogen naturgemäß die organischen Körper besonders die Aufmerksamkeit auf sich.

Diesem Stadium der positiven Wissenschaften entsprach am besten eine Metaphysik, welche die Formen der Wirklichkeit, wie sie sich in Allgemeinvorstellungen ausdrücken, und die Beziehungen zwischen diesen Formen in Begriffen darstellte sowie als metaphysische Wesenheiten der Erklärung der Wirklichkeit zugrunde legte. Dagegen war die Atomistik diesem Stadium weniger angemessen. War sie doch in jener Zeit ebenfalls nar ein metaphysisches Theorem, nicht eine Handhabe für Experiment und Rechnung. Ihre Massenteilchen waren begrifflich festgestellte Subjekte des Naturzusammenhangs, und zwar erwiesen sich dieselben als unfruchtbar für die Erklärung des Kosmos. Denn die Zwischenglieder zwischen ihnen und den Naturformen fehlten: angemessene und bestimmte Vorstellungen über Bewegung, Schwere, Druck usw. sowie zusammenhängende Entwicklung solcher Vorstellungen in abstrakten Wissenschaften.

Der Herrschergeist des Aristoteles, durch welchen er sich zwei Jahrtausende unterwarf, lag nun darin, wie er diese dargelegten wissenschaftlichen Bedingungen verknüpfte, wie er demnach die natürliche Stellung der Intelligenz zum Kosmos in ein System brachte, das jeder Anforderung genügte, die innerhalb dieses Stadiums der Wissenschaften gemacht werden konnte. Er war aller positiven Wissenschaften seiner Zeit mächtig (von der Mathematik wissen wir es am wenigsten); in den meisten derselben war er bahnbrechend. Infolge hiervon verkürzte er ihre Voraussetzungen an keinem Punkte, so daß es erforderlich gewesen wäre, aber seine metaphysische Grundlegung hinauszugehen; der Wahrnehmung wahrte er ihr Recht; er erkannte im Werden, der Bewegung, der Veränderung und dem Vielen Wirklichkeit, die nicht durch unfruchtbares Räsonnement geleugnet, sondern erklärt werden muß: ihm hatte das Einzelding, das Einzelwesen die vollste Realität, die uns gegeben ist. So kommt es, daß seine einzelnen Gedankenwendungen der Diskussion in den folgenden Jahrhunderten unterlagen, daß aber die Grundlagen seines Systems feststanden, solange das bezeichnete Stadium der Wissenschaften fortdauerte. Während dieser ganzen Zeit hat man seine Metaphysik zwar erweitert, aber ihre vorhandenen Voraussetzungen aufrechterhalten.

Die Sonderung der Logik von der Metaphysik und ihre Beziehung auf dieselbe.

Unter diesen Voraussetzungen entstand als abgesonderte Wissenschaft Metaphysik, die Königin der Wissenschaften. Die Leistung des

questi corpi, dopodiché la considerazione comparativa degli oggetti più interessanti, tra i quali naturalmente attrassero particolarmente l'attenzione a sé i corpi organici.

A questo stadio delle scienze positive corrispose al meglio una metafisica che presentava in concetti le forme dell'effettualità così come esse si esprimono in rappresentazioni generali, e le relazioni tra queste forme, e le metteva alla base della spiegazione dell'effettualità come entità metafisiche. Per contro l'atomismo era meno adeguata a questo stadio. In quel tempo essa era a sua volta solo un teorema metafisico, non un appiglio per l'esperimento e il calcolo. Le sue particelle materiali erano soggetti della connessione della natura stabiliti concettualmente, e si dimostrarono esse stesse infeconde per la spiegazione del cosmo. Infatti mancavano i membri intermedi tra loro e le forme di natura: rappresentazioni ageguate e determinate del movimento, della gravità, della pressione ecc., così come uno sviluppo connettivo di tali rappresentazioni in scienze astratte.

Ora, lo spirito da dominatore di Aristotele attraverso cui sottomise a sé due millenni consistette nel modo in cui egli intrecciò queste condizioni scientifiche esposte, di conseguenza nel modo in cui egli portò la posizione naturale dell'intelligenza rispetto al cosmo in un sistema capace di soddisfare ogni esigenza che venisse avanzata all'interno di questo stadio delle scienze. Egli padroneggiò tutte le scienze positive del suo tempo (dove ne sappiamo di meno è a proposito della matematica); nella maggior parte di queste ultime fu lui ad aprire la strada. In seguito a ciò egli non decurtò i loro presupposti in nessun punto in modo che si rendesse necessario andare oltre la sua fondazione metafisica; serbò alla percezione il suo buon diritto; nel divenire, nel movimento, nell'alterazione e nel molteplice riconobbe un'effettualità che non si doveva negare con uno sterile ragionamento ma spiegare; per lui la singola cosa, la singola essenza aveva la realtà più piena che ci sia data. Viene da ciò il fatto che le singole inflessioni del suo pensiero furono sottoposte certamente a discussione nei secoli seguenti, ma che le basi fondative del suo sistema rimasero salde finché perdurò lo stadio sopra designato delle scienze. Durante tutto questo tempo la sua metafisica è stata certamente ampliata, ma i suoi presupposti sottomano si mantennero invariati.

La separazione della logica dalla metafisica e la sua relazione con quest'ultima

Sotto questi presupposti nacque la metafisica come scienza separata, la regina delle scienze. La prestazione di Aristotele che anzi-

Aristoteles, welche dies zunächst ermöglichte, war die abgesonderte Behandlung der Logik. Aristoteles hat den denknotwendigen Zusammenhang, welchen die Erkenntnis bildet, einer theoretischen Betrachtung unterworfen. Er stellte eine erste Theorie der Formen und Gesetze der wissenschaftlichen Beweisführung auf.

Wir knüpfen an die Darlegung über die beiden Klassen der unmittelbaren Wahrheiten: Wahrnehmungen und Prinzipien an. Zwischen beiden bewegt sich alle andere Erkenntnis, als vermitteltes Wissen. Denn jeder wissenschaftliche Scbluß führt vermittels seiner Prämissen schließlich auf ein unmittelbar Gewisses, und ein solches ist entweder die Wahrnehmung als das für uns erste oder die unmittelbare Vernunftanschauung als das an sich erste. Mit dem Hinweis auf dre letztere als den tiefsten Grund des vermittelnden Denkens oder des Räsonnements schließt die Aristotelische Analytik.[1]

Die weltgeschichtliche Bedeutung der Aristotelischen Logik liegt nun darin, daß in ihr die Formen dieses vermittelnden Denkens zuerst in folgerechter Vollständigkeit abgelöst betrachtet wurden, und zwar mit einem logischen Verstande ersten Ranges. So entstand die Schlußlehre.[2] Für jene Zeit bot diese Logik zunächst einen Schlüssel zur Auflösung der Streitsätze der Sophisten und beendete daher die lange revolutionäre Bewegung, welche die Periode der Sophisten, des Sokrates, Antisthenes, sowie der Megariker erfüllt hatte. Alsdann enthielt dieselbe die Hilfsmittel für die formale Durchbildung der Einzelwissenschaften. Wie die Mathematik dem Aristoteles das bedeutendste Beispiel logischer Entwicklungen in jener Zeit darbieten mußte, so hat sein logisches Gesetzbuch auch wieder rückwärts die Mittel gewährt, der Geometrie als Wissenschaft die einfach strenge, mustergültige Form zu geben, welche das Elementarwerk des Euklid zeigt, und diese Form ist dann das Vorbild mathematischer Entwicklungen für alle Folgezeit geworden.[3]

Die Grenzen der Aristotelischen Logik waren durch die zu enge Beziehung derselben zu der Metaphysik bedingt. In bezug auf das Einfache ist Wahrheit ein Erfassen in Gedanken, eine Art von Berührung (θιγγάνειν), wie dieselbe die letzte Voraussetzung dieses griechischen Objektivismus bildet; in bezug auf das Zusammengesetzte ist

[1] Analyt. post. II, 19 p. 100b 14 εἰ οὖν μηδὲν ἄλλο παρ'ἐπιστήμην γένος ἔχομεν ἀληθές, νοῦς ἂν εἴν ἐπιστήμς ἀρχή. Καὶ ἡ μὲν ἀρχὴ τῆς ἀρχῆς εἴν ἄν, ἡ δὲ πᾶσα ὁμοίως ἔχει πρὸς τὸ ἅπαν πρᾶγμα.

[2] Dies erklärt er selber mit berechtigem Selbstgefühl Elench. soph. 33 p. 183b 34 p. 184b 1.

[3] Proklus in seinem Kommentar zu Euklid (p. 70 Friedl.) berichtet, daß Euklid eine besondere Schrift über die Trügschlüsse verfaßte, was seine eingehende Beschäftigung mit der logischen Theorie beweist.

tutto rese possibile ciò fu la trattazione separata della logica. Aristotele ha sottoposto a una considerazione teoretica la connessione necessaria nel pensiero che costituisce la conoscenza. Egli enunciò una prima teoria delle forme e delle leggi della conduzione della dimostrazione scientifica.

Riallacciamoci all'esposizione delle due classi di verità immediate: percezioni e principî. Ogni altra conoscenza si muove tra queste due classi come un sapere mediato. Infatti ogni inferenza scientifica conduce in conclusione, mediante le sue premesse, a qualcosa d'immediatamente certo, ed è qualcosa di simile o la percezione come ciò che è primo per noi oppure l'intuizione razionale immediata come ciò che è primo in sé. L'analitica aristotelica si conclude con il rinvio a quest'ultima come il fondamento più profondo del pensiero mediatore o ragionamento[1].

Ora, il significato storico-mondiale della logica aristotelica risiede nel fatto che in essa le forme di questo pensiero mediatore vennero considerate per la prima volta separatamente con coerente completezza, e a dire il vero con un intelletto logico di primo rango. Nacque così la dottrina dell'inferenza[2]. Per quel tempo questa logica offrì anzitutto una chiave per la risoluzione delle proposizioni controverse dei Sofisti e mise quindi fine al lungo movimento rivoluzionario che aveva colmato di sé il periodo dei Sofisti, di Socrate, di Antistene così come dei Megarici. Essa conteneva poi gli ausili per il perfezionamento formale delle scienze particolari. Così come la matematica non poté non offrire ad Aristotele l'esempio più significativo di sviluppo logico in quel tempo, la sua codificazione logica ha concesso a sua volta a ritroso i mezzi per dare alla geometria come scienza la forma semplicemente rigorosa, esemplare che gli *Elementi* di Euclide mostrano, e questa forma è poi divenuta il modello di sviluppi matematici per tutto il tempo a venire[3].

I confini della logica aristotelica erano condizionati dalla sua relazione troppo stretta con la metafisica. In riferimento al semplice la verità è un cogliere in pensieri, una specie di contatto (θιγγάνειν), quale è il presupposto ultimo di quest'oggettivismo greco; in riferimento al composito la verità è quella combinazione

[1] *Analyt. post.* II 19, p. 100 b 14: εἰ οὖν μηδὲν ἄλλο παρ'ἐπιστήμην γένος ἔχομεν ἀληθές, νοῦς ἂν εἴν ἐπιστήμς ἀρχή. Καὶ ἡ μὲν ἀρχὴ τῆς ἀρχῆς εἴν ἄν, ἡ δὲ πᾶσα ὁμοίως ἔχει πρὸς τὸ ἅπαν πρᾶγμα.

[2] Lo spiega lui stesso con legittimo autosentimento in *Elench. soph.* 33 p. 183 b 34, p. 184 b 1.

[3] Nel suo commentario a Euclide (Friedl., p. 70), Proclo riferisce il fatto che Euclide avesse steso uno scritto a parte sui sofismi, il che prova il suo occuparsi a fondo della teoria logica.

Wahrheit diejenige Zusammenfügung im Denken, welche der im Seienden entsprechend ist, Irrtum aber ist die andere, welche ihr widerspricht.[1] Sonach haben wir das Verhältnis der Korrespondenz auch auf das Gebiet des vermittelnden Denkens auszudehnen; die Formen dieses Denkens und die Beziehungen im Seienden entsprechen einander. So ist der Begriff der Ausdruck des Wesens; so verknüpft das wahre bejahende Urteil, was in den Dingen verknüpft ist, und das entsprechend verneinende trennt, was in ihnen getrennt ist; so entspricht der Mittelbegriff in dem vollkommenen Zusammenhang des syllogistischen Schlusses der Ursache in dem Zusammenhang der Wirklichkeit. Und wie man endlich die Stellung der Arten der Aussage über das Seiende (γένη τῶν κατηγοριῶν), der Kategorien, zu dem Denkzusammenhang bei Aristoteles auffasse: diese Kategorien entsprechen ebenfalls Formen des Seins.[2]

Und zwar behält diese Fassung des Verhältnisses, wie wir sie bei Aristoteles finden, so lange ihre Berechtigung und ihre Macht, als die logischen Formen, welche das diskursive Denken bietet, nicht aufgelöst und die Beziehungen zwischen dem Denken und seinem Gegenstand nicht hinter das fertige Objekt zurückverfolgt werden. Auch in diesem Punkte erweist sich Aristoteles als ein Metaphysiker, welcher bei den Formen der Wirklichkeit stehen bleibt. Seine Zergliederung der Wissenschaft verbleibt innerhalb der Zerlegung von Formen in Formen und zeigt so dieselbe Grenze wie die astronomische Zergliederung des Weltgebäudes durch die Alten. Was die Rede, das diskursive Denkm als Zusammenhang darbietet, wird in eine Beziehung von Formen zueinander aufgelöst, und diese werden zu den Formen der Wirklichkeit in das Verhältnis des Abbildens gesetzt. Schleiermacher mit seiner Theorie der Korrespondenz, Trendelenburg, Überweg haben, welches auch im einzelnen die Verschiedenheiten von Aristoteles sind, diesen objektivistischen Standpunkt festgehalten.

Der Begriff des Entsprechens, der Korrespondenz zwischen Wahrnehmung und Denken einerseits. Wirklichkeit und Sein andererseits, auf welchen hiernach die ganze Grundlegung dieses natürlichen Systems zurückgeht, ist vollständig dunkel. Wie ein Gedachtes einem draußen wirklich Existierenden entsprechen könne, davon kann sich niemand eine Vorstellung machen. Was Ähnlichkeit in mathematischem Verstande sei, kann definiert werden; hier wird aber eine Ähnlichkeit behauptet, die ganz unbestimmt ist. Ja man kann sagen, beständen nicht die Phänomene von Abspiegelung in der Natur sowie

[1] Arist. Metaph. IX, 10 p. 1051a 34 vgl. IV, 7 p. 1011b 23.

[2] Arist. Metaph. V, 7 p. 1017a 23 ὁσαχῶς γὰρ λέγεται, τοσαυταχῶς τὸ εἶναι σημαίνει.

nel pensiero che è corrispondente alla combinazione nell'ente, ma l'errore è l'altra che la contraddice[1]. Perciò dobbiamo estendere il rapporto di corrispondenza anche al settore del pensiero mediatore; le forme di questo pensiero e le relazioni nell'ente corrispondono l'una all'altra. Così il concetto è l'espressione dell'essenza; così il vero giudizio affermativo intreccia ciò che è intrecciato nelle cose, e il giudizio corrispondentemente negativo divide ciò che in esse è diviso; così il concetto che fa da termine medio nella connessione perfetta dell'inferenza sillogistica corrisponde alla causa nella connessione dell'effettualità. E infine, comunque si concepisca la posizione delle specie di enunciati sull'ente (γένη τῶν κατηγοριῶν), le categorie, rispetto alla connessione di pensiero in Aristotele, queste categorie corrispondono a loro volta a forme dell'essere[2].

Finché le forme logiche offerte dal pensiero discorsivo non vengono dissolte e le relazioni tra il pensiero e il suo oggetto non vengono seguite a ritroso dietro all'oggetto stesso, questa versione del rapporto così come la si trova in Aristotele mantiene la sua legittimità e il suo potere. Anche in questo punto Aristotele si dimostra un metafisico che si arresta alle forme dell'effettualità. Il suo smembramento della scienza permane all'interno della disaggregazione da forme a forme e mostra così lo stesso confine dello smembramento astronomico dell'edificio del mondo da parte degli Antichi. Ciò che il discorso, il pensiero discorsivo, offre come connessione si risolve in una relazione di forme, e queste ultime si pongono rispetto alle forme dell'effettualità in un rapporto di riproduzione in copia. Schleiermacher con la sua teoria della corrispondenza, Trendelenburg, Überweg, quali che siano le diversità da Aristotele in dettaglio, si attengono a questo punto di vista oggettivistico.

Il concetto del corrispondere, della corrispondenza tra percezione e pensiero da una parte, effettualità ed essere dall'altra, a cui risale secondo ciò l'intera fondazione di questo sistema naturale, è completamente oscuro. Nessuno al mondo può avere una rappresentazione di come qualcosa di pensato possa corrispondere a qualcosa di effettualmente esistente fuori. Si può definire che cosa sia la somiglianza in senso matematico; ma qui si afferma una somiglianza che è del tutto indeterminata. Si può anzi dire che nella natura non esistano i fenomeni di rispecchiamento così come non esistono i fenomeni

[1] Arist. *Metaph.* IX 10, p. 1051 a 34, cfr. IV 7, p. 1011 b 23.

[2] Arist. *Metaph.* V 7, p. 1017 a 23: ὁσαχῶς γὰρ λέγεται, τοσαυταχῶς τὸ εἶναι σημαίνει.

von Nachbildung in der Kunst des Menschen: eine solche Vorstellung hätte kaum entstehen können.

Der nähere Zusammenhang des logischen Denkens, wie ihn die Lehre des Aristoteles von Schluß und Beweis entwickelt, ist ein Gegenbild des von ihm angenommenen metaphysischen Zusammenhangs. Dies ergibt sich aus der angegebenen Vorstellung von Entsprechen. Sigwart sagt zutreffend: „Indem Aristoteles ein objektives Begriffssystem voraussetzt, das sich in der realen Welt verwirklicht, so daß der Begriff überall als das das Wesen der Dinge Konstituierende und als die Ursache ihrer einzelnen Bestimmungen erscheint, stellen sich ihm alle Urteile, die ein wahres Wissen enthalten, als Ausdruck der notwendigen Begriffsverhältnisse dar, und der Syllogismus ist dazu da, die ganze Macht und Tragweite jedes einzelnen Begriffs der Erkenntnis zu offenbaren, indem er die einzelnen Urteile verknüpft und durch die begriffliche Einheit voneinander abhängig macht; und der sprachliche Ausdruck dieser Begriffsverhältnisse ergibt sich daraus, daß sie immer zugleich als das Wesendes einzelnen Seienden erscheinen, dieses also in seiner begrifflichen Bestimmtheit das eigentliche Subjekt des Urteilens ist, das Verhältnis der Begriffe also in dem allgemeinen oder partikularen, bejahenden oder verneinenden Urteil zutage tritt."[1] Hieraus ergeben sich die Stellung des kategorischen Urteils, die Bedeutung der ersten Figur und die Zurückführung der anderen Figuren auf dieselbe, die Stellung des Mittelbegriffs, welcher der Ursache entsprechen soll: kurz die Haupteigentümlichkeiten der Aristotelischen Analytik.

Sonach stand die Syllogistik des Aristoteles so lange fest, als die Voraussetzung eines objektiven, im Kosmos realisierten Begriffssystems festgehalten wurde. Seitdem die Logik diese Voraussetzung aufgab, bedurfte sie einer neuen Grundlegung. Und wenn sie trotzdem die logische Formenlehre des Aristoteles festzuhalten bemüht war, suchte sie den Schatten von etwas zu schützen, dessen Wesen dahin war.[2]

Aufstellung einer selbständigen Wissenschaft der Metaphysik.

So hat Aristoteles zuerst den logischen Zusammenhang in dem Denkenden für sich betrachtet, abgesondert von dem realen Zusammenhang in der Wirklichkeit, aber in Beziehung auf ihn; dementspre-

[1] Sigwart, Logik I, 394.

[2] Die Beziehung der Logik des Aristoteles zu seiner Metaphysik und folgerecht den rechten Sinn der Aristotelischen Logik zuerst in ausführlicher Gründlichkeit dargelegt zu haben, ist ein großes Verdienst von Prantl. Sigwart hat dann von hier aus die Grenzen des Wertes der Aristotelischen Syllogistik kritisch gezeigt.

d'imitazione nell'arte: allora una simile rappresentazione sarebbe potuta nascere a malapena.

La più dettagliata connessione del pensiero logico sviluppata dalla dottrina dell'inferenza e della dimostrazione di Aristotele è un corrispettivo della connessione metafisica da lui assunta. Ciò risulta dalla suddetta rappresentazione del corrispondere. Sigwart dice giustamente: «Presupponendo un sistema oggettivo di concetti che si effettua nel mondo reale, cosicché il concetto appare ovunque come ciò che costituisce l'essenza delle cose e come la causa delle loro determinazioni particolari, tutti i giudizi che contengono un sapere vero si presentano ad Aristotele come espressione dei rapporti concettuali necessari e il sillogismo c'è per rendere manifesta tutta la potenza e la portata di ogni singolo concetto della conoscenza, in quanto intreccia i singoli giudizi e li rende dipendenti l'uno dall'altro attraverso l'unità concettuale; e l'espressione linguistica di questi rapporti concettuali risulta dal fatti che essi appaiano sempre nel contempo come l'essenza del singolo ente, quest'ultimo è dunque nella sua determinatezza concettuale l'autentico soggetto del giudicare, e il rapporto dei concetti viene dunque alla luce nel giudizio universale o particolare, affermativo o negativo»[1]. Da ciò risultano la posizione del giudizio categorico, il significato della prima figura e la riconduzione a quest'ultima delle altre figure, la posizione del concetto che fa da termine medio, che deve corrispondere alla causa, in breve le peculiarità capitali dell'analitica aristotelica.

Perciò la sillogistica di Aristotele resse finché si tenne fermo il presupposto di un sistema oggettivo di concetti realizzato nel cosmo. Da quando la logica abbandonò questo presupposto, essa ebbe bisogno di una nuova fondazione. E se nonostante ciò si sforzò di tener ferma la dottrina logica delle forme di Aristotele, in realtà cercò di proteggere la sola ombra di qualcosa la cui essenza era svanita[2].

L'istituzione di una scienza autonoma della metafisica

Così Aristotele è stato il primo a considerare per sé la connessione logica nel pensante, separata dalla connessione reale nell'effettualità, ma in relazione a essa; corrispondentemente a ciò,

[1] Sigwart, *Logik*, vol. I, p. 394.

[2] È un grande merito di Prantl aver esposto per la prima volta con dettagliata scrupolosità la relazione della logica di Aristotele con la sua metafisica, e conseguentemente il giusto senso della logica aristotelica. A partire da qui Sigwart ha poi mostrato criticamente i confini del valore della sillogistica aristotelica.

chend hat er klarer den Begriff des Grundes von dem der Ursache[1] geschieden: er hat von der Logik die Metaphysik abgetrennt. Diese Sonderung war ein wichtiger Fortschritt innerhalb des natürlichen Systems, sonach in den Schranken des Objektivismus, verglichen mit der früheren Einheit von Metaphysik und Logik. Auch wird die Bedeutung dieser Sonderung für das Stadium, welches wir darstellen, dadurch nicht gemindert, daß diese Selbständigkeit der Metaphysik auf dem kritischen Standpunkt in Frage gestellt werden wird, weil der reale Zusammenhang ja nur in dem Bewußtsein, für und durch dasselbe vorhanden und jeder Bestandteil dieses Zusammenhangs, welchen die Metaphysik analysiert, wie die Substanz, das Quantum, die Zeit nur Tatsache des Bewußtseins ist.

Und wie Aristoteles seine Erste Philosophie von der Logik schied, so trennte er dieselbe andererseits von der Mathematik und Physik. Die Einzelwissenschaften, wie die Mathematik, haben besondere Gebiete des Seienden zu ihrem Gegenstande, die Erste Philosophie aber die gemeinsamen Bestimmungen des Seienden. Die Einzelwissenschaften gehen in der Feststellung der Gründe nur bis zu einem gewissen Punkte zurück, die Metaphysik aber bis zu den im Erkenntnisvorgang nicht weiter bedingten Gründen. Sie ist die Wissenschaft der allgemeinen und unveränderlichen Prinzipien.[2] Und zwar geht Aristoteles von dem im Kosmos Gegebenen rückwärts zu den Prinzipien. Wenn auch die Rückverweisungen auf die physischen Schriften nichts beweisen, so wird dieser Zusammenhang doch daraus deutlich, daß die Metaphysik die Aufzeigung der ersten Ursachen von der Physik empfängt und selber zunächst nur durch eine historisch-kritische Musterung die Vollständigkeit der in der Physik gefundenen Prinzipien bestätigt.[3] – In erster Linie folgert dieser Zusammenhang aus der Anerkennung und Betrachtung der Bewegung. „Uns aber stehe der Grundsatz fest, daß das von Natur Existierende, alles oder doch einiges in Bewegung ist; und zwar ist dies durch Schluß aus der Erfahrung klar."[4] Die eleatische Leugnung der Bewegung ist dementsprechend für Aristoteles, welcher in der Aufgabe der Erklärung der Natur lebt, nur die unfruchtbare Negation aller Wissenschaft des Kosmos. Von den stetigen und vollkommenen Bewegungen der Gestirne, von dem Spiele der Veränderungen unter dem Monde geht die Erkennt-

[1] ἀρχή der beides umfassende Ausdruck. Metaph. V, 1 p. 1013a 17 die Einteilung: „Allem, was ἀρχή ist, ist also dies gemeinsam, das Erste zu sein, woraus etwas ist oder wird oder erkannt wird."

[2] Vgl. S. 160ff.

[3] Metaph. I, 3 und 10, womit die schrittweise Ableitung der Prinzipien in der Physik (bes. Buch I und II) zu vergleichen.

[4] Arist. Phys. I, 2 p. 185a 12.

egli ha scisso più chiaramente il concetto di fondamento da quello di causa[1]: ha separato la logica dalla metafisica. Questa separazione, paragonata alla precedente unità di metafisica e logica, fu un importante progresso sebbene all'interno del sistema naturale, perciò nei limiti dell'oggettivismo. Il significato di questa separazione per lo stadio che presentiamo non diminuisce nemmeno per il fatto che quest'autonomia della metafisica verrà posta in questione dal punto di vista critico, poiché la connessione reale è sottomano solo nella coscienza, per e attraverso la coscienza, ed ogni componente di questa connessione analizzata dalla metafisica, come la sostanza, la quantità, il tempo, è solo un fatto della coscienza.

E così come Aristotele scisse la sua filosofia prima della logica, egli la separò d'altra parte dalla matematica e dalla fisica. Le scienze particolari, come la matematica, hanno per oggetto settori particolari dell'ente, mentre la filosofia prima le determinazioni comuni dell'ente stesso. Nella constatazione dei fondamenti le scienze particolari risalgono solo fino a un certo punto, mentre la metafisica risale fino ai fondamenti non ulteriormente condizionati nel processo della conoscenza. Essa è la scienza dei principî universali e inalterabili[2]. E, più precisamente, Aristotele risale a ritroso da ciò che è dato nel cosmo ai principî. Anche se i rimandi all'indietro agli scritti di fisica non dimostrano nulla, questa connessione è resa chiara eppure dal fatto che la metafisica riceva dalla fisica l'indicazione delle cause prime e confermi essa stessa la completezza dei principî trovati nella fisica solo attraverso un esame istorico-critico[3]. – Questa connessione discende in primo luogo dal riconoscimento e dalla considerazione del movimento. «Ma per noi è salda la proposizione di fondo per cui ciò che esiste per natura, che siano tutte le cose o solo alcune, è in movimento; e, più precisamente, ciò è chiaro attraverso un'inferenza dall'esperienza»[4]. Corrispondentemente a ciò, per Aristotele, che vive per il compito della spiegazione della natura, il rinnegamento eleatico del movimento è solo la sterile negazione di ogni scienza del cosmo. Dai movimenti costanti e perfetti degli astri, dal gioco delle altera-

[1] ἀρχή è l'espressione che abbraccia entrambi. In *Metaph.* V 1, p. 1013 a 17, si annuncia la partizione: «A tutto ciò che è ἀρχή, è dunque comune essere il Primo da cui qualcosa è, diviene o viene conosciuto».

[2] Cfr. p. 315 sgg.

[3] *Metaph.* I 3 e 10, da confrontare con la deduzione graduale dei principî nella *Fisica* (in part. Libro I e II).

[4] Arist. *Phys.* I 2, p. 185 a 12.

nis zu den ersten Ursachen zurück, welche zugleich die ersten Erklärungsgründe enthalten. So wird der reale Zusammenhang des Kosmos, welcher Gegenstand der strengen Wissenschaft ist, durch eine Analyse erkannt, die von ihm, als dem uns gegebenen Zuammengesetzten, auf die Prinzipien zurückschließt, als auf die wahren Subjekte des Naturzummmenhangs.[1]

Auf der selbständigen metaphysischen Wissenschaft beruhte, solange eine erkenntnistheoretische Grundlegung nicht bestand, zur einen Hälfte die Möglichkeit, die positiven Wissenschaften einer formalen Vollendung entgegenzuführen, wie sie zur anderen in der logischen Selbstbesinnung begründet war. So ist die Metaphysik die notwendige Grundlage der Wissenschaften des Kosmos geworden, und sie zuerst hat ihnen verstandesmäßig präparierte Grundbegriffe geliehen. In dem Inneren dieser Metaphysik bereitete sich alsdann der kritische Standpunkt vor; denn erst die verstandesmäßige Zergliederung der allgemeinen Bestandteile des Wirklichen ermöglichte, in ihnen Bewußtseinstatsachen aufzufassen. In ihrem Schoße hat sich auch vorbereitet, was die Erkenntnistheorie vielleicht über Kant hinausführen kann. Denn wenn die Unmöglichkeit sich herausstellen sollte, diesen Bestandteilen der Wirklichkeit eine logisch klare Form zu geben, dann öffnete sich unserer geschichtlichen und psychologischen Betrachtung der Blick in einen Ursprung derselben, welcher nicht in dem abstrakten Verstande liegen könnte.

Der metaphysische Zusammenhang der Welt.

Diese metaphysische Analysis vollbringt als erste große Leistung die Auffindung und gedankenmäßige Darstellung der allgemeinen Bestandteile der Wirklichkeit, wie dieselben der Untersuchung des Aristoteles sich ergaben. Solche Elemente oder Prinzipien, welche im realen Zusammenhang des Kosmos überall wiedergefunden werden, bieten sich dem gewöhnlichen Vorstellen schon in der Realität, dem Ding und seinen Eigenschaften, dem Wirken und Leiden dar. Aristoteles hat diese allgemeinen Bestandteile, welche in den Kosmos verwebt sind, zuerst isoliert und wie einfache Körper darzustellen versucht. Wir sind hier nicht genötigt, das sehr dunkle und schwierige Verhältnis zu untersuchen, in welchem die von ihm aufgefundenen Kategorien zu seinen metaphysischen Prinzipien stehen; uns genügt der klare Tatbestand seiner Ergebnisse.

Das tragische Schicksal dieser großen und immer fortgehenden Arbeit der Metaphysik, welche unablässig darauf gerichtet ist, die all-

[1] Arist. Phys. I, 1 p. 184a 21 ἔστι δ'ἡμῖν πρῶτον δῆλα καὶ σαφῆ τὰ συγκεχυμένα μᾶλλον· ὕστερον δ'ἐκ τούτων γίνεται γνώριμα τὰ στοιχεῖα.

zioni nel sub-lunare la conoscenza risale alle cause prime, che contengono nel contempo i primi fondamenti esplicativi. La connessione reale del cosmo, che è oggetto della scienza rigorosa, si conosce così attraverso un'analisi che da questa connessione come ciò che di compisito ci è dato inferisce a ritroso i principî come i veri soggetti della connessione della natura.

In assenza di una fondazione teoretico-conoscitiva, la possibilità di condurre le scienze positive verso un compimento formale poggiava per metà sulla scienza metafisica autonoma, così come per l'altra metà era fondata nell'autoriflessione logica. Così la metafisica è divenuta la base fondativa necessaria delle scienze del cosmo, ed essa per prima ha prestato a queste ultime concetti di fondo preparati in modo conforme a intelletto. Nell'interno di questa metafisica si preparò poi il punto di vista critico; infatti soltanto lo smembramento conforme a intelletto delle componenti universali dell'elemento effettuale rese possibile cogliere in esse dei fatti di coscienza. Nel suo grembio si è preparato anche ciò che forse può condurre la teoria della conoscenza al di là di Kant. Infatti quando dovesse emergere l'impossibilità di dare una forma logicamente chiara a queste componenti dell'effettualità, allora alla nostra considerazione storica e psicologica si aprirebbe lo sguardo per un'origine che non potrebbe risiedere nell'intelletto astratto.

La connessione metafisica del mondo

Quest'analisi metafisica porta a compimento come prima grande prestazione il rinvenimento e la presentazione conforme a pensiero delle componenti universali dell'effettualità così come esse risultavano dall'indagine di Aristotele. Tali elementi o principî, che si ritrovano ovunque nella connessione reale del cosmo, si offrono già al pensiero abituale nella realtà, nella cosa e nelle sue proprietà, nell'operare e nel patire. Aristotele ha isolato per primo queste componenti universali che sono intessute nel cosmo e ha tentato di presentarle come corpi semplici. Noi non siamo costretti qui a indagare il rapporto molto oscuro e difficile in cui le categorie da lui rinvenute stanno con i suoi principî metafisici; ci basta il chiaro dato di fatto dei suoi risultati.

La sorte tragica di questo grande lavoro della metafisica sempre in progressione, il quale è diretto incessantemente a svilup-

[1] Arist. *Phys.* I 1, p. 184 a 21: ἔστι δ'ἡμῖν πρῶτον δῆλα καὶ σαφῆ τὰ συγκεχυμένα μᾶλλον· ὕστερον δ'ἐκ τούτων γίνεται γνώριμα τὰ στοιχεῖα.

gemeinen Bestandteile der Wirklichkeit so zu entwickeln, daß eine reale und objektive Erkenntnis des Weltzusammenhangs möglich sei, beginnt, sich nunmehr Akt auf Akt vor uns zu enthüllen! Die Sinnesqualitäten, Raum, Zeit, Bewegung und Ruhe, Ding und Eigenschaft, Ursache und Wirkung, Form und Materie: dies sind alles allgemeine Bestandteile, welche wir an jedem Punkte der Außenwelt antreffen und die also in unserem Bewußtsein von äußerer Wirklichkeit überhaupt enthalten sind. Unabhängig von dem Unterschied philosophischer Standpunkte ergibt sich nun hieraus die Frage: Wird die Klarheit über diese Elemente, isoliert von der Untersuchung des Bewußtseins und der in ihm gegebenen allgemeinen Bedingungen aller Wirklichkeit, erreicht werden können? Der Verlauf der Geschichte der Metaphysik selber mag allmählich auf diese Frage antworten. Zunächst stellen sich einer solchen Erwägung die einfachen Begriffe von Sein und Substanz dar.

1. Die metaphysische Analysis des Aristoteles findet überall Substanzen mit ihren Zuständen, die in Beziehung zueinander stehen[1]: hier sind wir im Mittelpunkt der metaphysischen Schriften des Aristoteles.

„Eine Wissenschaft existiert, welche das Seiende als Seiendes (τὸ ὂν ᾗ ὄν) und dessen grundwesentliche Eigenschaften untersucht. Sie ist nicht mit irgendeiner der Fachwissenschaften identisch; denn keine von diesen anderen Wissenschaften stellt im allgemeinen Untersuchungen über das Seiende als Seiendes an, sondern indem sie einen Teil desselben abschneiden, untersuchen sie dessen besondere Beschaffenheit."[2] Die Mathematik hat das Seiende als Zahl, Linie oder Fläche, die Physik als Bewegung, Element zum Gegenstande; die Erste Philosophie betrachtet es, wie es überall dasselbe ist: das Seiende als solches.

Nun wird dieser Begriff des Seienden (des Gegenstandes der Metaphysik) in mehrfacher Bedeutung gebraucht; die Substanz (οὐσία) wird so gut mit diesem Namen bezeichnet wie die Qualität einer solchen. Immer aber steht der Begriff des Seienden zu dem der Substanz in Beziehung.[3] Denn was außer der Substanz als seiend bezeichnet werden kann, ist dies, weil es einer solchen, und zwar einer Einzelsubstanz zukommt. Daher ist die erste Bedeutung, in welcher von einem Seienden die Rede ist, die von Einzelsubstanz: alles übrige wird darum als seiend bezeichnet, weil es die Quantität, Qualität oder Eigenschaft usw. eines solchen Seienden ist.

Die Metaphysik ist sonach in ersten Linie die Wissenschaft

[1] Über diese Dreiteilung in οὐσία, πάθος und πρός τι s. Prantl, Gesch. der Logik I, 190. [2] Arist. Metaph. IV, 1 p. 1003a 21.
[3] Ebds. IV, 2 p. 1003af. [4] Metaph. VII, 1 p. 1028a 11, 18.

pare le componenti universali dell'effettualità in modo tale che sia possibile una conoscenza reale e oggettiva della connessione del mondo, comincia ormai a svelarsi dinanzi a noi atto per atto! Le qualità sensibili, spazio, tempo, movimento e quiete, cosa e proprietà, causa ed effetto, forma e materia: tutte queste sono componenti universali che incontriamo in ogni punto del mondo esterno e che dunque sono contenute in generale nella nostra coscienza dell'effettualità esterna. Indipendentemente dalla distinzione di punti di vista filosofici da ciò risulta ora la domanda: potrà venire raggiunta la chiarezza su questi elementi isolatamente dall'indagine della coscienza e delle condizioni generali di ogni effettualità in essa date? A questa domanda può rispondere il decorso della storia stessa della metafisica. Anzitutto si presentano a una tale ponderazione i concetti semplici di essere e sostanza.

(1) L'analisi metafisica di Aristotele trova ovunque sostanze con i loro stati che stanno in relazione tra loro[1]; qui siamo nel punto mediano degli scritti metafisici di Aristotele.

«Esiste una scienza che indaga l'ente in quanto ente (τὸ ὂν ᾗ ὄν) e le sue proprietà essenziali di fondo. Essa non è identica a nessuna delle scienze disciplinari; infatti nessuna di queste altre scienze esegue in universale indagini sull'ente in quanto ente, ma, dopo averne recisa una parte, esse ne indagano la particolare costituzione»[2]. La matematica ha per oggetto l'ente in quanto numero, linea o piano, la fisica l'ente in quanto movimento, elemento; la filosofia prima lo considera così com'esso è ovunque lo stesso: l'ente in quanto tale.

Ora, questo concetto di ente (dell'oggetto della metafisica) si usa in un significato molteplice; con questo nome si designa tanto la sostanza (οὐσία) quanto la qualità di una simile sostanza. Ma il concetto di ente sta sempre in relazione con quello di sostanza[3]. Infatti ciò che si può designare come "essente" oltre alla sostanza è tale poiché inerisce a una sostanza, e precisamente ad una sostanza particolare. Quindi il primo significato in cui si parla di un ente è quello di sostanza particolare: tutto il resto si designa come "essente" poiché è la quantità, la qualità o la proprietà, e così via, di un simile ente[4].

[1] Su questa tripartizione in οὐσία, πάθος e πρός τι vedi Prantl, *Geschichte der Logik*, vol. I, p. 190. [2] Arist. *Metaph.* IV 1, p. 1003 a 21.
[3] *Ibidem*, IV 2, p. 1003a sg. [4] *Metaph.* VII 1, p. 1028 a 11, 18.

von den Substanzen, und es wird sich zeigen, daß der höchste Punkt, welchen sie erreicht, Erkenntnis der göttlichen Substanz ist. Nur in uneigentlichem Sinne darf man sagen, daß sie das Seiende in seinen weiteren Bedeutungen zum Gegenstande habe, mag es als Qualitatives, Quantitatives oder als andere prädikative Bestimmung auftreten.[1] Näher unterscheiden sich die folgenden einfachen Bestandteile der Aussage und der ihr entsprechenden Wirklichkeit: die Substanz ist meßbares Quantum von eigenschaftlicher Bestimmtheit sowie in Relation stehend, und zwar in den Verhältnissen von Ort und Zeit, Tun und Leiden.[2] So bildet die Substanz den Mittelpunkt der Metaphysik des Aristoteles, wie sie ihn in der Metaphysik der Atomiker und Platos gebildet hatte. Erst mit dem Auftreten der besonderen Erfahrungswissenschaften tritt der Begriff der Kausalität in den Vordergrund, welcher mit dem Begriff des Gesetzes in Beziehung stellt. Kann nun die Metaphysik des Aristoteles diesen ihren Grundbegriff der Substanz zu verstandesmäßiger Klarheit bringen?

Eine Definition, welche in dem Platonischen Sophistes erwähnt wird[3], bestimmt das Wahrhaft-Seiende (ὄντως ὄν) als das, was das Vermögen zu wirken und zu leiden besitzt, und nach anderen hat Leibniz diese Definition wieder aufgenommen.[4] Dieselbe führt den Begriff der Substanz in den der Kraft, der ursächlichen Beziehung zurück und löst ihn in diesen auf. Eine solche Begriffsbestimmung konnte sich in dem späteren Stadium, in dem Leibniz auftrat, nützlich erweisen, um der Substanzvorstellung einen Begriff von größerer Verwertbarkeit für die naturwissenschaftliche Betrachtung zu substituiren. Aber sie drückt nicht das aus, was in dem Tatbestand des Dinges von uns vorgestellt ist und was folgerecht die dem Erkennen dienende Unterscheidung der Substanz und des ihr Inhärierenden abgrenzen will. Der realistische Geist des Aristoteles war bemüht, dies direkt zu bezeichnen.

Aristoteles bestimmt einerseits, was wir in dem realen Zusammenhang der Wirklichkeit unter Substanz uns vorstellen. Sie ist das, was nicht Akzidens von einem anderen ist, von dem vielmehr anderes Akzidens ist; wo von der Einzelsubstanz und ihrem Substratum die Rede ist, drückt dies Aristoteles durch eine bildliche, räumliche Vorstellung aus. Er stellt andererseits fest, was wir in dem Denkzusammenhang unter Substanz vorstellen. In diesem ist die Substanz Subjekt; sie bezeichnet das, was im Urteil Träger von prädi-

[1] Vgl. VII, 1 p. 1028a 13 p. 1028b 6, IX, 1 p. 1045b 27, XII, 1 p. 1069a 18.

[2] Hierzu kommen in der vollständigen Aufzählung der zehn Kategorien noch ἔχειν und κεῖσθαι, vgl. die Übersicht in Prantls Geschichte der Logik I, 207.

[3] Plato Sophistes 247DE.

[4] ipsam rerum substantiam in agendi patiendique vi consistere Leibn. opp. I, 156 Erdm.

La metafisica è perciò in primo luogo la scienza delle sostanze, e si vedrà che il punto supremo che essa raggiunge è la conoscenza della sostanza divina. Solo in senso improprio si può dire che essa abbia per oggetto l'ente nei suoi ulteriori significati, sia che esso subentri come qualitativo, quantitativo o come altra determinazione predicativa[1]. Più nel dettaglio si distinguono le seguenti componenti semplici dell'enunciato e dell'effettualità che gli corrisponde: la sostanza è un quanto misurabile di peculiare determinatezza, ma che sta nel contempo in relazione ad altro, e precisamente nei rapporti di luogo e tempo, fare e patire[2]. Così la sostanza costituisce il punto mediano della metafisica di Aristotele, così come lo aveva costituito nella metafisica degli Atomisti e di Platone. Il concetto di causalità, che sta in relazione con il concetto di legge, viene in primo piano soltanto con il subentrare della scienza sperimentale particolari. Ora, la metafisica di Aristotele può portare a una chiarezza conforme a intelletto questo suo concetto di fondo?

Una definizione, citata nel *Sofista* platonico[3], determina il veramente-ente (ὄντως ὄν) come ciò che possiede la facoltà di operare e di patire, e tra gli altri questa definizione è stata ripresa anche da Leibniz[4]. Quest'ultima riconduce il concetto di sostanza a quello di forza, di relazione causale, e lo risolve in esso. Una simile determinazione concettuale poté dimostrarsi utile nello stadio posteriore in cui subentra Leibniz per sostituire alla rappresentazione di sostanza un concetto dalla maggiore sfruttabilità per la considerazione scientifico-naturale. Ma essa non esprime ciò che ci rappresentiamo nello stato di fatto della cosa e, conseguentemente, ciò che la distinzione della sostanza da quanto le interisce vuole delimitare al servizio del conoscere. Lo spirito realistico di Aristotele si era sforzato di designare ciò direttamente.

Aristotele determina da una parte ciò che noi ci rappresentiamo come sostanza nella connessione reale dell'effettualità. Questa sostanza ciò che non è accidente di qualcos'altro, ma di cui piuttosto è accidente qualcos'altro; dove si parla della sostanza particolare e del suo substrato, Aristotele esprime ciò con una rappresentazione figurata, spaziale. D'altra parte egli stabilisce ciò che noi rappresentiamo come sostanza nella connessione di pensiero. In quest'ultima la sostanza è soggetto; essa designa ciò che nel

[1] Cfr. VII 1, p. 1028 a 13, p. 1028 b 6, IX 1, p. 1045 b 27, XII 1, p. 1069 a 18.

[2] Nell'enumerazione completa delle dieci categorie a ciò si aggiungono ancora ἔχειν e κεῖσθαι, cfr. la visione d'insieme in Prantl, *Geschichte der Logik*, vol. I, p. 207.

[3] Platone, *Sofista*, 247 D E.

[4] *Ipsam rerum substantiam in agendi patiendique vi consistere*: Leibniz, *Op.*, vol. I, p. 156 (ediz. Erdmann).

kativen Bestimmungen ist; daher werden alle anderen Formen der Aussage (Kategorien) von der Substanz prädiziert.[1]

Verknüpft man diese letztere Bestimmung mit den früheren: so sucht Aristoteles in der Metaphysik das Subjekt oder die Subjekte für alle Eigenschaften und Veränderungen, die uns am Kosmos entgegentreten. Dies ist die Beschaffenheit aller metaphsischen Geistesrichtung: dieselbe ist nicht auf den Zusammenhang gerichtet, in welchem Zustände und Veränderungen miteinander verbunden sind, sondern geht geradenweges auf das dahinterliegende Subjekt oder die dahinterliegenden Subjekte.

Aber die Metaphysik des Aristoteles arbeitet, indem sie das objektive Verhältnis der Substanz zum Akzidens erkennen will, wie es an diesen Subjekten besteht, mit Beziehungen, welche sie nicht aufzuhellen vermag. Was heißt in sich, in einem anderen sein? Die Substanz im Gegensatz zum Akzidens wird noch von Spinoza durch das Merkmal von in se esse ausgedrückt; das Akzidens ist in der Substanz. Diese räumliche Vorstellung ist nur ein Bild. Was mit dem Bilde gemeint sei, ist nicht, wie Gleichheit oder Verschiedenheit, dem Verstande durchsichtig und kann von keiner äußeren Erfahrung aufgezeigt werden. In Wirklichkeit ist dieses In-sich-sein in der Erfahrung der Selbständigkeit, im Selbstbewußtsein gegeben, und wir verstehen es, weil wir es erleben. Und kann wohl weiter, ohne daß hinter die logische Form der Verknüpfung von Subjekt und Prädikat zurückgegangen wird, das Verhältnis dieses metaphysischen zu dem logischen Ausdruck der in der Substanz gelegenen Beziehung aufgehellt werden?

In dem vorliegenden Zusammenhang hat der verschiedene Sinn kein Interesse, in welchem sich Aristoteles dann im einzelnen des Ausdrucks Substanz bedient; derselbe entspringt daraus, daß Aristoteles von den verschiedensten Subjekten, auf welche seine Metaphysik zurückgeht, spricht: von Materie als Grundlage (ὑποκείμενον), von dem Wesen, das dem Begriff entspricht (ἡ κατὰ τὸν λόγον οὐσία), von dem Einzelding (τόδε τι). Insbesondere an das Einzelding als die erste Substanz lehnen sich Bestimmungen[2], die so unvollkommen durchgebildet sind, daß wir von ihnen absehen.

Unter den anderen Klassenbegriffen der Aussage, den Kategorien, haben Tun und Leiden für die Metaphysik die größte Bedeutung. Der Begriff der Kausalität tritt in der neueren Metaphysik neben den der Substanz, ja das Streben besteht, die Substanz in die Kraft aufzulösen. Es ist bezeichnend für die Metaphysik der Alten, daß die Untersuchung der in diesem Begriff gelegenen Probleme noch zurück-

[1] κατηγορεῖνται κατὰ τῶν οὐσιῶν. Vgl. Bonitz ind. Ar. unter οὐσία.
[2] Kateg. 5 p. 2a 11.

giudizio è il portatore di determinazioni predicative; quindi tutte le altre forme dell'enunciato (categorie) si predicano della sostanza[1].

Se ci si riallaccia quest'ultima determinazione alle precedenti, Aristotele cerca così nella metafisica il soggetto o i soggetti per tutte le proprietà e alterazioni che ci si fanno incontro nel cosmo. È questa la costituzione di ogni indirizzo metafisico dello spirito: esso non è diretto alla connessione in cui stati e alterazioni sono collegati gli uni alle altre, ma va dritto al soggetto che ci giace dietro, o ai soggetti che ci giacciono dietro.

Ma volendo conoscere il rapporto oggettivo tra la sostanza e l'accidente così come esso sussiste in questi soggetti, la metafisica di Aristotele lavora con relazioni che non è in grado d'illuminare. Che cosa significa essere in sé, essere in qualcosa d'altro? Ancora Spinoza esprime, attraverso il segno caratteristico dell'*in se esse*, la sostanza in opposizione all'accidente; l'accidente è n e l l a sostanza. Questa rappresentazione spaziale è soltanto un'immagine. Ciò che è inteso con questa immagine non è perspicuo all'intelletto come, per esempio, l'uguaglianza o la diversità, e non può venire indicato da alcuna esperienza esterna. In effetti questo essere-in-sé è dato nell'esperienza dell'autonomia, nell'autocoscienza, e lo comprendiamo poiché lo esperiamo vivendolo. E inoltre, si può illuminare il rapporto tra questa espressione metafisica e l'espressione logica della relazione insita nella sostanza senza risalire dietro la forma logica dell'intreccio di soggetto e predicato?

Nel presente contesto il senso diverso in cui poi Aristotele si serve poi in dettaglio dell'espressione "sostanza" non presenta alcun interesse; questo senso diverso scaturisce dal fatto che Aristotele parli dei più diversi soggetti a cui risale la sua metafisica: della materia come base fondativa (ὑποκείμενον), dell'essenza che corrisponde al concetto (ἡ κατὰ τὸν λόγον οὐσία), della cosa particolare (τόδε τι). È in particolare alla cosa particolare che s'ispirano determinazioni[2] elaborate così imperfettamente che noi prescindiamo da esse.

Tra gli altri concetti di classe dell'enunciato, ossia tra le categorie, il più grande significato per la metafisica lo hanno il f a r e e il p a t i r e. Il concetto di causalità entra in campo nella metafisica moderna accanto a quello di sostanza, anzi sussiste l'aspirazione a risolvere la sostanza nella forza. È caratteristico invece della metafisica degli Antichi il fatto che l'indagine dei problemi insiti in questo concetto

[1] κατηγοροῦνται κατὰ τῶν οὐσιῶν. Cfr. Bonitz, *Index arist.*, alla voce οὐσία.
[2] Arist. *Categ.* 5, p. 2 a 11.

tritt; die Substanzen, ihre Bewegungen im Raume, die Formen bilden den Gesichtskreis ihrer Physik und sonach ihrer Metaphysik; Tun und Leiden werden in diesem Zusammenhang der anschaulich klaren Vorstellung der Bewegung untergeordnet.[1] Und zwar führt in dem Zusamrnenhang der Welterklärung die Tatsache der Bewegung an den Substanzen zurück in die letzten erklärenden Begriffe des Aristotelischen Systems, welche in demselben eine gründliche Kausalvorstellung und die Erkenntnis der Gesetze der Bewegung, der Veränderung ersetzen müssen; hier wird uns später der die Zergliederung der Wirklichkeit abschließende, aber unhaltbare Begriff von Vermögen (δύναμις) begegnen. – Im einzelnen sah dann Aristoteles wohl die Schwierigkeit, den Unterschied von Tun und Leiden durchweg festzuhalten; so ist die Wahrnehmung ein Leiden, und dennoch verwirklicht der Gesichtssinn tätig im Sehen seine Natur.[2] Auch bemerkt er die andere Schwierigkeit, Einwirkung des Wirkenden auf das Leidende vorstellig zu machen, aber wie unzureichend ist doch die von ihm gefundene Lösung, daß auf dem Boden des Gemeinsamen das Verschiedene aufeinander wirke und das Tätige sich das Leidende ähnlich mache![3]

2. So ringt Aristoteles vergeblich, Begriffe wie Substanz und Ursache wirklich faßbar zu machen; die Schwierigkeiten aber häufen sich, indem er nunmehr die Platonische Lehre von den substantialen Formen zur Aufklärung des Weltzusammenhangs benutzt. Wohl widerlegt er die Lehre Platos von der getrennten Existenz der Ideen siegreich; aber wird er ein anderes objektives Verhältnis der Ideen zu den Dingen zur Klarheit bringen können ?

Aristoteles erkennt der Eintelsubstanz allein Wirklichkeit in strengem Verstande zu. Aber mit dieser Einsicht, welche dem Naturforscher, dem gesunden Empiriker in ibm entspricht, ist das, was er von der Ideenlehre beibehält, auf dem Standpunkt des natürlichen Systems der Metaphysik nicht verträglich. – Auch er findet nur da Wissen, wo durch den allgemeinen Begriff erkannt wird; nur soweit die Fackel der allgemeinen Begriffe in die Einzelsubstanz hineinleuchtet, vermag diese erhellt zu werden. Der allgemeine Begriff macht die Wesensbestimmung oder Form des Dings sichtbar; diese bildet seine Substanz in einem sekundären Sinne, so nämlich, wie sie für den Verstand da ist (ἡ κατὰ τὸν λόγον οὐσία). Der Grund dieser Sätze über das Wissen liegt in der Voraussetzung, welche die Wurzel aller

[1] Phys. III, 3 p. 202a 25 ἐπεὶ οὖν ἄμφω κινήσεις vgl. de gen. et corr. I, 7 p. 324a 24 Metaph. VII, 4 p. 1029b 22. In letzterer Stelle wird κινήσεις als Kategorie an die Stelle von ποιεῖν und πάσχειν eingesetzt.

[2] de anima II, 5, p. 416b 33.

[3] Arist. de gener. et corr. I, 7 p. 323b.

retroceda ancora in secondo piano; le sostanze, i loro movimenti nello spazio, le forme costituiscono la cerchia visiva della loro fisica e perciò della loro metafisica; fare e patire vengono subordinati in questo contesto alla rappresentazione intuitivamente chiara del movimento[1]. E, precisamente, nel contesto della spiegazione del mondo il fatto del movimento nelle sostanze riconduce ai concetti esplicativi ultimi del sistema aristotelico, che in quest'ultimo devono sostituire una scrupolosa rappresentazione causale e la conoscenza delle leggi del movimento, dell'alterazione; a questo proposito incontreremo più tardi il concetto che conclude lo smembramento dell'effettualità, ma che è insostenibile, di potenza (δύναμις). – In casi particolari Aristotele vide la difficoltà di tener ferma fino in fondo la distinzione tra fare e patire; così la percezione è un patire, e nondimeno nel vedere il senso della vista effettua attivamente la sua natura[2]. Eglo nota anche l'altra difficoltà, quella di rendere presentabile l'influenza dell'agente sul paziente, ma quant'è insufficiente la soluzione da lui trovata, per cui sul terreno di ciò che è comune il diverso opera sul diverso e ciò che è attivo si rende simile al paziente![3]

(2) Aristotele si dibatte così invano per far sì che concetti come sostanza e causa possano venire effettualmente colti; ma le difficoltà aumentano quando egli utilizza la dottrina platonica delle forme sostanziali per lo schiarimento della connessione del mondo. Certamente egli confuta vittoriosamente la dottrina di Platone dell'esistenza separata delle idee; ma gli riuscirà di portare a chiarezza un altro rapporto oggettivo tra le idee e le cose?

Aristotele conferisce effettualità in senso stretto unicamente alla sostanza particolare. Ma con questa introvisione, che corrisponde al ricercatore della natura, all'empirico che era in lui, non è compatibile con ciò che egli mantiene della dottrina delle idee dal punto di vista del sistema naturale della metafisica. – Anch'egli trova un sapere solo laddove si conosce attraverso il concetto universale; la sostanza particolare è in grado di venire illuminata solo nella misura in cui riluca in essa la fiaccola dei concetti universali. Il concetto universale rende visibile la determinazione essenziale ossia la forma della cosa; quest'ultima costituisce la sua sostanza in un senso secondario, cioè così come essa c'è per l'intelletto (ἡ κατὰ τὸν λόγον οὐσία). Il fondamento di queste proposizioni sul sapere risiede

[1] Arist. *Phys.* III 3, p. 202 a 25: ἐπεὶ οὖν ἄμφω κινήσεις, cfr. *De gen. et corr.* I 7, p. 324 a 24; *Metaph.* VII 4, p. 1029 b 22. In quest'ultimo passo al posto del ποιεῖν e del πάσχειν s'introduce come categoria la κινήσεις.

[2] Arist. *De anima* II 5, p. 416 b 33.

[3] Arist. *De gener. et corr.* I 7, p. 323 b.

metaphysischen Abstraktion ist; das unmittelbare Wissen und Erfahren, in welchem das einzelne für uns da ist, wird für geringer und unvollkommener gehalten, als der allgemeine Begriff oder Satz. Dieser Voraussetzung entspricht die metaphysische Annahme: das Wertvolle an den Einzelsubstanzen und das dieselben mit der Gottheit Verknüpfende sei das Gedankenmäßige in ihnen. – In dem Widerspruch zwischen diesen Voraussetzungen und der gesunden Einsicht des Aristoteles über die Einzelsubstanz zeigt sich von neuem die Unmöglichkeit, auf dem Standpunkt der Metaphysik das Verhältnis des Einzeldinges zu dem, was die allgemeinen Begriffe als den Inhalt der Welt ausdrücken, zu bestimmen. Das einzelne Ding hat nach Aristoteles allein volle Realität, aber es gibt nur von der allgemeinen Wesensbestimmung, an welcher es teilnimmt, ein Wissen; hieraus ergeben sich zwei Schwierigkeiten. Es widerspricht dem Grundgedanken von der Erkennbarkeit des Kosmos, daß das an ihm wahrhaft Reale unerkennbar bleibt. Sodann wird nach den allgemeinen Voraussetzungen der Ideenlehre, dem Wissen von den allgemeinen Wesensbestimmungen entsprechend, eine Realität der Formen angenommen, und diese Annahme führt nun zu dem halben und unglücklichen Begriff einer Substanz, welche doch nicht die Wirklichkeit der Einzelsubstanz hat. Kann diese Verwirrung, welche in dem doppelten Sinne von Sein, von Substanz liegt, gelöst werden, bevor die Erkenntnistheorie die einfache Wahrheit entwickelt, daß die Art, in welcher das Denken das Allgemeine setzt, keine Vergleichbarkeit hat mit der Art, wie die Wahrnehmung die Wirklichkeit des einzelnen erfährt? bevor demnach die falsche, metaphysische Beziehung durch eine haltbare, erkenntnistheoretische ersetzt wird?[1]

Innerhalb der Einzelwissenschaften hat diese Metaphysik der substantialen Formen noch auffälligere Konsequenzen. Die mit ihr verbundene Wissenschaft verzichtet auf die Erkenntnis des Veränderlichen an ihrem Gegenstande, denn sie faßt nur die bleibenden Formen auf. Sie gibt die Erkenntnis des Zufälligen auf, denn sie ist allein auf die Wesensbestimmungen gerichtet. Wenige Minuten nur fehlten Kepler, um welche seine Berechnung des Mars von der Beobachtung abwich, aber sie ließen ihn nicht ruhen und wurden der Antrieb seiner großen Entdeckung. Diese Metaphysik dagegen schob den ganzen ihr unerklärbaren Rest, wie sie ihn an den veränderlichen Erscheinungen zurückließ, in die Materie. So erklärte Aristoteles aus-

[1] Aus derselben metaphysischen Behandlungsweise des Problems entspringt die unselige, nicht aufzulösende Frage, ob die Substanz in der Form oder dem Stoff oder dem Einzelding zu suchen ist. Vgl. Arist. Metaph. VII, 3 p. 1028b 33 und die zutreffende Ausführung bei Zeller a. a. O. 309ff. 344ff.

nel presupposto che è poi la radice di ogni astrazione metafisica; il sapere e l'esperire immediati in cui il singolo c'è per noi vengono ritenuti inferiori e più imperfetti del concetto o della proposizione universali. A questo presupposto corrisponde questo assunto metafisico: ciò che nelle sostanze particolari ha valore e le intreccia con la divinità sarebbe ciò che in esse c'è di conforme a pensiero. – Nella contraddizione tra questi presupposti e la sana introvisione di Aristotele sulla sostanza particolare si mostra di nuovo l'impossibilità di determinare dal punto di vista della metafisica il rapporto della cosa particolare con ciò che i concetti universali esprimono come il contenuto del mondo. Secondo Aristotele ha piena realtà unicamente la singola cosa, ma un sapere si dà solo della determinazione essenziale universale a cui la cosa partecipa; da ciò risultano due difficoltà. Il fatto che quanto di veramente reale nel cosmo rimanga inconoscibile contraddice al pensiero di fondo della conoscibilità del cosmo. In secondo luogo, secondo i presupposti generali della dottrina delle idee, corrispondentemente al sapere delle determinazioni essenziali universali si assume una realtà delle forme, e questo assunto conduce ora all'infelice mezzo concetto di una sostanza che non ha però l'effettualità della sostanza particolare. Si può dissipare questa confusione che risiede nel doppio senso di essere, di sostanza, prima che la teoria della conoscenza sviluppi la semplice verità per cui la modalità in cui il pensiero pone l'universale non ha nulla di paragonabile alla modalità in cui la percezione esperisce l'effettualità della singola cosa? prima cioè che la falsa relazione metafisica venga sostituita da una relazione teoretico-conoscitiva sostenibile?[1]

All'interno delle scienze particolari questa metafisica delle forme sostanziali ha conseguenze ancora più vistose. La scienza a essa collegata rinuncia alla conoscenza di ciò che nel suo oggetto è alterabile, perché essa coglie solo le forme permanenti. Abbandona la conoscenza del contingente perché è rivolta unicamente alle determinazioni essenziali. A Keplero mancavano solo pochi minuti per cui i suoi calcoli su Marte divergevano dall'osservazione, ma quei minuti non gli diedero pace e divennero l'impulso alla sua grande scoperta. Per contro questa metafisica relegò, lasciandolo alle apparizioni alterabili, tutto il residuo per essa inesplicabile

[1] Da questo stesso modo metafisico di trattazione del problema scaturisce la sciagurata questione, che non può venire risolta, se la sostanza vada cercata nella forma, nella materia o nella cosa particolare. Cfr.. Arist. *Metaph.* VII 3, p. 1028 b 33, e la pertinente esposizione in Zeller, op. cit., pp. 309 sgg., 344 sgg.

drücklich, daß die individuellen Verschiedenheiten innerhalb einer Art, wie die Farbe der Augen, die Höhe der Stimme für die Erklärung aus dem Zwecke gleichgültig seien: sie wurden den Einwirkungen des Stoffes zugewiesen.[1] Erst als man die Abweichungen vom Typus, die Zwischenglieder zwischen einem Typus und einem anderen, die Veränderungen in der Rechnung aufnahm, durchbrach die Wissenschaft diese Schranken der Aristotelischen Metaphysik, und die Erkenntnis durch das Gesetz des Veränderlichen sowie durch die Entwicklungsgeschichte trat hervor.

3. Indem Aristoteles so die Realität der Ideen in die wirkliche Welt verlegte, entstand die Zerlegung dieser Wirklichkeit in die vier Prinzipien: Stoff, Form, Zweck und wirkende Ursache, und es traten als die letzten und die Zergliederung der Wirklichkeit abschließenden Begriffe seines Systems die von Dynamis (Vermögen) und Energie hervor.

Das Denken hebt am Kosmos als das Unveränderliche die Form heraus, die Tochter der Platonischen Idee. Diese enthält das Wesen der Einzelsubstanzen in sich. Da die unveränderlichen Formen in dem Entstehen und Vergehen enthalten sind, ihr Wechsel aber einen Träger fordert, sondern wir an dem Kosmos als ein zweites ihn konstituierendes Prinzip die Materie ab. In dem Naturlauf ist dann die Form sowohl der Zweck, dessen Realisation derselbe zustrebt, als die bewegende Ursache, welche von innen aus das Ding, gleicham als seine Seele[2], in Bewegung setzt oder von außen seine Bewegung bewirkt. Sonach leitet diese Betrachtungsweise das, was im Naturlauf auftritt, nicht aus seinen Bedingungen in diesem ab, welche nach Gesetzen zusammenwirken, sondern an die Stelle eines Zusammenwirkens von Ursachen tritt der Begriff der Dynamis, des Vermögens, und ihm entspricht der Begriff der zweckmäßigen Wirklichkeit oder Energie.

In diesen Begriffen besteht der Zusammenhang der Wissenschaft des Aristoteles, sie werden schon in den ersten Büchern der Metaphysik als die Mittel der Naturauffassung entwickelt und fahren durch das Bewegungssystem des Kosmos bis zum unbewegten Beweger. Denn dies ist die Seele der Aristotelischen Naturauffassung: nicht die Sonderung von bewegender Ursache, Zweck und Form – dieselbe ist nur analytisches Hilfsmittel –, vielmehr die Ineinssetzung des Zweckes, welcher Form ist, mit der bewegenden Ursache sowie die Sonderung dieses dreifach-einen realen Faktors von dem realen, wenn auch im Kosmos nicht isoliert vorkommenden Faktor: der Materie. Und hier entscheidet sich auch der Charakter seiner Naturwissenschaft. Im neue-

[1] de gen. anim. V, 1 p. 778a 30.
[2] Arist. de gen. animal. III, 11 p. 762a 18.

nella materia. Così Aristotele dichiarò espressamente che le diversità individuali all'interno di una specie, come il colore degli occhi o l'altezza della voce, sarebbero indifferenti per la spiegazione a partire dal fine: queste diversità vennero attribuite alle influenze della materia[1]. La scienza infranse questi limiti della metafisica aristotelica soltanto quando tenne conto delle divergenze dal tipo, gli anelli intermedi tra un tipo e l'altro, le alterazioni, e così entrò in scena la conoscenza attraverso la legge dell'alterabile così come attraverso la storia dello sviluppo.

(3) Dislocando così Aristotele la realtà delle idee nel mondo effettuale, ne nacque la disaggregazione di questa effettualità in quattro principî: materia, forma, fine e causa efficiente; e come concetti ultimi del suo sistema, concludenti lo smembramento dell'effettività, entrarono in campo quelli di *dynamis* (potenza) ed energia.

Del cosmo il pensiero mette in risalto come ciò che è inalterabile la forma, la figlia dell'idea platonica. Questa forma contiene in sé l'essenza delle sostanze particolari. Visto che le forme inalterabili sono contenute nel nascere e nel perire, ma il loro cambiamento richiede un portatore, separiamo nel cosmo come un secondo principio che lo costituisce la materia. Nel corso della natura la forma è poi tanto il fine che tende esso stesso alla sua realizzazione quanto la causa motrice che mette in movimento da dentro la cosa, per così dire come la sua anima[2], oppure vi imprime il suo movimento da fuori. Perciò questo modo di considerazione non deduce ciò che subentra nel corso della natura dalle sue condizioni in questo corso, che cooperano secondo leggi, ma al posto di una cooperazione di cause entra in campo il concetto di *dynamis*, di potenza, a cui corrisponde il concetto di effettualità conforme a fini o di energia.

In questi concetti consiste la connessione della scienza di Aristotele: essi vengono sviluppati già nei primi libri della *Metafisica* come i mezzi della concezione della natura, e attraverso il sistema di movimenti del cosmo conducono fino al motore immobile. Questa è infatti l'anima della concezione aristotelica della natura: non la separazione di causa motrice, fine e forma – che è solo un ausilio analitico –, quanto piuttosto l'assimilazione del fine, che è forma, alla causa motrice, così come la separazione di questo fattore reale uno-e-trino dal seguente fattore reale, sebbene quest'ultimo non ricorra isolato nel cosmo: la materia. E qui si decide anche

[1] Arist. *De gen. anim.* V 1, p. 778a 30.
[2] Arist. *De gen. animal.* III 11, p. 762 a 18.

ren Denken ist das Studium der Bewegungen losgelöst von der Auffassung des Zweckes; die Bewegung wird durch ihr allein eigene Elemente bestimmt; so ist die Konsequenz der neueren Naturauffassung, daß sie, wenn sie von der metaphysischen Bewertung der Ideen nieht lassen will, dieselbe von der mechanischen Betrachtungsweise scheidet, wie Leibniz getan hat. Bei Aristoteles dagegen verbleibt der Begriff der Bewegung an die Formen des Kosmos gebunden; er wird von ihnen nicht wirklich losgelöst, sowenig wie die Analysis des Denkens in der Logik des Aristoteles hinter die Formen desselben zurückgeht. So entspringt seine Unterscheidung der vollkommenen, in sich zurückkehrenden Kreisbewegung von einer geradlinigen, welche in ihrem Endpunkt erlischt. Dieser Auffassung ist das Gedankenmäßige der Kreisbewegung ein Ursprüngliches, ja in der Gottheit unmittelbar Bedingtes. Sie hat den verhängnisvollen Gegesatz der Naturformen unter dem Monde von denen jenseit desselben begründet, und solange er die Gemüter beherrschte, bestand keine Möglichkeit einer Mechanik des Himmels. Dies ist das Bezeichnende gerade der erfolgreichen Richtungen des griechischen Naturstudiums: es bleibt an die Anschauung mathematischer Schönheit und innerer Zweckmäßigkeit in den kosmischen Formen gebunden. Zwar zerlegt es die zusammengesetzten Formen der Bewegung in einfachere, aber in diesen einfacheren bleibt der zweckmäßige, ästhetiscbe Charakter der Form erhalten.

So will Aristoteles zwar die Bewegung im Weltall (welcher er in echt griechischem Geiste auch die qualitative Veränderung einordnet) auf ihre Ursachen zurückführen; da aber alle bewegende Kraft ihm zweckmäßige Aktion ist, welche die Form realisiert, ja ihm in der Form die Ursache der Bewegung liegt: so ist immer nur die in der Form enthaltene Kraft, welche Entwicklung hervorbringt, Ursache einer ihr gleichartigen Form. Daher ist diese Erklärung in einen Zauberkreis gebannt, innerhalb dessen die Formen immer schon da sind, um deren Erklärung es sich eigentlich handelt: sie sind die Kräfte, welche das Leben im Weltall hervorbringen: sie führen folgerichtig auf eine erste, bewegende Kraft zurück.

Metaphysik und Naturwissenschaft.

Die Leistungen einer solchen Naturerklärung sind durch diesen ihren Charakter bestimmt. Wie die platonische Schule ein Mittelpunkt für mathematische Forschung war, so wurde es nun die aristotelische für die beschreibenden und vergleichenden Wissenschaften. Gerade weil die Bedeutung dieser aristotelischen Schule für den Fortschritt der Wissenschaften so unermeßlich, der in ihr lebende Geist wissenschaftlicher Betrachtung, empirischer Forschung so hoch

il carattere della sua scienza della natura. Nel pensiero moderno lo studio dei movimenti è staccato dalla concezione del fine; il movimento viene definito unicamente da elementi che gli sono propri. così la conseguenza della concezione moderna della natura è che quando essa non vuole desistere dalla valutazione metafisica delle idee scinde quest'ultima dal modo meccanico di considerazione, come ha fatto Leibniz. In Aristotele per contro il concetto di movimento permane collegato alle forme del cosmo; esso viene effettualmente staccato tanto poco da queste ultime quanto poco l'analisi del pensiero nella logica di Aristotele risale dietro le forme dello stesso pensiero. Scaturisce così la sua distinzione del movimento circolare perfetto, che ritorna a sé, da un movimento rettilineo, che si estingue nel suo punto finale. Per questa concezione ciò che del movimento circolare è conforme a pensiero è qualcosa di originario, anzi è qualcosa di immediatamente condizionato dalla divinità. Questa concezione ha fondato la fatale opposizione tra le forme di natura nel sub-lunare e quelle al di là di esso, e finché l'opposizione dominò gli animi non sussistette alcuna possibilità di una meccanica del cielo. È questo ciò che contrassegna proprio gli indirizzi dello studio greco della natura che ebbero successo: lo studio rimane legato all'intuizione di una bellezza matematica e di un'interna conformità a fini nelle forme cosmiche. A dire il vero, esso disaggrega le forme composite del movimento in forme più semplici, ma in queste forme più semplici viene conservato il carattere conforme a fini, estetico, della forma.

Così Aristotele vuole sì ricondurre il movimento nell'universo (in cui egli inquadra, con uno spirito genuinamente greco, anche l'alterazione qualitativa) alle sue cause; visto però che ogni forza motrice è per lui un'azione conforme a fini che realizza la forma, anzi che per lui nella forma risiede la causa del movimento, così la forza contenuta nella forma, che produce uno sviluppo, è sempre solo causa di una forma uguale a essa. Quindi questa spiegazione è paralizzata in un cerchio magico all'interno del quale le forme della cui spiegazione si tratta propriamente ci sono già sempre: sono le forze che producono la vita nell'universo: conseguentemente esse riconducono a una prima forza motrice.

Metafisica e scienza della natura

Le prestazioni di una simile spiegazione della natura sono determinate da questo suo carattere. Così come la Scuola Platonica era un punto mediano per la ricerca matematica, la Scuola Aristotelica lo divenne ora per le scienze descrittive e comparative. Proprio poiché il significato di questa Scuola Aristotelica per il pro-

entwickelt gewesen ist, hat die Frage ein lebhaftes Interesse erregt, warum auch diese Schule sich mit unbestimmten, vereinzelten und teilweise irrigen Vorstellungen von Bewegung, Druck, Schwere usw. genügen ließ, warum sie nicht zu gesunderen mechanischen und physikalischen Vorstellungen fortging. Man fragt nach den Ursachen der Einschränkung der erfolgreichen griechischen Einzelforschung auf die formalen Wissenschaften der Mathematik und der Logik sowie auf die beschreibenden und vergleichenden Wissenschaften innerhalb eines so langen Zeitraums. Diese Frage steht augenscheinlich mit der anderen in Zusammenhang, wodurch die Herrschaft der Metaphysik der substantialen Formen bedingt war. Der formale und deskriptive Charakter der Wissenschaften und die Metaphysik der Formen sind korrelative geschichtliche Tatsachen. Man bewegt sich nun im Zirkel, wenn man die Metaphysik als die Ursache betrachtet, welche den Fortschritt des wissenschaftlichen Geistes über diese seine damaligen Schranken hinaus gehemmt habe; denn alsdann muß die Macht dieser Metaphysik erklärt werden. Dies deutet darauf, daß beides, sowohl der Charakter der Wissenschaften in diesem Stadium als die Herrschaft der Metaphysik, in gemeinsamen,. tiefer zurückliegenden Ursachen gegründet sei.

Es fehlte den Alten nicht an Sinn für Tatsachen und Beobachtung; ja auch das Experiment ward von ihnen in größerem Umfang, als man gewöhnlich annimmt, angewandt, wenn auch die sozialen Verhältnisse hier hinderlich waren: der Gegensatz einer regierenden Bürgerschaft, welche zugleich die Wissenschaft pflegte, zu dem Sklavenstande, welchem die Arbeit mit der Hand zufiel, verbunden damit die Mißachtung der körperlichen Arbeit. Das Genie der Beobachtung in Aristoteles, die Ausbreitung desselben über ein ungeheures Gebiet haben in immer zunehmendem Grade die Bewunderung der positiven Forscher in der neueren Zeit erregt. Wenn Aristoteles nicht selten das, was Beobachtungen darbieten und was durch Schluß, insbesondere durch Analogie, aus ihnen abgeleitet ist, verwechselt, so macht sich hierin allerdings das Vorherrschen des Räsonnements im griechischen Geiste nachteilig geltend. Ferner findet sich in den Schriften des Aristoteles eine große Anzahl von Experimenten erwähnt, die teils von anderen vor ihm angestellt waren, teils von ihm selber gemacht worden sind. Aber hier fällt nun die Ungenauigkeit in der Wiedergabe derselben auf, der Mangel jeder Art von quantitativen Bestimmungen, besonders aber die Unfruchtbarkeit des Experimentierens bei Aristoteles und seinen Zeitgenossen für wirkliche Auflösung theoretischer Fragen. Es bestand nicht eine Abneigung gegen das Experiment, wohl aber eine Unfähigkeit, von demselben den richtigen Gebrauch zu

gresso delle scienze è stato così smisurato, poiché lo spirito della considerazione scientifica, della ricerca empirica vivente in essa è stato così elevato, ha suscitato un vivace interesse la questione sul perché anche questa scuola si sia accontentata di rappresentazioni indeterminate, sporadiche e parzialmente erronee del movimento, della pressione, della gravità e così via, perché essa non abbia progredito verso più sane rappresentazioni di meccanica e di fisica. Ci si domanda delle cause della restrizione della ricerca particolare greca, che eppure ebbe successo, alle scienze formali della matematica e della logica, così come alle scienze descrittive e comparative, all'interno di un periodo di tempo così lungo. Questa domanda è connessa evidentemente a un'altra: a che cosa fosse dovuto il dominio della metafisica delle forme sostanziali. Il carattere formale e descrittivo delle scienze e la metafisica delle forme sono fatti storici correlativi. Ora, ci si muove in circolo se si considera la metafisica come la causa che avrebbe inibito il progresso dello spirito scientifico oltre i suoi limiti di allora; infatti si deve spiegare poi il potere di questa metafisica. Ciò fa discernere il fatto che entrambi i fatti, tanto il carattere delle scienze in questi stadio quanto il dominio della metafisica, siano fondati in cause comuni che giacciono più in profondità.

Agli Antichi non mancò né il senso per i fatti né lo spirito di osservazione; anzi, anche l'esperimento fu applicato da loro in proporzioni maggiori di quanto si assuma di solito, anche se i rapporti sociali erano qui di ostacolo: all'opposizione tra una classe dirigente di cittadini che coltivava nel contempo la scienza e una di schiavi, a cui toccava il lavoro manuale, era collegato il disprezzo per quest'ultimo. Il genio della osservazione in Aristotele, la diffusione di quest'ultimo su un settore immenso, hanno suscitato con grado sempre crescente l'ammirazione dei ricercatori positivi nel tempo moderno. Se Aristotele scambia non di rado ciò che le osservazioni offrono e ciò che da esse è dedotto per inferenza, e in particolare per analogia, in ciò si fa comunque valere dannosamente il predominare del ragionamento nello spirito greco. Inoltre negli scritti di Aristotele si cita un gran numero di esperimenti che in parte erano stati eseguiti da altri prima di lui, in parte furono fatti da lui stesso. Ma qui colpisce l'imprecisione nella registrazione di questi esperimenti, la carenza di ogni specie di determinazioni quantitative, ma in particolare l'infecondità dello sperimentare in Aristotele e nei suoi contemporanei per la soluzione effettuale di questioni

machen Auch kann diese nicht in dem Mangei an Instrumenten, welche quantitative Bestimmungen ermöglichten, gelegen haben. Erst wo die Fragen an die Natur solche fordern, werden dieselben erfunden, und selbst der Mangel einer von wissenschaftlich Gebildeten betriebenen Industrie hätte das Hervortreten solcher Erfindungen doch nur erschweren können.

Zunächst kann nun die Tatsache nicht bestritten werden, daß die kontemplative Verfassung des griechischen Geistes, welcher den gedankenmäßigen und ästhetischen Charakter der Formen auffaßte, das wissenschaftliche Nachdenken in der Betrachtung festhielt und die Verifikation der Ideen an der Natur erschwerte. Das Menschengeschlecht beginnt nicht mit voraussetzungslosen methodischen Untersuchungen der Natur, sondern mit inhaltlich erfüllter Anschauung, religiöser zuerst, dann mit der kontemplativen Betrachtung des Kosmos, in welcher der Zweckzusammenhang der Natur fortdauernd festgehalten wird. Orientierung, Auffassung der Formen und Zahlenverhältnisse im Weltall ist das erste; die Ordnung des Himmels wird mit religiöser Scheu und kontemplativer Seligkeit in ihrer Vollkommenheit angeschaut; die Geschlechter der Organismen lassen eine aufsteigende, von physischem Leben erfüllte Zweckmäßigkeit gewahren und ermöglichen vermittels ihrer eine deskriptive Wissenschaft. So wendet sich die Betrachtung, welche der ältere Glaube direkt auf den Himmel gerichtet hatte, der Einzelforschung über die Naturkörper auf der Erde zu, wird aber auch hier länger durch eine in der Naturreligion gegründete fromme Scheu von Zergliederung des Lebendigen zurückgehalten. Dieser Zauberkreis der Anschauung eines idealen Zusammenhangs schließt sich in sich, scheint nirgend eine Lücke zu zeigen, und es ist der Triumph der Metaphysik, ihm alle Tatsachen, welche die Erfahrung darbietet, einzuordnen. – Dieser geschichtliche Tatbestand kann keinem Zweifel unterliegen, und es kann sich nur fragen, welche Tragweite er als Erklärungsgrund habe. Es sei jedoch gestattet, einen zweiten Erklärungsgrund von mehr hypothetischem Charakter einzuführen. Die abgesonderte Betrachtung eines Kreises zusammengehöriger Teilinhalte, wie sie Mechanik, Optik, Akustik darbieten, setzt einen hohen Grad von Abstraktion in dem Forscher voraus, welcher nur das Ergebnis langer technischer Ausbildung der isolierten Wissenschaft ist. In der Mathematik war eine solche Abstraktion durch später zu erörternde psychologische Verhältnisse von Anfang an vorbereitet. In der Astronomie wurde infolge der Entfernung der Gestirne die Betrachtung ihrer Bewegungen von der ihrer übrigen Eigenschaften losgelöst. Aber auf keinem anderen Gebiet ist vor der alexandrinischen Schule eine An-

teoretiche. Non sussisteva tanto un'avversione all'esperimento, quanto piuttosto un'incapacità di fare di quest'ultimo un uso corretto. Questa incapacità non può nemmeno essere stata insita nella carenza di strumenti che rendessero possibili le determinazioni quantitative. Soltanto dove le domande poste alla natura li richiedano, questi strumenti vengono inventati, e la stessa carenza di un'industria esercitata da individui scientificamente colti avrebbe potuto tuttavia solo rendere più difficile l'entrare in scena di simili invenzioni.

Ora, anzitutto non si può contestare il fatto che la costituzione contemplativa dello spirito greco, rivolto a cogliere il carattere conforme a pensiero ed estetico delle forme, trattenesse la riflessione scientifica nella sua considerazione e rendesse più difficile la verifica delle idee nella natura. Il genere umano non comincia con indagini metodiche della natura prive di presupposti, ma con un'intuizione contenutisticamente colma, dapprima religiosa, poi con la considerazione contemplativa del cosmo, in cui si tiene ferma in modo perdurante la connessione finalizzata del cosmo. L'orientamento, la concezione delle forme e dei rapporti numerici nell'universo è ciò che viene per primo; l'ordine del cielo viene intuito nella sua perfezione con pudore religioso e beatitudine contemplativa; le specie degli organismi fanno scorgere una conformità a fini crescente, colma di vita psichica, e mediante ciò rendono possibile una scienza descrittiva. Così la considerazione che la fede più antica aveva rivolto direttamente al cielo si dedica alla ricerca particolare sui corpi naturali sulla Terra, ma anche qui un pio pudore fondato nella religione naturale la trattiene dallo smembramento del vivente. Questo cerchio magico dell'intuizione di una connessione ideale si chiude in sé, pare non mostrare una breccia in nessun punto, e il trionfo della metafisica sta nell'inquadrare in esso tutti i fatti che l'esperienza offre. – Questo stato di fatto storico non può soggiacere a alcun dubbio, e ci si può solo domandare quale portata esso abbia come fondamento esplicativo. Mi sia tuttavia permesso d'introdurre un secondo fondamento esplicativo dal carattere più ipotetico. La considerazione separata di una cerchia di contenuti parziali congeneri così come ce li offrono la meccanica, l'ottica, l'acustica presuppone nel ricercatore un alto grado di astrazione che è solo il risultato di un lungo perfezionamento tecnico della scienza isolata. Nella matematica una simile astrazione fu preparata dall'inizio da condizioni psicologiche che vanno discusse più tardi. Nell'astronomia la considerazione dei movimenti degli astri venne staccata da quella delle restanti proprietà in seguito alla lontananza degli astri stessi. Ma un certo

zahl verwandter, zusammengehöriger Teilinhalte der Naturerscheinungen einer bestimmten und ihnen angemessenen erklärenden Vorstellung unterworfen worden. Geniale Aperçus wie das der pythagoreischen Schule über die Tonverhältnisse hatten keine durchgreifenden Folgen. Die beschreibende und vergleichende Naturwissenschaft bedurfte solcher Abstraktion nicht, sie hatte in der Vorstellung des Zweckes einen Leitfaden und führte vorläufig auf psychische Ursachen zurück. So erklärt sich die Verbindung der glänzenden Leistungen der aristotelischen Schule auf diesem Gebiet mit dem gänzlichen Mangel gesunder mechanischer und physikalischer Vorstellungen in derselben.

Die Gottheit als der letzte und höchste Gegenstand der Metaphysik.

Den Schlußpunkt der Metaphysik des Aristoteles bildet seine Theologie. In ihr vollzieht sich erst die vollständige Verknüpfung des Anaxagoreischen Monotheismus mit der Lehre von den substantialen Formen.

Seit Anaxagoras ist die herrschende europäische Metaphysik Begründung der Lehre von einer letzten, intelligenten und der Welt gegenüber selbständigen Ursache derselben. Diese Lehre tritt aber hier unter veränderte Bedingungen der metaphysischen Begriffe und der allgemeinwissenschaftlichen Lage. So erfährt sie eine Reihe von Umgestaltungen während des auf Anaxagoras folgenden zweitausendjährigen Lebens der Metaphysik. Die Umgestaltungen liegen in den Schriften von Plato, Aristoteles und den Philosophen des Mittelalters mit zureichender Klarheit vor und erfordern daher keine eingehende Erörterung des Tatbestandes. Der Zusammenhang dieser Geschichte verlangt nur den Nachweis, daß die Metaphysik fortdauernd an astronomischen Schlüssen einen positiven, wissenschaftlichen Rückhalt hatte, welcher ihr unerschütterliche Sicherheit gab. Diese Schlüsse, unterstützt durch solche aus der Zweckmäßigkeit der Organismen, haben erheblich dazu beigetragen, daß die Metaphysik zweitausend Jahre den Charakter einer Weltmacht behielt: königliche Gewalt, nicht in dem engen Kreise von Gelehrten, sondern über die Gemüter aller Gebildeten, wodurch auch die ungebildeten Massen ihr untergeordnet blieben. Das religiöse Erlebnis, welches für den Glauben an Gott die tiefste und unzerstörbare Grundlage enthält, wird nur bei einer Minderheit der Menschen in der von dem Wirbel der egoistischen Interessen nicht gestörten Besonnenheit eines gläubigen Herzens verstanden. Die Autorität der Kirche ist im Mittelalter oft bestritten worden. Die äußeren Mittel des kirchlichen Gehorsams und des kirchlichen Strafsystems haben beständige gärende Bewegungen und die schließliche Zerspal-

numero di contenuti parziali affini, congeneri delle apparizioni di natura prima della Scuola Alessandrina non venne sottoposto ad alcuna rappresentazione esplicativa determinata e adeguata a esse. Geniali *aperçus* come quello della Scuola Pitagorica sui rapporti tra suoni non ebbero conseguenze radicali. La scienza descrittiva ed esplicativa della natura non aveva bisogno di una simile astrazione, aveva già un filo conduttore nella rappresentazione e riconduceva provvisoriamente a cause psichiche. Si spiega così il collegamento delle splendide prestazioni della Scuola Aristotelica in questo settore con la carenza totale in essa di sane rappresentazioni di meccanica e di fisica.

La divinità come ultimo e supremo oggetto della metafisica

Il punto conclusivo della metafisica di Aristotele è costituito dalla sua teologia. In essa si compie per la prima volta l'intreccio completo del monoteismo anassagoreo con la dottrina delle forme sostanziali.

Da Anassagora in poi la metafisica europea dominante è fondazione della dottrina di una causa ultima intelligente del mondo, autonoma nei confronti di quest'ultimo. Questa dottrina entra però in campo sotto alterate condizioni dei concetti metafisici e della situazione generale della scienza. Così essa subisce una serie di trasfigurazioni durante la vita bimillenaria della metafisica dopo Anassagora. Le trasfigurazioni sono documentate con sufficiente chiarezza negli scritti di Platone, di Aristotele e dei filosofi del medioevo e non richiedono quindi alcuna discussione che si addentri nello stato di fatto. La connessione di questa storia esige solo la prova del fatto che la metafisica ebbe in modo perdurante in inferenze astronomiche un positivo sostegno scientifico che le diede una sicurezza incrollabile. Queste inferenze, con l'appoggio di altre tratte dalla conformità a fini degli organismi, hanno contribuito in modo rilevante al fatto che la metafisica mantenesse per due millenni il carattere di una potenza mondiale: un potere sovrano esercitato non nella cerchia ristretta degli eruditi, ma sugli animi di tutti gli uomini colti, attraverso cui le rimasero subordinate anche le masse incolte. Il vissuto religioso, che contiene la base fondativa più profonda e indistruttibile per la fede in dio, viene compreso solo da una minoranza degli uomini nell'accortezza di un cuore credente non turbata dal vortice degli interessi egoistici. Nel medioevo l'autorità della Chiesa venne contestata spesso. I mezzi esterni dell'osservanza ecclesiastica e del sistema punitivo ecclesiastico non hanno potuto arrestare costanti moti di fermento e la scissione conclusiva della

tung der Kirche nicht aufhalten können. Aber unerschüttert steht in diesen zweitausend Jahren die auf die Lage der europäischen Wissenschaft gegründete Metaphysik der intelligenten Weltursache.

Aristoteles hat auch in diesem Punkte die Gestalt der europäischen Metaphysik wesentlich durch die Art, wie er die wichtigsten Tatsachen und Schlüsse zusammenfaßte, bestimmt. Die Gottheit ist der Beweger, durch welchen schließlich alle Bewegungen innerhalb des Kosmos (wenn auch auf vermittelte Weise) bedingt sind; und zwar sind die Bewegungen der Gestirne in ihrer Gedankenmäßigkeit ein Ausdruck der im Zwecke liegenden Bewegungskraft; die Astronomie ist die der Philosophie nächstverwandte mathematische Wissenschaft.[1] Diese Gedanken schreiten in der von Anaxagoras zuerst betretenen Bahn fort, und ein Zug der Ideen wirkt von ihnen weiter bis auf die von dem gedankenmäßigen, harmonischen Charakter der Welt getragenen Forschungen Keplers, nach welchen in Abmessungen und Zahlen die Vollkommenheit Gottes sich abspiegelt.

Die Theologie des Aristoteles liegt in der Abhandlung vor, welche als zwölftes Buch der Sammlung der metaphysischen Schriften eingefügt ist. Sie enthält den Höhepunkt derselben; denn sie erweist das Dasein der Einzelsubstanz, welche immateriell und veränderungslos ist und von Anfang an als das eigentliche Objekt der Ersten Philosophie von Aristoteles bezeichnet worden ist.[2] Die Abhandlung steht einerseits mit dem Schluß der Physik sowie der Schrift über das Himmelsgebäude, andererseits mit den Grundbestimmungen der metaphysischen Schriften in Beziehung.

Diese Aristotelische Theologie beherrscht das ganze Mittelalter. Jedoch übernahm in der späteren philosophischen Entwicklung die erstgeschaffene Intelligenz die Stelle des Bewegers des Fixsternhimmels, und aus den göttlichen Substanzen, durch welche Aristoteles die zusammengesetzten Bewegungen der anderen Weltkörper hervorbringen läßt, wurde ein phantastisches Reich von Gestirngeistern. Der Gegensatz der Welt des Äthers und der Kreisbewegung zu der Welt der vier andern Elemente und der geradlinigen Bewegungen, sonach des Bezirks des Ewigen zu dem des Entstehens und Vergebens wurde nun zum räumlichen Rahmen eines aus der inneren Welt stammenden Gegensatzes. So entstand jene Vorstellung, welche Dantes unsterbliches Gedicht verewigt hat.

Der Schluß des Aristoteles auf den unbewegten Beweger hat zwei Seiten.

Die erste Seite dieser Beweisführung zeigt besonders deutlich, wie

[1] Arist. Metaph. XII, 8 p. 1073b 4.
[2] Arist. Metaph. VI, 1 p. 1026a 10.

Chiesa stessa. Ma ciò che invece rimase indiscusso in questi duemila anni è la metafisica della causa intelligente del mondo, fondata sulla situazione della scienza europea.

Anche in questo punto Aristotele ha determinato essenzialmente la figura della metafisica europea attraverso la modalità con cui egli ha riassunto i fatti e le inferenze più importanti. La divinità è il motore da cui in conclusione tutti i movimenti all'interno del cosmo sono condizionati (anche se in modo mediato); e, più precisamente, nella loro conformità a fini i movimenti degli astri sono un'espressione della forza motrice che risiede nel fine; l'astronomia è la scienza matematica più strettamente affine alla filosofia[1]. Questi pensieri progrediscono sulla strada battuta per la prima volta da Anassagora, e a partire da essi un tratto delle idee continua a operare fino alle ricerche di Keplero, sorrette dal carattere conforme a pensiero, armonico, del mondo, secondo le quali la perfezione di dio si rispecchia in dimensioni e numeri.

La teologia di Aristotele si presenta nella trattazione che è inserita come dodicesimo libro della raccolta degli scritti metafisici. Essa contiene il vertice di questa teologia; infatti dimostra l'esserci della sostanza particolare, che è immateriale e priva di alterazioni, e che dall'inizio è stata designata da Aristotele come l'oggetto autentico della filosofia prima[2]. La trattazione sta in relazione da una parte con la conclusione della *Fisica* così come con lo scritto *Del cielo*, dall'altra con le determinazioni di fondo degli scritti metafisici.

Questa teologia aristotelica domina l'intero medioevo. Tuttavia nello sviluppo filosofico posteriore la prima intelligenza creata prese il posto del motore del cielo delle stelle fisse, e dalle sostanze divine da cui Aristotele fa produrre i movimenti compositi degli altri corpi mondani risultò un regno fantastico di spiriti astrali. L'opposizione tra il mondo dell'etere, e del movimento circolare, e il mondo degli altri quattro elementi, e del movimento rettilineo, perciò l'opposizione tra l'ambito dell'eterno e quello del nascere e del perire divenne ora la cornice spaziale di un'opposizione discendente dal mondo interno. Nacque così quella rappresentazione che il poema di Dante ha reso eternamente immortale.

L'inferenza del motore immobile da parte di Aristotele ha due lati.

Il primo lato di questa conduzione della dimostrazione mostra in

[1] Arist. *Metaph.* XII 8, p. 1073 b 4.
[2] Arist. *Metaph.* VI 1, p. 1026 a 10.

innerhalb dieser Metaphysik für den Willen, welcher von innen anfängt, keine Stelle ist, so daß diejenige Transzendenz, deren Wesen ist, von der Natur auf den Willen zurückzugehen, für sie noch nicht da ist. Aristoteles also lehrt folgendes. – Die Bewegung ist ewig, ein zeitlicher Anfang derselben kann nicht gedacht werden. Das System der Bewegungen im Kosmos kann nun nicht so vorgestellt werden, daß jede Bewegung rückwärts eine weitere Bewegungsursache habe und diese Kette der Bewegungsursachen in das Unendliche verlaufe; denn so kämen wir nie zu einer wahrhaft wirkenden, ersten Ursache, ohne welche doch schließlich alle Wirkungen unerklärt bleiben würden. Sonach muß ein letzter Haltpunkt angenommen werden. – Und zwar muß diese erste Ursache als unbewegt bestimmt werden. Wenn sie sich selber bewegt, so muß in ihr das, was bewegt wird, von dem, was bewegt und welchem sonach Bewegtwerden nicht zukommt, unterschieden werden. Da die Bewegung kontinuierlich ist, kann sie nicht auf einen veränderlichen Willen nach Art der Willen in den beseelten Wesen zurückgeführt werden, sondern muß in eine erste unbewegte Ursache zurückgehn. So gelangen wir zu dem unbewegten Beweger als der reinen Aktivität oder dem actus purus sowie zu der metaphysischen Konstruktion der ersten Bewegung als Kreisbewegung.[1]

Die andere Seite des Beweises benutzt die Betrachtung der gedankenmäßigen Formen, welche sich in den Bewegungen des Kosmos verwirklichen. Bewegung erscheint in diesem Zusammenhang als ein Bestimmtwerden der Materie durch die Form. Da die Bewegung in der Gestirnwelt unwandelbar sich selber gleich und in sich zurückkehrend ist, so muß die Energie, welche sie hervorbringt, als unkörperliche Form oder reine Energie gedacht werden. In dieser fällt der letzte Zweck mit der bewegenden Kraft der Welt zusammen.[2] „Diesen obersten Zweck zu erreichen ist für alle das beste"; derselbe „bewegt wie etwas, das geliebt wird".[3] – Dieser Seite der Beweisführung des Monotheismus gehört die bei Cicero erhaltene erhabene Darstellung an. Der Gedanke des Anaxagoras ist hier von Aristoteles zu dem umfassenden Beweis des Daseins Gottes aus der Zweckmäßigkeit der Welt entfaltet, und das ganze System des Aristoteles kann ja schließlich zu einem solchen Beweis zusammengeordnet werden. „Man denke sich Menschen von jeher unter der Erde wohnen in guten und hellen Häusern, welche mit Bildsäulen und Gemälden ausgeziert und

[1] Diese Argumentation ist mit meisterhafter Strenge im achten Buche der Physik durchgeführt, welches so in die Metaphysik überführt.

[2] Metaph. XII, 7: populär und ohne Benutzung der metaphyisischen Begriffe und des Mittelglieds des astronomischen Tatbestandes gibt Simplic. zu de caelo Schol. p. 487a 6 die Beweisführung, welche auf das Vollkommenste zurückgeht.

[3] Arist. de caelo II, 12 p. 292b 18 Metaph. XX, 7 p. 1072b 3.

modo particolarmente chiaro come all'interno di questa metafisica non ci sia alcun posto per la volontà che inizia da dentro, cosicché quella trascendenza la cui essenza è il risalire dalla natura alla volontà per essa non c'è ancora. Aristotele insegna dunque quanto segue. – Il movimento è eterno, non si può pensare un suo inizio temporale. Ora, il sistema dei movimenti nel cosmo non si può rappresentare in modo che ogni movimento abbia dietro di sé un'ulteriore causa motrice e che questa catena delle cause motrici abbia un decorso all'infinito; infatti così non arriveremmo mai a una causa prima veramente operante, senza la quale peraltro tutti gli effetti rimarrebbero in conclusione inesplicati. Perciò si deve assumere un punto di arresto ultimo della catena. – E, più precisamente, questa causa prima va determinata come immobile. Se essa muove se stessa, allora si deve distinguere in essa ciò che viene mosso da ciò che muove e a cui non spetta perciò l'essere mosso. Visto che il movimento è continuo, non lo si può ricondurre a una volontà alterabile al modo delle volontà nelle essenze animate, ma deve risalire a una causa prima immobile. Giungiamo così al motore immobile come attività pura o *actus purus*, così come alla costruzione metafisica del primo movimento come movimento circolare[1].

Il secondo lato della dimostrazione utilizza la considerazione delle forme conformi a pensiero che si effettuano nei movimenti del cosmo. Il movimento appare in questo contesto come un venir determinato della materia da parte della forma. Visto che il movimento nel mondo astrale è immutabilmente uguale a se stesso e ritorna a sé, l'energia che esso produce va pensata come forma incorporea o energia pura. In quest'ultima il fine ultimo coincide con la forza motrice del mondo[2]. «Raggiungere questo fine supremo è la cosa migliore per tutti»; questo fine «muove come qualcosa che viene amato»[3]. – A questo lato della conduzione della dimostrazione appartiene la sublime rappresentazione tramandata da Cicerone. Il pensiero di Anassagora è dispiegato qui da Aristotele fino a farne la dimostrazione complessiva dell'esserci di dio a partire dalla conformità a fini del mondo, e l'intero sistema di Aristotele si può anzi coordinare, in conclusione, a una simile dimostrazione. «Si pensi a uomini che avessero abitato da sempre sotto terra in case belle e luminose ornate di statue e pitture e

[1] Quest'argomentazione è condotta con rigore magistrale nell'ottavo libro della *Fisica*, che conduce così oltre la fisica, alla metafisica.

[2] *Metaph.* XII 7: negli *Scholia* al *De caelo* (p. 487 a 6) Simplicio dà l'conduzione della dimostrazione che risale al più perfetto, sul piano della divulgazione popolare e senza utilizzare i concetti metafisici né l'anello intermedio dello stato di fatto astronomico.

[3] Arist. *De caelo* II 12, p. 292 b 18; *Metaph.* XX 7, p. 1072 b 3.

mit allen Dingen versehen wären, an denen die Überfluß haben, welche für glücklich gehalten werden. Aber sie waren niemals an die Oberfläche der Erde heraufgekommen, hätten nur durch eine dunkle Sage vernommen, eine Gottheit existiere und Macht der Götter. Täte sich nun diesen Menschen einmal die Erde auf, vermöchten sie dann aus ihren verborgenen Sitzen zu den von uns bewohnten Orten emporzusteigen und nun hinauszutreten; sähen sie dann plötzlich die Erde, die Meere und den Himmel, nähmen die Wolkenmassen wahr und die Gewalt der Winde; blickten zur Sonne auf, erkennten ihre Größe und Schönheit und auch ihre Wirkung, daß sie es ist, welche den Tag schafft, indem sie ihr Licht über den ganzen Himmel ergieß; erblickten dann, nachdem die Nacht die Erde beschattete, den ganzen Himmel mit Sternen besetzt und geschmückt und betrachteten das wechselnde Mondlicht in seinem Wachsen und Schwinden, aller dieser Himmelskörper Auf- und Untergang und ihre ewigen, unveränderlichen Bahnen: dann würden sie gewiß überzeugt sein, daß Götter existieren, und diese gewaltigen Werke von Göttern ausgehen."[1] Auch diese dichterische Darstellung sucht in der Schönheit und Gedankenmäßigkeit der Bahnen der Himmelskörper eine Stütze für den Monotheismus.

Aber der monotheistische Grundgedanke nimmt in Aristoteles, wie in Plato, die Annahme von mehreren nicht aus Gott stammenden Ursachen in sich auf.

Das astronomische Problem war viel komplizierter geworden, die Bahnen der Planeten bildeten die Hauptfrage. Es ward versucht, die scheinbaren Bahnen auf Drehungen von Sphären, verschieden nach Zeitdauer, Richtung und Umkreis, zurückzuführen, und die Drehung solcher Sphären, an welchen die Gestirne befestigt sind, legte nun auch Aristoteles zugrunde. Somit tagen die Voraussetzungen dieser astronomischen Theorie in dem Ineinandergreifen dieser verschiedenen Drehungen. Weder Aristoteles noch ein anderer Denker des Jahrtausends, das auf ihn folgte, hat diese Voraussetzungen in den Zusammenhang einer mechanischen Vorstellung gebracht. Und so faßt denn Aristoteles das Verhältnis dieser Bewegungen Ineinander mythisch als innere Beziehung von psychischen Kräften, von Gestirngeistern zueinander auf; jede dieser psychischen Kräfte verwirklicht gleichsam eine bestimmte Idee von Kreisbewegung; fünfundfünfzig Sphären (diese Hypothese bevorzugt er als die wahrscheinlichere)[2] außer dem Fixsternhimmel greifen mit ihren Drehungen ineinander. Ungeworden, unvergänglich stehen demnach neben der höchsten Vernunft diese fünfundfünfzig Gestirngeister, welche die Drehung der Sphären bewirken,

[1] Cicero de natura deorum II, 37, 95.

[2] A. a. o. p. 1073b 16.

fornite di tutte le cose che abbondano presso coloro che vengono ritenuti felici. Uomini che però, senza essere mai saliti sulla superficie della terra, avessero appreso solo attraverso un'oscura saga che esisterebbero una divinità e una potenza degli dèi. Se ora a questi uomini si schiudesse una buona volta la terra, e se essi fossero capaci di ascendere dalle loro dimore nascoste ai luoghi che noi abitiamo e di sporgersi in essi, vedrebbero allora improvvisamente la terra, il mare e il cielo, percepirebbero le masse nuvolose e l'impeto dei venti; guarderebbero il sole, conoscerebbero la sua grandezza e la sua bellezza, e anche l'influenza che esso ha nel creare il giorno spargendo la sua luce per tutto il cielo; guarderebbero poi, quando la notte avesse oscurato la terra, tutto il cielo occupato e abbellito da stelle e considererebbero la luce cangiante della luna nel suo crescere e calare, il sorgere e il tramontare di tutti questi corpi celesti e le loro orbite eterne, inalterabili: allora sarebbero certamente convinti del fatto che esistano dèi e che queste opere imponenti prendano avvio da loro»[1] Anche questa presentazione poetica cerca un sostegno per il monoteismo nella bellezza e nella conformità a pensiero delle orbite dei corpi celesti.

Ma in Aristotele come in Platone il pensiero monoteistico di fondo accoglie in sé l'assunto di più cause non discendenti da dio.

Il problema astronomico era divenuto molto più complicato, la questione capitale era costituita dalle orbite dei pianeti. Si era tentato di ricondurre le orbite apparenti a rotazioni di sfere, diverse per durata temporale, verso e ampiezza, ed anche Aristotele prese ora per base la rotazione di simili sfere, a cui sono fissati gli astri. Con ciò i presupposti di questa teoria astronomica risiedevano nell'ingranare di queste diverse rotazioni. Né Aristotele né alcun altro pensatore del millennio che seguì a lui ha portato questi presupposti nella connessione di una rappresentazione meccanica. E così Aristotele concepisce infatti il rapporto reciproco tra questi movimenti miticamente come relazione interna tra forze psichiche, tra spiriti astrali; ciascuna di queste forze psichiche effettua, per così dire, una determinata idea di movimento circolare; al di fuori del cielo delle stelle fisse ingranano l'una nell'altra con le loro rotazioni cinquantacinque sfere (egli preferisce questa ipotesi come la più verosimile)[2]. Accanto alla ragione suprema stanno di conseguenza questi cinquantacinque spiriti astrali, non divenuti, imperituri, che provocano la rota-

[1] Cicerone, *De natura deorum*, II 37, 95.
[2] Arist. *Metaph.* XII 8, p. 1073 b 16.

alsdann die Formen der Wirklichkeit, endlich die mit den menschlichen Seelen verbundenen unsterblichen Geister, die ebenfalls als Vernunft bezeichnet werden. Und die Materie ist ebenso eine letzte, unabhängige Tatsache.

Die Gottheit steht nach Aristoteles zu diesen Prinzipien in einem psychischen Verhältnis; sie bilden einen in ihr den Abschluß findenden Zweckzusammenhang. So herrscht die Gottheit, wie der Feldherr im Heere, d. h. durch die Kraft, vermöge deren eine Seele die andere bestimmt. Hieraus allein erklärt sich der gedankenmäßige Zusammenhang des Weltalls unter ihr als dem Haupte, während sie doch nicht die hervorbringende Ursache desselben ist. Der reine Geist, das Denken des Denkens, denkt nur sich selber in unwandelbarem, seligem Leben und bewegt, indem er als höchster Zweck anzieht, nicht indem er das im Zwecke Angelegte selber zu vollbringen tätig ist: wie eine Seele also auf andere geringere Seelen wirkt. So ist das letzte Wort der griechischen Metaphysik das zwischen psychischen Wesenheiten stattfindende Verhältnis als Erklärungsgrund des Kosmos, wie es im Götterstaate Homers schon angeschaut worden war.

SIEBENTES KAPITEL
DIE METAPHYSIK DER GRIECHEN UND DIE GESELLSCHAFTLICH-GESCHICHTLICHE WIRKLICHKEIT

Das Verhältnis der Intelligenz zu der gesellschaftlich-geschichtlichen Wirklichkeit hat sich uns ganz verschieden von dem gezeigt, welches zwischen ihr und der Natur besteht. Nicht nur beeinflussen die Interessen, die Kämpfe der Parteien, die sozialen Gefühle und Leidenschaften hier die Theorie in einem viel höheren Grade. Nicht nur ist die aktuelle Wirkung der Theorie hier von ihrem Verhältnis zu diesen Interessen und Gemütsbewegungen innerhalb der Gesellschaft bestimmt. Auch wenn man den Zusammenhang, welchen die Entwicklung der Geisteswissenschaften bildet, betrachtet, sofern er nicht durch das Mittel der Interessen und Leidenschaften der Gesellschaft, in welchem er stattfindet, bedingt ist, zeigt derselbe ein anderes Verhältnis zu seinem Gegenstande, als es innerhalb der wissenschaltlichen Erkenntnis der Natur obwaltet.

Dies ist in dem ersten Buche erörtert worden. Die Geschichte der Geisteswissenschaften bildet infolge dieses Grundverhältnisses ein relativ selbständiges Ganzes, das in Koordination mit dem Fortschritt der Naturwissenschaften sich entwickelt hat; diese Entwicklung steht unter eigenen Bedingungen, in betreff deren auf das erste Buch zurückverwiesen wird. Und dieselben bestimmen nun zunächst das Verhält-

zione delle sfere nonché le forme dell'effettualità, e infine gli spiriti immortali collegati alle anime umane, che vengono designati a loro volta come "ragione". E la materia è del pari un fatto ultimo, indipendente.

Secondo Aristotele la divinità sta in un rapporto psichico con questi principî; questi ultimi formano una connessione finalizzata che trova in essa la sua conclusione. La divinità regna sovrana come il comandante in capo nell'esercito, vale a dire attraverso la forza in virtù della quale un'anima determina l'altra. Unicamente a partire da ciò si spiega la connessione conforme a pensiero dell'universo che le sottostà come al proprio capo, mentre essa non è peraltro la causa che lo produce. Il puro spirito, il pensiero del pensiero, pensa solo se stesso in una vita beata, immutabile, e muove solo attraendo a sé come fine supremo, e non perché esso stesso sia attivo nel portare a compimento ciò che è insito nel fine: come dunque un'anima opera su un'altra anima inferiore. Così l'ultima parola della metafisica greca è il rapporto che ha luogo tra entità psichiche come fondamento esplicativo del cosmo, così come era già stato intuito nello Stato degli dèi di Omero.

CAPITOLO VII
LA METAFISICA DEI GRECI E L'EFFETTUALITÀ STORICO-SOCIALE

Il rapporto dell'intelligenza con l'effettualità storico-sociale ci si è mostrato ora del tutto diverso da quello che sussiste tra essa e la natura. Qui non solo gli interessi, le lotte dei partiti, i sentimenti e le passioni sociali influenzano la teoria in grado molto maggiore. Qui non solo l'attuale influenza della teoria è determinata dal suo rapporto con questi interessi e movimenti d'animo all'interno della società. Anche se si considera la connessione che è formata dallo sviluppo delle scienze dello spirito in quanto non condizionato dal mezzo degli interessi e delle passioni della società in cui ha luogo, essa mostra un altro rapporto con il suo oggetto rispetto a quello che vige all'interno della conoscenza scientifica della natura.

Di ciò si è discusso nel Libro I. In seguito a questo rapporto di fondo la storia delle scienze dello spirito costituisce un intero relativamente autonomo che si è sviluppato in coordinazione con il progresso delle scienze della natura; questo sviluppo sottostà a condizioni sue proprie, riguardo alle quali si rinvia al Libro I. E que-

nis, in welchem die griechische Metaphysik zu dem Studium der geistigen Tatsachen steht.

Der Erfahrungskreis der gesellschaftlich-geschichtlichen Wirklichkeit hat sich in den Generationen selber erst aufgebaut, welche über ihn reflektierten. Die Natur stand der Schule von Milet so gut als ein abgeschlossenes Ganzes gegenüber, wie einem heutigen Forscher: es galt nur, die vorhandene zu erkennen. Dagegen entstand erst zu der Zeit, in welcher die griechische Wissenschaft auftrat, allmählich der umfassendere geschichtlich-gesellschaftliche Erfahrungskreis, welcher der Gegenstand der Geisteswissenschaften ist. Die Zustände der umliegenden, uralten Kulturstaaten waren den griechischen Stämmen zu wenig bekannt und zu fremdartig, als daß sie Gegenstand einer wirklich fruchtbaren Forschung hätten werden können. Und zwar stoßen wir hier wieder an eine Grenze des griechischen Geistes, welche in dem tiefsten Lebensgefühl des griechischen Menschen begründet ist. Ein energisches Interesse der Auffassung zeigt der Grieche nur für den Griechen und in zweiter Linie für den verwandten Italiker. Wohl beweist der Sagenkreis, der das Haupt des Solon als des großen Repräsentanten maßvoller griechischer Lebens- und Staatskunst umgibt, den lebendigen Anteil an den großen Katastrophen jener Kulturländer. Die Geschichtschreibung des Herodot macht die regsame Neubegier griechischer Forscher sichtbar in bezug auf fremde Länder und Völker. Die Kyropädie erweist, wie die Leistungsfähigkeit monarchischer Einrichtungen die Bürger dieser freien, aber politisch und militärisch unzureichend geschützten Stadtstaaten beschäftigte. Aber der griechische Forscher zeigt kein Bedürfnis, vermittels der Sprachen fremder Völker in ihre Literatur einzudringen, um sich den Quellpunkten ihres geistigen Lebens zu nähern. Er empfindet die zentralen Äußerungen des Lebens dieser Völker als ein Fremdes. Ihm liegt ihre wirkliche Kultur an den Grenzen dessen, was seine geschichtlich-gesellschaftliche Wirklichkeit ausmacht. Andererseits bauten sich die Kultur seines eigenen Volkes und dessen politisches Leben, soweit sie Gegenstand geschichtlichen Wissens sind, in der Zeit, in welcher die griechische Wissenschaft anhebt, erst allmählich auf. Sonach war die geschichtlich-gesellschaftliche Welt, wie sie das Menschengeschlecht und dessen Gliederung umfaßt, für den griechischen Geist noch unter dem Horizonte.

Mit dieser engen Begrenzung finden wir einen positiven Irrtum verbunden, der aus derselben entsprang. Die griechischen Theorien empfingen ihre vollendete Gestalt zu einer Zeit, in welcher gerade die höchststehenden Politien rein griechischer Abkunft schon ihren Höhepunkt überschritten hatten. Welche Achtung auch noch Plato für das

ste stesse condizioni determinano ora anzitutto il rapporto in cui la metafisica greca sta con lo studio dei fatti spirituali.

La cerchia di esperienza dell'effettualità storico-sociale si è costruita da sé soltanto nelle generazioni che rifletterono su di essa. La natura stava dinanzi alla Scuola di Mileto come un intero concluso, come sta dinanzi a un ricercatore odierno: si trattava solo di conoscere la natura sottomano. Per contro la più vasta cerchia di esperienza storico-sociale che è oggetto delle scienze dello spirito nacque soltanto al tempo in cui subentrò la scienza greca. Le condizioni degli antichissimi Stati civili circostanti erano troppo poco note alle tribù greche e troppo estranee per poter divenire oggetto di una ricerca effettualmente feconda. E, a dire il vero, qui ci imbattiamo di nuovo in un confine dello spirito greco che è fondato nel più profondo sentimento della vita dell'uomo greco. Un energico interesse alla concezione il greco lo mostra solo per il greco e in secondo luogo per l'italico affine. La cerchia di saghe che avvolge il capo di Solone come il grande rappresentante di un'equilibrata arte greca di vivere e dello Stato dimostra la vivente partecipazione alle grandi catastrofi di quei paesi civili. La storiografia di Erodoto rende visibile l'attiva curiosità di ricercatori greci in riferimento a paesi e popoli stranieri. La *Ciropedia* dimostra come l'efficienza di istituti monarchici occupasse i cittadini di queste città-stato libere ma insufficientemente protette dal punto di vista politico e militare. Ma il ricercatore greco non mostra alcun bisogno di addentrarsi, mediante le loro lingue, nella letteratura di popoli stranieri per accostarsi ai punti sorgivi della loro vita spirituale. Egli sente le esternazioni centrali della vita di questi popoli come qualcosa di estraneo. Per lui la loro cultura effettuale risiede ai confini di ciò che costituisce la sua effettualità storico-sociale. D'altra parte la cultura e la vita politica del suo popolo, nella misura in cui sono oggetto di un sapere storico, si costruirono soltanto gradualmente nel tempo in cui comincia la scienza greca. Perciò il mondo storico-sociale che abbraccia il genere umano e la sua articolazione era per lo spirito greco ancora sotto l'orizzonte.

A questa angusta limitazione troviamo collegato un errore positivo che scaturì da quest'ultima. Le teorie greche ricevettero la loro figura compiuta in un tempo in cui proprio le politìe più altolocate dalla discendenza puramente greca avevano già travalicato il loro culmine. Quale fosse il rispetto che ancora Platone

Staatsleben der Spartaner hatte und wie große Hoffnungen er an eine Konstitution noch knüpfen mochte, welche die gespannte einheitliche Kraft dieser Staatsordnung in edlerer Richtung nachbildete: für Aristoteles gab es kein Beispiel eines echt griechischen Staates mehr, der dem Schicksal des Sinkens entnommen gewesen wäre. So entsteht an der Erfahrung selber die Vorstellung von einem Kreislauf der menschlichen Dinge, der gesellschaftlichen wie der politischen Zustände, oder die noch mehr düstere von ihrem allmählichen Sinken. Und diese völlige Abwesenheit jeder Vorstellung von Fortschreiten und Entwicklung verbindet sich mit der dargelegten Einschränkung des untersuchenden Geistes auf den griechischen Menschen. Der griechische Erforscher der gesellschaftlichen und historischen Wirklichkeit hatte so noch kein geschichtliches Bewußtsein von einer inneren fortschreitenden Entwicklung, und er näherte sich der Empfindung seines realen Zusammenhangs mit dem ganzen Menschengeschlecht nur spät und allmählich durch die Vermittelung des makedonischen Reiches und des römischen Imperiums sowie durch die Einwirkung des Orients.

Dieser Schranke des griechischen Geistes, welche sich auf den Umfang seines geschichtlichen Gesichtskreises bezieht, entspricht eine andere, welche die Stellung der Person zu der Gesellschaft betrifft. Und auch diese Grenze ist im innersten Seelenleben des griechischen Menschen angelegt. Die Hingabe an das Gedankenmäßige der Welt ist mit einem Mangel an Vertiefung in die Geheimnisse des Seelenlebens, an Erfassung der freien Person im Gegensatz zu allem, was Natur ist, verbunden. Erst in einer späteren Zeit wird der Wille, welcher sich als Selbstzweck von unendlichem Werte findet, wenn er zur metaphysischen Besinnung kommt, die Stellung des Menschen zu der Natur und zu der Gesellschaft abändern. Aber für den damaligen griechischen Menschen hat der Einzelwille noch nicht um seiner selbst willen den Anspruch auf eine Sphäre seiner Herrschaft, welche ihm der Staat zu schützen bestimmt ist und nicht rauben darf. Das Recht hat noch nicht die Aufgabe, dem Individuum diese Sphäre seiner Freiheit zu sichern, innerhalb deren es schalte. Die Freiheit hat noch nicht die Bedeutung ungehemmter Entfaltung und Bewegung des Willens innerhalb dieser Sphäre. Vielmehr ist der Staat ein Herrschaftsverhältnis, und die Freiheit besteht in dem Anteil an dieser Herrschaft. Die griechische Seele bedarf noch nicht einer Sphäre ihres Lebens, welche jenseit aller gesellschaftlichen Ordnung liegt. Sklaverei, Tötung verkrüppelter oder schwächlicher Neugeborener, Ostrazismus bezeichnen diese unvollkommene Wertschätzung des Menschen. Der unablässige Kampf um den Anteil an der politischen Herrschaft bezeichnet die Wirkung derselben auf die Gesellschaft.

aveva per la vita statale degli Spartani, e per grandi che fossero le sue speranze riposte in una costituzione che imitasse in senso più nobile la tesa forza unitaria di questo ordinamento ordinamento dello Stato, per Aristotele non si dava già più alcun esempio di uno Stato genuinamente greco che si fosse sottratto alla sorte del declino. Nasce così nell'esperienza stessa la rappresentazione di un corso ciclico delle cose umane, delle condizioni sociali così come di quelle politiche, o anche quella più tetra di un loro declino graduale. E questa completa assenza di ogni rappresentazione del progredire e dello sviluppo si collega alla limitazione sopra esposta dello spirito indagatore all'uomo greco. L'esploratore greco dell'effettualità sociale e istorica non aveva così ancora nessuna coscienza storica di uno sviluppo interno progressivo, e alla sensazione della sua connessione reale con l'intero genere umano si avvicinò solo tardi e gradualmente attraverso la mediazione del regno macedone e dell'impero romano così come attraverso l'influenza dell'Oriente.

A questo limite dello spirito greco che si riferisce alle dimensioni della sua cerchia visiva storica ne corrisponde un altro che riguarda la posizione della persona rispetto alla società. E anche questo confine è insito nella vita più interna dell'anima dell'uomo greco. La dedizione a ciò che del mondo è conforme a pensiero è collegata a una carenza nell'approfondimento dei misteri della vita dell'anima, nel coglimento della persona libera in opposizione a tutto ciò che è natura. Soltanto in un tempo posteriore, quando giungerà alla riflessione metafisica la volontà che si scopre come un fine in sé dal valore infinito, questa stessa volontà altererà la posizione dell'uomo rispetto alla natura e rispetto alla società. Ma per l'uomo greco di allora la singola volontà non ha ancora in vista di se stessa la pretesa di una sfera del suo dominio che lo Stato è determinato a proteggere e non gli è consentito di toglierle. Il diritto non ha ancora il compito di assicurare all'individuo questa sfera della sua libertà all'interno della quale egli sia padrone di sé. La libertà non ha ancora il significato di un dispiegamento non impedito e di un movimento della volontà all'interno di questa sfera. Piuttosto, lo Stato è una condizione di dominio, e la libertà consiste nella partecipazione a questo dominio. L'anima greca non ha ancora bisogno di una sfera della sua vita che risieda al di là di ogni ordinamento sociale. La schiavitù, l'uccisione di neonati storpi o deboli, l'ostracismo designano questa imperfetta valutazione dell'uomo. La lotta incessante per la partecipazione al dominio politico designa l'influenza di quest'ultimo sulla società.

Innerhalb dieser Grenzen durchlief die Anschauung der Völker des Mittelmeeres über die gesellschaftlich-geschichtliche Wirklichkeit dieselben Stadien, welche in größerem Maßstab, modifiziert durch die veränderten Umstände, auch die Anschauung der neueren Völker durchmessen hat.

In dem ersten dieser Stadien, während der Herrschaft des mythischen Vorstellens, wird die Ordnung der Gesellschaft auf göttliche Stiftung zurückgeführt. Diese Vorstellung des Ursprungs der gesellschaftlichen Ordnung teilen die Griechen mit den umliegenden großen asiatischen Staaten, wie verschieden auch die näheren Bestimmungen der Vorstellung bei den Griechen von der bei den Orientalen sind. Sie bleibt so lange herrschend, als die heroische Zeit dauert. Alle Macht war in dieser Zeit persönlich. Der heroische König hatte keine physischen Machtmittel, den Gehorsam eines ewig widersprechenden Adels zu erzwingen; es gab keine geschriebene Verfassung, die einen Rechtsanspruch begründet hätte. So sind alle Vorstellungen und Gefühle jener Tage in das Element des Persönlichen getaucht. Die Poesie war Heldengesang; das Heroische der Gegenwart an ein Höheres der Vergangenheit zu knüpfen und dieses bis zu den persönnlichen Gewalten der Götter zurückzuleiten, in den Bildern des Götterstaates die Motive des eigenen Lebens in mächtigerem Pulsschlag zu empfinden und zu genießen: war ein Grundzug der sozialen Gefühle und Vorstellungen jener Tage.

Die Vorstellung von dem Zusammenhang der gesellschaftlichen Ordnung mit den persönlichen Kräften einer höheren Welt ist dann ein lebendiger Bestandteil griechischer Überzeugungen geblieben.[1] Zentralgriechenland, nördlich wie durch breite Querriegel des Gebirges vom Kontinent isoliert, gliedert sich durch die Verästelung der Gebirge zu einer Anzahl von Kantonen, die von Bergen mit hohen und engen Zugängen in ihrer Selbständigkeit geschützt sind: zugleich öffnet es sich dem Meere, das schützt und verbindet. Über die milde See leiten Inseln, den Pfeilern einer Brücke gleich. In vielen dieser Kantone erhielt sich lange mit zäher Gewalt die Macht der mythischen Vorstellungen. Denn die Wurzeln des mythischen Glaubens lagen für diese abgeschlossenen Gemeinschaften in den lokalen Kulten, wie aus dem späten Bericht des Pausanias noch ersehen werden kann.

Dieselben geographischen Bedingungen haben zugleich auf die Entwicklung kleiner Politien hingewirkt, in denen mit regsamer intellek-

[1] Die fortdauernde Macht dieser Vorstellungen kann, neben dem Beweis aus den bekannten Stellen, auch daraus erschlossen werden, daß die sophistische Aufklärung die Religion als eine Erfindung der Staatskunst auffassen konnte (Kritias bei Sextus Empiricus adv. Math. IX, 54, Plato Gesetze X, 889E).

All'interno di questi confini la concezione che i popoli del Mare Mediterraneo ebbero dell'effettualità storico-sociale percorse gli stessi stadi che su scala più vasta, modificati dall'alterazione delle circostanze, ha misurato in tutta la loro estensione anche la concezione dei popoli moderni.

Nel primo di questi stadi, durante il dominio del rappresentare mitico, l'ordinamento della società si riconduce a un'istituzione divina. Questa rappresentazione dell'origine dell'ordinamento sociale i Greci la condividono con i grandi Stati asiatici circostanti, per quanto siano diverse le determinazioni ulteriori della rappresentazione presso i Greci da quelle presso gli Orientali. Essa rimane dominante per fino a quando dura il tempo eroico. In questo tempo ogni potere era personale. Il sovrano eroico non aveva alcun mezzo fisico di potere per ottenere per via costrittiva l'obbedienza di una nobiltà eternamente in dissenso; non c'era alcuna costituzione scritta che avesse fondato una rivendicazione di diritti. Così tutte le rappresentazioni e tutti i sentimenti di quei giorni sono immersi nell'elemento del personale. La poesia era canto epico; un tratto fondamentale dei sentimenti e delle rappresentazioni sociali di quei giorni era quello di intrecciare l'elemento eroico del presente a qualcosa di più elevato del passato e di far risalire questo fino ai poteri personali degli dèi, di sentire e godere nelle immagini dello Stato degli dèi i motivi della propria vita con una pulsazione più possente.

La rappresentazione della connessione dell'ordinamento sociale con le forze personali di un mondo superiore è rimasta poi una componente vivente delle convinzioni greche[1]. La Grecia centrale, isolata a nord dal continente come da uno sbarramento trasversale della catena montuosa, a causa della ramificazione delle catene montuose si articola in una quantità di cantoni che sono protetti nella loro autonomia da montagne con valichi alti e stretti: nel contempo si apre sul mare che protegge e collega. Su questo mare mite si succedono isole simili ai piloni di un ponte. In molti di questi cantoni il potere delle rappresentazioni mitiche si mantenne a lungo con impeto tenace. Infatti le radici della fede mitica risiedevano per queste comunità chiuse nei culti locali, così come si può ancora desumere dal tardo resoconto di Pausania.

Le stesse condizioni geografiche hanno concorso nel contempo allo sviluppo di piccole politìe in cui in collegamento a un attivo

[1] Accanto alla dimostrazione fornita dai passi noti, la potenza perdurante di queste rappresentazioni può venire schiusa anche dal fatto che l'illuminismo sofistico potesse concepire la religione come un'invenzione dell'arte dello Stato (vedi Crizia in Sesto Empirico, *Adv. Math.* IX 54; Platone, *Leggi*, X 889 E).

tueller Entwicklung verbunden politische Freiheit sich entfaltete. Daher fand die politische Freiheit in den Schriften der Griechen zuerst einen dauernden, künstlerisch mächtigen, wissenschaftlich begründeten Ausdruck. Hierdurch wurde sie erst für die europäische politische Entwicklung ein unvergänglicher Erwerb. Diese Bedeutung der politischen Literatur der Griechen ist unzerstörbar. Sie wird nur sehr vermindert durch eine Einseitigkeit ihrer politischen Auffassung, welche wir bald erörtern werden und die sich ebenfalls auf das neuere politische Leben übertragen hat.

Die ersten Anfänge dieser Literatur gewahren wir in den großen Seestädten, deren politische, soziale und intellektuelle Entwicklung sehr rasch verlief. Hier entstand das Bedürfnis, den mythischen Glauben an die gesellschaftliche Ordnung durch eine metaphysische Begründung zu ersetzen. Und zwar begann eine solche erste theoretische Betrachtung der Gesellschaft, indem die soziale Ordnung als solche mit dem metaphysischen Zusammenhang des Weltganzen in Beziehung gesetzt wurde. Heraklit ist der mächtigste Repräsentant dieser metaphysischen Begründung der geaellschaftlichen Ordnung; aber auch die Reste der pythagoreischen Ideen deuten auf eine solche, obwohl dieselbe augenscheinlich mit mythischen Bestandteilen sehr versetzt war.

Die griechische Auffassung der gesellschaftlichen Ordnung trat in ein neues Stadium in dem Zeitalter der Sophisten. Das Auftreten von Protagoras und Gorgias bildet den Anfangspunkt dieser großen intellektuellen Umwälzung. Indessen wäre es irrig, den Stand der Sophisten (mit welchem Namen zunächst ein verändertes Unterrichtssystem in Griechenland, nicht eine Veränderung der Philosophie bezeichnet wurde) für den Wechsel in den politischen Vorsellungen, welcher nun eintrat, verantwortlich zu machen. Die Theorien der Sophisten folgen nur einer gänzlichen Veränderung der sozialen Gefühle und sind ihr Ausdruck. Diese wurde hervorgerufen durch die allmähliche Zerstörung der alten Geschlechterverfassung, in welcher das Individuum noch als Bestandteil einer Gliederung der Gesellschaft sich gefühlt hatte und von der es nach seinen wesentlichen Lebensbeziehungen umfaßt worden war. Noch die Tragödie des Äschylus gestalfete darum so tief die Mythen einer vergangenen Zeit, weil sie noch die diesen zugrunde liegenden Verhältnisse und Gefühle nachempfand. Nun wurde eine individualistische Richtung in den Interessen, den Gefühlen wie den Vorstellungen herrschend. Athen ward der Mittelpunkt dieser Veränderung der sozialen Gefühle. Die so eintretende Umwälzung wurde allerdings mächtig befördert durch die Zentrali-

sviluppo intellettuale si dispiegò una libertà politica. Quindi la libertà politica trovò una prima espressione durevole, artisticamente possente, scientificamente fondata negli scritti dei Greci. Soltanto attraverso ciò essa divenne un acquisto imperituro per lo sviluppo politico europeo. Questo significato della letteratura politica dei Greci è indistruttibile. Solo che è molto diminuito da un'unilateralità della loro concezione politica che discuteremo presto e che si è trasmessa altrettanto alla vita politica moderna.

I primi inizi di questa letteratura li scorgiamo nelle grandi città di mare, il cui sviluppo politico, sociale e intellettuale ebbe un decorso molto rapido. Qui nacque il bisogno di sostituire, quanto all'ordinamento sociale, la fede mitica con una fondazione metafisica. E, più precisamente, una simile prima considerazione teoretica della società iniziò quando l'ordinamento sociale in quanto tale venne posto in relazione con la connessione metafisica dell'intero del mondo. Eraclito è il massimo rappresentante di questa fondazione metafisica dell'ordinamento sociale; ma anche i frammenti rimasti delle idee pitagoriche accennano a una simile fondazione, sebbene essa fosse evidentemente ancora molto frammista a componenti mitiche.

La concezione greca dell'ordinamento sociale entrò in un nuovo stadio nell'èra dei Sofisti. Il subentrare di Protagora e Gorgia costituite il punto iniziale di questo grande sovvertimento intellettuale. Intanto sarebbe erroneo ritenere i Sofisti (con il cui nome si designa anzitutto un alterato sistema d'istruzione, non un'alterazione della filosofia) interamente responsabili del cambiamento nelle rappresentazioni politiche entrò in campo ora. Le teorie dei Sofisti non sono che il seguito di un'alterazione totale dei sentimenti sociali e sono la loro espressione. Quest'alterazione venne prodotta dalla graduale distruzione dell'antica costituzione gentilizia in cui l'individuo si era sentito ancora come componente di un'articolazione della società e da cui esso era stato abbracciato secondo le sue relazioni essenziali di vita. La tragedia di Eschilo configurava ancora così profondamente i miti di un tempo passato poichè sentiva ancora i rapporti e i sentimenti che vi stavano alla base. Ora invece negli interessi, nei sentimenti così come nelle rappresentazioni divenne dominante un indirizzo individualistico. Atene fu il punto mediano di quest'alterazione dei sentimenti sociali. Il sovvertimento che entrava così in campo venne comunque fortemente

sation der intellektuellen Bewegung in dieser Stadt und den in ihr um sich greifenden skeptischen Geist. Anaxagoras schuf in Athen eine herrschende Macht intellektueller Aufklärung im fünften Jahrhundert; es darf angenommen werden, daß dann Zeno dort erschien und durch seine skeptische Geistesrichtung Einfluß gewann; das Auftreten des Protagoras sowie des Gorgias beförderte weiter denselben Geist skeptischer Aufklärung in der Stadt. Waren die Sophisten auch nicht die Urheber der Umwälzung, welche sich im Leben und Denken der griechischen Gesellschaft jener Tage vollzog: dieselbe ward doch außerordentlich unterstützt, als, dem Bedürfnis einer Zeit entsprechend, in welcher die Rede zum mächtigsten Mittel geworden war, Einfluß und Reichtum zu erringen, dieser neue Stand von Vertretern eines höheren Unterrichts die athenische Jugend an sich zog. Ein Ideal von persönlicher Ausbildung entstand, in dessen Sinne später ein Cicero im Redner das Lebensideal eines römischen Mannes sah: der Humanismus hat in der Folgezeit nicht nur die Kultur der Alten, sondern auch dies ihr Bildungsideal erneuert und dadurch die unselige Vorherrschaft einer formalen Bildung unter uns herbeigeführt. In der Lehrtätigkeit der Sophisten ist von diesem allen die Wurzel; von ihr ging der Geist der Rhetorenschulen aus, die sich über die alte Welt verbreiteten. Vergeblich haben Plato und Aristoteles im Kampfe gegen die Sophisten im Gegensatz zu dem armseligen Rhetor Isokrates diese Krankheit des griechischen Lebens bekämpft; vergeblich, weil die Sophisten nur in dem Privatunterrichtssystem der griechischen Politien, in welchem die Schule der freien Konkurrenz anheimfiel, gerade das geboten haben, was den herrschenden Neigungen entsprach. Ein Privatunterrichtssystem kann eben nie besser sein als der Durchschnittsgeist einer Zeit. So floß denn in unzähligen Kanälen der individualistische und skeptische Geist, wie er sich seit der Mitte des fünften Jahrhunderts entwickelt hatte, abwärts dem Niveau der Massen entgegen, um sich dort zu verteilen, vermittels der Volksversammlungen, der Theater, des neuen sophistischen Unterrichts, zunächst in Athen und dann von diesem Zentrum aus über ganz Griechenland.

Jedoch zeigt die erste Generation der Sophisten noch keine entschiedene und klare negative Stellung der bestehenden gesellschaftlichen Ordnung gegenüber. In dem Relativismus des Protagoras lagen die Prämissen einer solchen negativen Haltung. Auch war Protagoras nicht der Kopf, ihre Tragweite zu übersehen.[1] Aber hätte er die Konsequenzen dieses Relativismus bereits wirklich entwickelt, so wäre der Mythus, welchen Plato in seinem Namen in dem nach

[1] Platos Theätet 167, 172A. Protagoras 334.

promosso dall'accentramento del movimento intellettuale in questa città e dallo spirito scettico che si propagava in essa. Nell'Atene del V secolo una potenza dominante venne all'illuminismo intellettuale da Anassagora; si può assumere il fatto che po vi apparve Zenone divenendo influente con il suo indirizzo scettico dello spirito; il subentrare di Protagora così come di Gorgia promosse ulteriormente lo stesso spirito d'illuminismo scettico nella città. Anche se i Sofisti non furono gli autori del sovvertimento che si compiva nella vita e nel pensiero della società greca di quei giorni, questo sovvertimento trovò tuttavia in essi uno straordinario appoggio quando, corrispondentemente al bisogno di un tempo in cui il discorso era divenuto il mezzo più potente per conseguire influsso e ricchezza, questa nuova categoria di sostenitori di un'istruzione superiore attrasse a sé la gioventù ateniese. Nacque allora un ideale di formazione personale nel senso in cui più tardi Cicerone vedrà nell'oratore l'ideale di vita di un uomo romano: nel tempo che ne è seguito l'umanesimo non ha rinnovato solo la cultura degli Antichi, ma anche questo loro ideale di formazione e attraverso ciò ha introdotto anche da noi il funesto predominio di un'educazione formale. La radice di tutto ciò è nell'attività didattica dei Sofisti; da essa prese avvio lo spirito delle scuole di retorica che si diffusero nel mondo antico. Nella lotta contro i Sofisti Platone e Aristotele combatterono invano, in opposizione al meschino retore Isocrate, questa malattia della vita greca; invano, poiché nel sistema d'istruzione privata delle politìe greche, in cui la scuola degenerava nella libera concorrenza, i Sofisti hanno offerto proprio ciò che corrispondeva alle inclinazioni dominanti. Un sistema d'istruzione privata non può appunto essere mai migliore dello spirito medio di un tempo. Così lo spirito individualistico e scettico sviluppatosi a partire dalla metà del V secolo fluì in innumerevoli canali verso il basso incontro al livello delle masse, per propagarvisi mediante le assemblee popolari, i teatri, la nuova istruzione sofistica, anzitutto in Atene e poi, da questo centro, per tutta la Grecia.

Tuttavia la prima generazione dei Sofisti non mostra ancora una chiara e decisa posizione negativa nei confronti dell'ordine sociale vigente. Nel relativismo di Protagora risiedevano sì le premesse di un simile contegno negativo. Né Protagora era una mente tale da ignorarne la portata[1]. Ma se già lui avesse effettualmente sviluppato le conseguenze di questo relativismo, il mito che Platone espose in suo nome nel dialogo a lui intitolato sareb-

[1] Platone, *Teeteto*, 167, 172 A; *Protagora*, 334.

ihm bezeichneten Dialog vortrug, unerklärlich. Gorgias, ein Genie der Sprache, von einem weisen Verhältnis zum Leben, eine neutrale und in bezug auf die sittlichen und gesellschaftlichen Probleme von keinem starken Affekt bewegte Virtuosennatur, ließ die sittlichen Ideale des Lebens in ihrer mannigfachen Tatsächlichkeit bestehen[1]; sie bildeten ihm die Voraussetzung seiner Technik, welche nur die Kraft und Kunst, Glauben hervorzurufen, zum Gegenstand hatte.

Dennoch lag in der Bewegung, welche die Sophisten der ersten Generation hervorriefen, der Ausgangspunkt einer negativen Philosophie der Gesellschaft. Die ungeheure Wandlung der geistigen Interessen, wie sie in diesem Zeitalter stattfand und das große Werk der Sophisten ist, an die in dieser Rücksicht Sokrates sich anschloß, läßt nunmehr geistige Tatsachen, Sprache, Denken, Beredsamkeit, Staatsleben, Sittlichkeit als Gegenstand von wissenschaftlicher Forschung in den Vordergrund treten. An diesen geistigen Tatsachen und ihrer Betrachtung ging erst im Gegensatz zu den materiellen Vorstellungen von Seele ein Bild dessen auf, was im Geiste vollbracht wird. Dieselbe Wandlung der intellektuellen Entwicklung stellte andererseits jedes Phänomen unter den Gesichtspunkt der Relativität. Und so mußte die kluge Mäßigung der ersten Generation der Sophisten gegenüber der gesellschaftlichen Ordnung Griechenlands und den religiösen Grundlagen derselben schrittweise einer radikaleren Haltung Platz machen.

Zwischen der ersten und zweiten Generation der Sophisten steht Hippias. Auch in seiner Person spürt man, in einer anderen Modifikation als in der des Protagoras oder Gorgias, die Luft einer ganz veränderten Zeit. Virtuose Vielseitigkeit, deren intellektueller Ehrgeiz über die kleinen Politien hinausgewachen ist, sonnt sich im Glanze einer Zeit, in welcher die Kunst weltlich und ein Ausdruck schönen Lebensbedürfnisses, jedes wissenschaftliche Problem Gegenstand radikaler Debatten geworden ist und in welcher Reichtum und Ruhm auf dem weiten Theater der griechisch redenden Völker in ganz neuem Maßstab zu erwerben waren. Ich habe dargelegt, daß der Gegensatz zwischen dem göttlichen, ungeschriebenen Gesetz und der menschlichen Satzung, welcher von Sophokles mit der eindringlichen Gewalt des Dichters ausgesprochen worden ist, durch Archelaus und Hippias eine wissenschatliche Formulierung erhalten hat.[2] Das göttliche Weltgesetz, welches für die Metaphysik eines Heraklit der hervorbringende Grund aller gesellschaftlichen Ordnung der einzelnen Staaten gewesen war, wird von Hippias zu diesen Einzelordnungen in Gegensatz ge-

[1] Vgl. Arist. Polit. I, 13 p. 1260a 24 mit Platos Meno.
[2] S. 97ff.

be inesplicabile. Gorgia, un genio del linguaggio, una natura neutrale di virtuoso ispirata da un saggio rapporto con la vita e non mossa da alcun affetto forte in riferimento ai problemi etici e sociali, lasciò sussistere gli ideali etici della vita nella loro varia fattualità[1]; essi costituirono per lui i presupposti della sua tecnica, la quale aveva per oggetto solo la forza e l'arte di suscitare una fede.

Nondimeno nel movimento che i Sofisti della prima generazione suscitarono risiedeva il punto di partenza di una filosofia negativa della società. L'enorme mutamento degli interessi spirituali quale quello che ebbe luogo in questa èra, e che è la grande opera dei Sofisti, mutamento a cui si riallacciò per questo riguardo anche Socrate, fa giungere ormai in primo piano come oggetto di ricerca scientifica fatti spirituali, lingua, pensiero, eloquenza, vita statale, eticità. In questi fatti spirituali e nella loro considerazione si dischiuse per la prima volta, in opposizione alle rappresentazioni materiali dell'anima, un'immagine di ciò che viene portato a compimento nello spirito. Lo stesso mutamento dello sviluppo intellettuale pose d'altra parte ogni fenomeno sotto il punto di vista della relatività. E così l'astuta moderazione della prima generazione dei Sofisti nei confronti dell'ordinamento sociale dovette far posto passo dopo passo a un contegno più radicale.

Tra la prima e la seconda generazione dei Sofisti sta Ippia. Anche nella sua persona, con un'altra modificazione rispetto a quella di Protagora o di Gorgia, si avverte l'aria di un tempo interamente alterato. Una versatilità virtuosa la cui ambizione intellettuale è cresciuta oltre le piccole politìe, si delizia nello splendore di un tempo in cui l'arte è divenuta mondana e un'espressione di un bel bisogno vitale e ogni problema scientifico oggetto di dibattiti radicali, un tempo in cui ricchezza e fama si potevano acquisire in misura del tutto nuova nel vasto teatro dei popoli di lingua greca. Ho già esposto il fatto che l'opposizione tra la legge divina, non scritta, e lo statuto umano, che è stata espressa da Sofocle con l'impeto insistente del poeta, abbia ottenuto una formulazione scientifica grazie ad Archelao e Ippia[2]. La legge divina del mondo che per la metafisica di un Eraclito era stata la causa produttrice di ogni ordinamento sociale dei singoli Stati viene posta da Ippia in opposizione a questi ordinamenti particolari.

[1] Cfr. Arist. Polit. I 18, p. 1260 a 24 con il *Menone* di Platone.
[2] Cfr. pp. 191 sgg.

stellt. Gesetz der Natur und Satzung des einzelnen Staates sind die Schlagworte der Zeit, und dieser Gegensatz wird von nun an in den ganz verschiedenen Erscheinungen des geistigen Lebens aufgesucht.

Doch war ein weit radikaleres Verhältnis zu der gesellschaftlichen Ordnung in dem Relativismus eines Protagoras angelegt, und es wurde in der zweiten Generation der Sophisten entwickelt. Nun wird die gesellschaftliche Ordnung aus dem Spiele des Egoismus von Individuen abgeleitet, wie in der Schule Leukipps die Ordnung des Kosmos aus dem Spiele der Atome. Es entsteht eine metaphysische Kosmogonie der sittlichen und gesellschaftlichen Otdnung. Die ganze metaphysische Maschinerie dieses radikalen Naturrechts, wie sie uns in Hobbes und Spinoza wieder begegnet, findet sich in dieser Kosmogonie der Gesellschaft schon angewandt: der Kampf starker, den Tieren vergleichbarer Individuen untereinander in einem gesetzlosen Leben um Dasein und Macht; der Vertrag, in welchem eine gesetzliche Ordnung entsteht und Ordnung nunmehr zwar vor dem Schlimmsten der Vergewaltigung schützt, jedoch zugleich den Weg zu dem höchsten Glück schrankenloser Herrschaft versperrt; die Entstehung von Sittlichkeit und Religion als einer Ergänzung der Staatsgesetze im Interesse der Vielen oder der Starken; endlich die Fortdauer des egoistischen Interesses in den Individuen als des wahren Hebels der gesellschaftlichen Bewegungen.[1] Euripides ist der dichterische Vertreter dieser neuen individualistischen Zeiten, und er hat in seinen Schauspielen solche radikale Theoreme als Grundlage der Handlungen bestimmter Personen mit einer Energie hingestellt, welche sein persönliches Interesse durchblicken läßt. Aristophanes hat in einer berühmten Wechselrede den Satz, daß es kein der Gewalt gegenüber selbständig begründetes Recht gebe, als einen Streitsatz seiner Tage verspottet. Und wie auf dem Theater, so ließ sich dies radikale Naturrecht auch in den politischen Versammlungen vernehmen; soviel wenigstens kann aus den Reden des Thukydides geschlossen werden, welches auch der Grad ihrer Authentizität in jedem einzelnen Falle sein mag.[2]

[1] Die Stellen Platos müssen nach dem Kanon benutzt werden, daß, wo Konsequenzen von ihm selber gezogen werden, dies durch die Art, wie sie aus dem Gegner durch Folgern herausgelockt werden, angedeutet ist, dagegen wo die Sätze, wie von Thrasymachus und Glauko im ersten und zweiten Buch der Politie geschieht, dem Sokrates entgegengebracht werden, ein Bericht über die fremde Theorie vorliegt. Was die Darlegung der Theorie durch Glauko betrifft, so hätte Plato sie nicht einem Jüngling in den Mund gelegt, wäre sie eine selbständige Fortbildung.

[2] Vgl. besonders die Erörterung zwischen den Meliern und den athenischen Gesandten bei Thukydides V, 85ff. aus dem Jahre 416.

Legge della natura e statuto del singolo Stato sono le parole d'ordine del tempo, e questa opposizione viene ricercata d'ora in poi nelle più diverse apparizioni della vita spirituale.

Eppure nel relativismo di un Protagora era insito un rapporto ben più radicale con l'ordinamento sociale, e ciò fu si sviluppò nella seconda generazione dei Sofisti. Ora l'ordinamento sociale si deduce dal gioco dell'egoismo di individui, così come nella Scuola di Leucippo l'ordinamento del cosmo dal gioco degli atomi. Nasce una cosmogonia metafisica dell'ordinamento etico e sociale. L'intero macchinario metafisico di questo radicale diritto naturale, così come lo si incontra nuovamente in Hobbes e Spinoza, si trova già applicato in questa cosmogonia della società: la lotta per l'esserci e il potere in una vita priva di legge tra individui forti, paragonabili agli animali; il contratto in cui nasce un ordinamento legale, ordinamento che protegge d'ora in poi dal peggio e dalla violenza ma che nel contempo sbarra la via verso la felicità suprema di un dominio privo di limiti; la nascita dell'eticità e della religione come un'integrazione delle leggi dello Stato nell'interesse dei molti o dei forti; infine il perdurare dell'interesse egoistico negli individui come vera molla dei movimenti sociali[1]. Euripide è il sostenitore poetico di questi nuovi tempi individualistici, e nei suoi drammi inserisce simili teoremi radicali come base fondativa delle azioni di determinati personaggi con un'energia che fa trasparire il suo interesse personale. In un celebre battibecco Aristofane mette in burla come proposizione controversa del suo tempo la proposizione per cui di fronte al potere non si darebbe alcun diritto autonomamente fondato. E come al teatro, questo radicale diritto naturale si faceva percepire anche nelle assemblee politiche: tanto perlomeno si può inferire dai discorsi di Tucidide, quale sia il grado il grado della loro autenticità in ogni singolo caso[2].

[1] I passi di Platone al riguardo vanno utilizzati secondo il criterio per cui dove è lui stesso a trarre delle conseguenze ciò è indicato dalla modalità in cui queste vengono estratte per inferenza dall'avversario, mentre per contro dove, come nel caso di Trasimaco e Glaucone nel primo e nel secondo libro della *Repubblica*, le proposizioni sono addotte contro Socrate, qui Platone sta riportando un resoconto sulla teoria di altri. Per quanto riguarda l'esposizione della teoria attraverso Glaucone, se essa fosse stata una prosecuzione autonoma Platone non l'avrebbe messa in bocca a un giovane.

[2] Cfr.. in particolare la discussione tra i Mieli e gli inviati di Atene nel 416, in Tucidide, V 85 sgg.

Die Grenzen dieses Naturrechts sind bedingt durch die dargelegten Schranken des griechischen Menschen und der griechischen Gesellschaft. Nirgend handelt es sich im griechischen Naturrecht um die subjektiven Rechtssphären der in der Gesellschaft zusammenwirkenden Individuen; nirgend ist das Ziel dieses Naturrechts die Freiheit in solchem Verstande. Das Streben des Individuums ist nach diesen radikalen Schriften nur auf den Anteil der gesellschaftlichen Atome an der Macht und dem Nutzen der so entstehenden Ordnung gerichtet. So stützten sie hier die Tyrannis, dort den Gedanken einer demokratischen Gleichwertigkeit dieser gesellschaftlichen Atome in der Staatsordnung, und hier wie dort ist ihr letztes Wort die Sklaverei jedes höheren und idealen Willens. Andererseits ist diese naturrechtliche Metaphysik in der gemäßigten Schule, die Hippias repräsentiert, nur auf die Sonderung einer objektiven Ordnung der Natur von der Satzung des einzelnen Staates gerichtet. An diese Schranken stößt die zynische und stoische Staatslehre, aber durchbricht sie nicht. Sie verhält sich auf diesem Gebiet zu unserer modernen Rechtsanschauung ganz so, wie sich der sophistische und skeptische Relativismus zu der modernen Erkentnistheorie verhält.

So lagen in dieser Bewegung die Keime zu den verschiedenen Richtungen derjenigen Theorie der Gesellschaft, welche als Naturrecht bezeichnet wird. Das Naturrecht ist, nachdem es nunmehr ausgebildet war, in verhältnismäßig stetiger Sukzession von den alten Völkern auf die neueren übergegangen. Es ist auch im Mittelalter in einer breiten Literatur gepflegt worden. Aber seine Herrschaft und seine praktische Wirksamkeit war auch bei den neueren Völkern durch das Eintreten desjenigen Stadiums der gesellschaftlichen Entwicklung bedingt, in welchem es bei den alten Völkern entstanden war. Erst mit dem Niedergang der feudalen Ordnungen bei dieser zweiten Generation europäischer Völker erhebt sich das Naturrecht derselben zu einer leitenden Stellung in der Geschichte der Gesellschaft. Es vollbrachte nun sein negatives Werk, als dessen Beschluß die Wirkung eines Rousseau auf die Revolution, eines Pufendorf, Kant und Fichte auf die deutsche Reformarbeit angesehen werden muß. Denn seinen Ausgangspunkt bildet eben das Einzelindividuum, der abstrakte Mensch, durch Merkmale bestimmt, welche zu allen Zeiten gleichmäßig ihm zukommen, in abstrakten Beziehungen, welche aus diesen Merkmalen auf einem gleichsam abstrakten Boden folgen. Aus solchen Prämissen folgert das Naturrecht allgemeine Bestimmungen einer jeden gesellschaftlichen Ordnung. Diese werden ihm der Maßstab für die Kritik der alten europäischen Gesellschaft und für die Neuordnung einer künftigen. So erhielt diese Begriffsdichtung in der Revolution

I confini di questo diritto naturale sono condizionati dai limiti sopra esposti dell'uomo graco e della società greca. Nel diritto naturale greco non si tratta mai delle sfere di diritto soggettive degli individui che cooperano nella società; lo scopo di questo diritto naturale non è mai la libertà in tal senso. Secondo questi scritti radicali l'aspirazione dell'individuo è diretta solo alla partecipazione degli atomi sociali al potere e all'utile dell'ordinamento che nasce così. Così gli uni appoggiano la tirannide, gli altri il pensiero di un'equivalenza democratica di questi atomi sociali nell'ordinamento dello Stato, e in un caso come nell'altro la loro ultima parola è la schiavitù di ogni superiore volontà ideale. D'altra parte nella scuola moderata che Ippia rappresenta questa metafisica giusnaturalistica è diretta solo alla separazione di un ordinamento oggettivo della natura dallo statuto del singolo Stato. In questi limiti s'imbatte la dottrina dello Stato cinica e stoica, ma non li infrange. Essa si rapporta in questo settore alla nostra intuizione moderna del diritto in modo del tutto simile a come il relativismo sofistico e scettico si rapporta alla teoria moderna della conoscenza.

In questo movimento risiedevano così il germe per i diversi indirizzi di quella teoria della società che si designa come diritto naturale. Una volta che ormai è stato perfezionato, il diritto naturale è passato dai popoli antichi a quelli moderni in una successione relativamente costante. Esso è stato coltivato in una vasta letteratura anche nel medioevo. Ma il suo dominio e la sua efficacia pratica fu condizionata anche presso i popoli moderni dal subentrare di quello stadio dello sviluppo sociale in cui esso era nato presso i popoli antichi. È soltanto con il decadimento degli ordinamenti feudali presso questa seconda generazione di popoli europei che il diritto naturale si erge in posizione guida nella storia della società. Ora esso portò a compimento la sua opera negativa, la cui conclusione si può intravedere nell'influenza di un Rousseau sulla rivoluzione, di un Pufendorf, di Kant e di Fichte sul riformismo tedesco. Infatti il suo punto di partenza è costituito appunto dal singolo individuo, dall'uomo astratto, determinato da segni caratteristici che gli spettano uniformemente in tutti i tempi, in relazioni astratte che fanno seguito a questi segni caratteristici su un terreno, per così dire, astratto. Da simili premesse il diritto naturale trae determinazioni generali di un qualunque ordinamento sociale. Queste determinazioni divengono per esso il criterio per la critica della vecchia società europea e per il nuovo ordinamento di una società futura. Così questa poesia concettuale ottiene nella rivoluzione e nel suo

und ihrem Versuch eines Aufbaus der Gesellschaft auf die abstrakten Menschenatome eine furchtbare Realität.

Das Naturrecht kann als eine Metaphysik der Gesellschaft bezeichnet werden, wenn der Ausdruck Metaphysik in diesem engeren Sinne gestattet wird, in welchem er eine Wissenschaft ausdrücken würde, die den ganzen objektiven, inneren Zusammenhang der gesellschaftlichen Tatsachen in einer Theorie darstellt. Von Metaphysik in vollem Verstande unterscheidet sich das Naturrecht eben dadurch, daß seine Absicht nur auf die Konstruktion des inneren Zusammenhangs der Gesellschaft gerichtet ist; daher es gerade in seiner vollkommensten Gestalt nicht einen objektiven inneren Zusammenhang aller Erscheinungen dem Studium der Gesellschaft zugrunde legt, sondern diesen Gegenstand selbständig behandelt. In diesen Grenzen hat es die Eigenschaften einer Metaphysik. Es analysiert nicht die Wirklichkeit; sondern setzt sie aus abstrakten Teilinhalten von Individuen als aus veris causis zusammen und betrachtet den so entstehenden Zusammenhang als die reale Ursache der gesellschaftlichen Ordnung.[1]

Hat sich nun dieser soziale Atomismus in der damaligen Lage der Wissenschaft fruchtbarer für die Spezialerklärung der gesellschaftlichen Phänomene erwiesen, als der naturwissenschaftliche für die Erscheinungen des Kosmos? Die erhaltenen Trümmer des damaligen Naturrechts erlauben kein ganz ausreichendes Urteil. Doch können wir auch hier ein Verhältnis noch feststellen, welches dem an der Naturwissenschaft derselben Zeit beobachteten analog ist.[2] Das Naturrecht ging von den psychischen Einheiten aus und beabsichtigte eine Erklärung der bürgerlichen Gesellschaft, wie eine einzelne πόλις sie umschließt; denn dieser konkrete politische Körper bildet den Gegenstand der griechischen politischen Wissenschaft. Nun sind die psychologischen Grundvorstellungen von Interesse, Befriedigung, Nutzen, deren sich das sophistische Naturrecht bedient, höchst unvollkommen. Zwischen den psychologischen Grundvorstellungen und der komplexen Tatsache dieses politischen Ganzen liegen alsdann Zwischenglieder, wie Arbeitsteilung, Nationalreichtum, Stufen des wissenschaftlichen Lebens, Formen des Familienrechts und der Eigentumsordnung, religiöser Glaube und seine selbständige Kraft usw., deren wissenschaftliche Bearbeitung erst das exakt wissenschaftliche Studium des komplexen politischen Ganzen bedingt. Diese Tatsachen können aber nur durch abstrakte Wissenschaften bearbeitet werden, welche verwandte Teilinhalte des psychischen Lebens, wie sie die Gesellschaft enthält, zusammenordnen; dies ist im ersten Buche gezeigt

[1] Vgl. S. 79ff. [2] Vgl. S. 169ff. 195.

tentativo di ricostruzione della società sulla base degli astratti atomi umani una spaventosa realtà.

Se è permesso impiegare l'espressione "metafisica" in questo senso più ristretto in cui essa esprimerebbe una scienza che presenta in una teoria l'intera connessione interna, oggettiva, dei fatti sociali, il diritto naturale si può designare come una metafisica della società. Dalla metafisica in senso pieno il diritto naturale si distingue appunto per il fatto che il suo intento sia diretto solo alla costruzione della connessione interna della società; e quindi proprio nella sua forma più perfetta esso non mette alla base dello studio della società una connessione interna oggettiva di tutte le apparizioni, ma tratta questo oggetto autonomamente. In questi confini esso ha le proprietà di una metafisica. Non analizza l'effettualità, ma la compone a partire come da *verae causae* da astratti contenuti parziali di individui, e considera il nesso che così nel risulta come la causa reale dell'ordinamento sociale[1].

Ora, nella situazione di allora della scienza questo atomismo sociale si è dimostrato più fecondo per la spiegazione specifica dei fenomeni sociali, dell'atomismo scientifico-naturale per le apparizioni del cosmo? I frammenti pervenuteci del diritto naturale di allora non permettono alcun giudizio esauriente. Eppure anche qui possiamo pur sempre constatare un rapporto che è analogo a quello osservato a proposito della scienza della natura di quello stesso tempo[2]. Il diritto naturale prendeva avvio dalle unità psichiche e mirava a una spiegazione della società borghese così come la racchiude in sé una singola πόλις; infatti questo concreto corpo politico costituisce l'oggetto della scienza politica greca. Ora, le rappresentazioni psicologiche di fondo dell'interesse, dell'appagamento, dell'utile di cui si serve il diritto naturale sofistico sono estremamente imperfette. Tra le rappresentazioni psicologiche di fondo e il fatto complesso di questo intero politico risiedono poi degli anelli intermedi come la divisione del lavoro, la ricchezza nazionale, i gradini della vita scientifica, le forme del diritto di famiglia e dell'ordinamento della proprietà, la fede religiosa e la sua forza autonoma e così via, la cui elaborazione scientifica condiziona necessariamente lo studio esattamente scientifico del complesso intero politico. Questi fatti possono però venire elaborati solo attraverso scienze astratte che coordinino contenuti parziali affini della vita psichica quali quelli che la società contiene; ciò è stato mostrato nel

[1] Cfr. pp. 135 sgg. [2] Cfr. p. 333 sgg., 385.

worden. Während nun die entsprechenden abstrakten Wissenschaften innerhalb der Naturforschung erst in der alexandrinischen Zeit in sehr vereinzelten Ansätzen sich zu bilden begannen, bestanden die technischen Theorien der Grammatik, Logik, Rhetorik, Poetik, Nationalökonomie, juristischen Technik schon früh; das Bedürfnis der Gesellschaft hatte sie hervorgebracht, wie auch dies das erste Buch gezeigt hat. Trotzdem haben die Vorstellungen der Griechen über Arbeitsteilung, über die Faktoren des Nationalreichtums, über das Geld niemals eine erbeblich höhere Stufe erreicht als die über Druck, Bewegung und Schwere, und die Griechen haben innerhalb dieser Spekulationen, soweit wir sehen, niemals von exakten juristischen Begriffen Gebrauch gemacht. Daher war ihre naturrechtliche Konstruktion der Gesellschaft gans ebenso zu einer verhältnismäßigen Unfruchtbarkeit verurteilt wie ihre atomistische Konstruktion des Kosmos. Auch auf diesem Gebiet fiel der sokratischen Schule, der Metaphysik der substantialen Formen der Sieg für lange Jahrhunderte zu gegenüber der Metaphysik gesellschaftlicher Atome.

Die sokratische Schule war aus dem Bedürfnis entsprungen, inmitten der relativen Wahrheiten, welche die Sophistik übrigließ, einen festen Punkt zu entdecken. Ein solcher kann innerhalb des griechischen Vorstellungsschemas entweder in der Richtung der Abbildung des objektiven Seins im Denken oder in der Richtung der Bestimmung des Seins durch das Handeln gesucht werden. Er ist gegeben als Substanz in der Wirklichkeit oder als höchstes Gut in der Welt des Willens und Handelns, sei es der einzelnen oder der Gemeinschaften. Sokrates ließ die Möglichkeit eines festen Punktes für die Wetterkenntnis fallen; er fand dagegen einen solchen für das Handeln, nämlich in den sittlichen Begriffen. Diese Sonderung der theoretischen und praktischen Philosophie bezeichnet eine Grenze, welche aus der des griechischen Geistes überhaupt folgt. Daß im Inneren, im Innewerden der feste Punkt für alle Erkenntnis, auch der objektiven Welt, liege: dieser Gedanke liegt selbst außerhalb des Gesichtskreises des Sokrates. Erst wann diese klare Einsicht vorhanden ist, tritt die sittliche Welt, der feste Punkt alles Handelns in ihr, in den umfassenden Zusammenhang der menschlichen Wissenschaft. Mit ihr ist erst die falsche Sonderung der theoretischen und praktischen Wissenschaften überwunden, und die wahre Sonderung der Naturwissenschaften von den Geisteswissenschaften kann begründet werden.

Indem Sokrates in den sittlichen Begriffen ein Unveränderliches entdeckt, empfängt auch die politische Wissenschaft ein klares Ziel. Das Ziel des Staates entsteht nun nicht aus dem Spiele der

Libro I. Ora, mentre le scienze astratte corrispondentik all'interno della ricerca della natura cominciarono a formarsi in primi accenni molto sporadici soltanto nel tempo alessandrino, le teorie tecniche della grammatica, logica, retorica, poetica, economia nazionale, tecnica giuridica sussistevano già prima; era stato il bisogno della società a produrle, come ha mostrato anche in questo caso il Libro I. Nonostante ciò, le rappresentazioni dei Greci sulla divisione del lavoro, sui fattori della ricchezza nazionale, sul denaro non hanno mai raggiunto un livello notevolmente superiore a quello delle rappresentazioni sulla pressione, sul movimento e sulla gravità, e, per quanto ci è dato di vedere, i Greci non hanno mai fatto uso all'interno di queste speculazioni di concetti giuridici esatti. Quindi la loro costruzione giusnaturalistica della società era condannata a una relativa infecondità tanto quanto la loro costruzione atomistica del cosmo. Anche in questo settore, nei confronti della metafisica degli atomi sociali, la vittoria toccò alla Scuola Socratica, alla metafisica delle forme sostanziali per lunghi secoli.

La Scuola Socratica era scaturita dal bisogno di scoprire un punto fermo in mezzo alle verità relative che la Sofistica lasciava sul suo cammino. All'interno dello schema greco di rappresentazione un simile punto fermo non si può cercare né nella direzione della riproduzione dell'essere oggettivo nel pensiero né in quella della determinazione dell'essere attraverso l'agire. Questo punto fermo è dato come sostanza nell'effettualità oppure come sommo bene nel mondo della volontà e dell'agire, che sia dei singoli o delle comunità. Socrate lasciò cadere la possibilità di un punto fermo per la conoscenza del mondo; per contro egli ne trovo uno per l'agire, cioè nei concetti etici. Questa separazione della filosofia teoretica da quella pratica segna un confine che consegue in generale da quello dello spirito greco. Il fatto che il punto fermo per ogni conoscenza, anche del mondo oggettivo, risieda nell'interno, nel rendersi conto internamente, è un pensiero che risiede esso stesso all'esterno della cerchia visiva di Socrate. Soltanto quando questa chiara introvisione è sottomano entra nel contesto complessivo della scienza umana il mondo etico, il punto fermo di ogni agire in esso. Soltanto con questa introvisione si oltrepassa la falsa separazione delle scienze teoretiche da quelle pratiche e si può fondare la vera separazione delle scienze della natura dalle scienze dello spirito.

Scoprendo Socrate nei concetti etici qualcosa d'inalterabile, anche la scienza politica riceve un chiaro scopo. Ora, lo scopo dello Stato non nasce dal gioco degli atomi che lo formano.

denselben bildenden Atome. Vielmehr ist für Sokrates im Wissen unverrückbar fest ein Punkt gegeben, um welchen die Individuen gravitieren: das Gute. Das Gute ist nicht relativ, sondern unbedingt gewiß. Dies Ziel ordnet sich also als der die Gliederung des Staates beherrschende Gedanke die einzelnen unter. Diese politische Auffassung des Sokrates tritt in Gegensatz zu der herrschenden Demokratie und zu der Gleichberechtigung jedes gesellschaftlichen Atoms in bezug auf die Leitung des Staates, welche diese Demokratie am schroffsten in der Zuteilung von Staatsämtern durch das Los ausdrückte. Das Wissen macht zum Herrscher; es ist die Vorbedingung des Anteiles an der Staatsleitung.

Platos großer organisatorischer Geist konstruiert von diesem Gedanken aus den idealen Staat als ein Gegenbild des äußeren Kosmos, den Staat als Kunstwerk. Er fand die athenische Gesellschaft in soziale Atome aufgelöst; so faßte er den Gedanken, die Beziehung zwischen politischem Wissen und Können und den Anteil an der Staatsleitung nicht in das vorhandene politische Gefüge einzuordnen, sondern von diesem abstrakten Verhältnis aus den Staat zu konstruieren; bei den neueren Völkern hat dann dieser Gedanke auf die vorhandene Realität der Staatsordnungen fortbildend eingewirkt, und so erscheint Plato als weissagender Genius in bezug auf wesentliche Züge des modernen Beamtenstaates. Er fand alsdann, umgeben vom Ringen der Politien um die Herrschaft und vom Kampf der Interessen, die höchste Konzentration aller Einzelinteressen und Einzelkräfte in dem von ihm entworfenen einsichtigen, einheitlichen Staatswillen notwendig; daher stattete er seinen idealen Staat mit den äußersten Mitteln aus, welche in dem Bereich des ohnehin mit dem Eigentum wie mit der Freiheit in künstlerischer Machtvollkommenheit schaltenden griechischen Staates lagen, um diese Unterordnung der Einzelwillen, der Einzelinteressen unter die leitende Vernunft herzustellen. So entsteht eine Gliederung. in welcher die Einsichtigen regieren, die Starken sie unterstützen, die im Erwerb versunkene Masse gehorcht: ein Abbild der Psyche. Die Tugenden der Teile der Seele sind die der Stände des Staates. Wie das Streben nach dem Guten in der Beziehung der Psyche zu der Ideenwelt gegründet ist, so gestaltet dasselbe auch im Zusammenhang mit der Ideenwelt das Ideal eines gesellschaftlichen Kosmos, den Staat, als eine zwar entstandene, aber durch die Abmessung der Kräfte in den Seelen unzerreißbar gefügte Einheit. Die politische Kunst gestaltet nach den Ideen der Gerechtigkeit sowie der anderen Tugenden aus dem Stoffe der Seelen den gesellschaftlichen Kosmos, wie der gute Gott den äußeren Kosmos gebildet hat. So entsteht der Mensch im großen: eine reale Einheit wie der Einzelmensch.

Piuttosto, nel sapere si dà per Socrate un punto inamovibilmente fermo intorno a cui gli individui gravitano: il bene. Il bene non è relativo, ma incondizionatamente certo. Questo scopo subordina quindi a sé i singoli come il pensiero che domina l'articolazione dello Stato. Questa concezione politica di Socrate entra in opposizione alla democrazia dominante e alla parità di diritti di ogni atomo sociale in riferimento alla guida dello Stato, che questa democrazia esprimeva quanto mai rudemente con l'assegnazione delle cariche pubbliche attraverso il sorteggio. È il sapere che rende dominatori; esso è la condizione preliminare della partecipazione alla guida dello Stato.

A partire da questo pensiero il grande spirito organizzativo di Platone costruisce lo Stato ideale come un corrispettivo del cosmo esterno, lo Stato come opera d'arte. Egli trovò la società ateniese dissolta in atomi sociali; così lo colse il pensiero di non inquadrare la relazione tra il sapere e il potere politico e la partecipazione alla guida dello Stato nella compagine politica sottomano, ma di costruire lo Stato a partire da questo rapporto astratto; presso i popoli moderni questo pensiero ha poi proseguito ad avere influenza sulla realtà sottomano degli ordinamenti dello Stato, e così Platone appare come un genio profetico in riferimento a tratti essenziali dello Stato burocratico moderno. Circondato dal dibattersi delle politìe per il dominio e dalla lotta degli interessi, egli trovò poi necessaria la massima concentrazione di tutti gli interessi e le forze particolari nell'assennata, unitaria volontà di Stato da lui delineata; quindi corredò il suo Stato ideale dei mezzi estremi che risiedessero nell'ambito dello Stato greco che già per conto suo disponeva della proprietà e della libertà con un proprio artificioso potere assoluto, per allestire questa subordinazione delle volontà e degli interessi particolari alla ragione che fa da guida. Nasce così un'articolazione in cui gli assennati governano, i forti li appoggiano, la massa sprofondata nel profitto obbedisce: una copia della psiche. Le virtù delle parti dell'anima sono quelle classi dello Stato. Così come l'aspirare al bene è fondato nella relazione della psiche con il mondo di idee, sempre in connessione con il mondo di idee quest'aspirazione configura l'ideale di un cosmo sociale, lo Stato, come un'unità che certamente è nata nel tempo, ma che è compaginata in modo non lacerabile dalla commisurazione delle forze nelle anime. Con il materiale delle anime l'arte politica configura il cosmo sociale secondo le idee della giustizia così come delle altre virtù, allo stesso modo in cui il buon dio ha formato il cosmo esterno. Nasce così l'uomo in grande: un'unità reale come il singolo uomo.

Die innere Unhaltbarkeit dieser Art von Metaphysik der Gesellschaft ist augenscheinlich. Die Analogie des Menschen im großen verschiebt nur das Problem, wie aus Einzelwillen Gesamtwille, d. h. ein Gefüge der Willen, welches einheitlich wirkt, entstehe. Plato hat seine Aufgabe weder für die Einzelseele noch für den Staat gelöst. Vielmehr bilden seine Seelenteile sowenig eine wirkliche psychische Einheit als seine drei Stände eine einheitliche Gesellschaft ausmachen können.

Da Plato nicht von den Interessen der Individuen ausging, von der Realität der menschlichen Natur, wie sie einmal ist[1], entstand ihm nicht das Gefüge der Interessengemeinschaft, welches die Unterlage des wirklichen Staates bildet; vielmehr hat er dieses als das Niedrige mißachtet und Arbeit, Gewerbe, Handel keiner Untersuchung unterzogen. Die hier zugrunde liegende falsch vornehme Richtung ist derjenigen verwandt, welche die Griechen auf dem Gebiet der Naturerkenntnis überall zeigen. So bleiben Gedanke und physische Gewalt, den Staat zummmenzuhalten, dagegen gehen die Interessen der Stände in ihm auseinander und müssen ihn zerreißen. Mit einer Art von Absolutismus des Gedankens werden die realen Interessen der Individuen als bloßes widerstrebendes Material für den politischen Künstler behandelt, anstatt daß das Gefüge von Abhängigkeit und Gemeinschaft, welches als ein Staatswille sich darstellt, als die Wirkung der Interessenvereinigung erkannt worden wäre. So wird hier ein Staat in die Luft gebaut. Es entsteht eine konzentrierteste, aber zugleich dem Spiele der Interessen gegenüber ohnmächtige Einheit. Dieser Mensch im großen ist ein Tropus; die in diesem Tropus behauptete reale Einheit des Staates ist nicht nur unfaßbar – das bleibt sie immer und überall, da sie eben Metaphysik ist –, es wird auch nicht versucht, den Tropus durch Begriffe aufzuklären. So folgenschwere inhaltliche Mängel verknüpfen sich mit einem allgemeineren Fehler methodischer Art. Der Staat soll verstanden werden, bevor die Interessen und Zweckzusammenhänge analysiert sind, welche seine Realität im Menschen bilden, vermöge deren er lebt und Kraft hat. Dieser Fehler hat zur Folge. daß an die Stelle des Zusammenhangs von Tatsachen (Zweckzusammenhängen, Interessen) das metaphysische Fabelwesen des Menschen im großen tritt.[2]

Aristoteles hat versucht, eine Formel an die Stelle dieses Tropus zu setzen. Er will den Begriff der realen Einheit, welche Staat

[1] Die Ableitung der πόλις aus der Arbeitsteilung und dem Verkehr in Politie 369ff. bestätigt dies nur. Denn sie zeigt, daß Plato die Tragweite der einzelnen Interessen für das Gemeinleben erwog, jedoch die Einheit des Willens in seinem Staate nicht auf sie gründen zu können glaubte.

[2] Vgl. Darlegung desselben Fehlers in der Philosophie der Geschichte S. 137ff.

L'intrinseca insostenibilità di questa specie di metafisica della società è evidente. L'analogia dell'uomo in grande non fa che differire il problema di come nasca da singole volontà una volontò complessiva, vale a dire una compagine della volontà che operi unitariamente. Platone non ha assolto il suo compito né per la singola anima né per lo Stato. Piuttosto, le sue parti dell'anima formano tanto poco un'unità psichica effettuale quanto poco le sue tre classi possono costituire una società unitaria.

Visto che Platone non prendeva avvio dagli interessi degli individui, dalla realtà della natura umana così com'è[1], in lui non nacque la compagine della comunità d'interessi, che costituisce il sostrato dello Stato effettuale: egli ha piuttosto disprezzato questa compagine come quanto di più basso, e non sottopose il lavoro, il mestiere, il commercio a alcuna indagine. Il falso indirizzo aristocratico che sta qui alla base è imparentato con quello che i Greci mostrano ovunque nel settore della conoscenza della natura. Così a tenere insieme lo Stato rimangono il pensiero e la violenza fisica, mentre per contro gli interessi delle classi divergono in esso e lo devono lacerare. Con una specie di assolutismo del pensiero i reali interessi degli individui vengono trattati come mero materiale riluttante per l'artista politico, invece di riconoscere la compagine di dipendenza e comunità, che è il modo in cui si presenta una volontà di Stato, come l'effetto dell'unificazione di interessi. Così qui si costruisce uno Stato nell'aria. Nasce un'unità più concentrata, ma nel contempo impotente di fronte al gioco degli interessi. Questo uomo in grande è un tropo; l'unità reale dello Stato affermata in questo tropo è non solo inafferrabile – essa rimane tale sempre e ovunque, visto che è appunto una metafisica –, ma non si tenta nemmeno di chiarire il tropo attraverso concetti. Carenze contenutistiche così gravide di conseguenze s'intrecciano con un errore più generale di tipo metodico. Lo Stato va compreso prima di analizzare gli interessi e le connessioni finalizzate che costituiscono la sua realtà nell'uomo e in virtù dei quali esso vive e ha forza. Questo errore ha per conseguenza il fatto che al posto della connessione di fatti (connessioni finalizzate, interessi) entri in campo l'essenza metafisica da favola dell'uomo in grande[2].

Aristotele ha tentato di mettere al posto di questo tropo una formula. Egli vuole delineare il concetto di quell'unità reale che è

[1] La deduzione stessa della πόλις dalla divisione del lavoro e dal traffico dei prodotti in *Repubblica*, 369 sgg., non fa che confermarlo. Infatti essa mostra il fatto che Platone soppesò la portata degli interessi particolari per la vita comune, e tuttavia non credette di poter fondare su di essi l'unità della volontà nel suo Stato.

[2] Cfr. l'esposizione di questo stesso errore nella filosofia della storia, pp. 137 sgg.

ist, entwerfen. Seine Staatslehre ist gerade dadurch auch hier so belehrend, daß sie zeigt, wie dieser fundamentale Begriff der sozialen Metaphysik mit den anderen metaphysischen Hauptbegriffen die Eigenschaft teilt, der vollständigen Auflösung in einfach klare Gedankenelemente zu widerstehen.

Es ist dargelegt, daß die Subjekte für Aussagen über die gesellschaftliche Wirklichkeit in den Individuen gegeben sind. Die Subjekte der Aussagen über die Natur sind uns unzugänglich, dagegen die des gesellschaftlichen Lebens, des Tuns und Leidens wie der Zustände in demselben sind in der inneren Erfahrung enthalten.[1] Aristoteles hat nun die vernünftigen Einzelwesen als Substanzen bestimmt. Er hat andererseits im Zusammenhang seiner Metaphysik den Staat, welcher aus solchen Einzelwesen besteht, als eine Einheit angesehen, die nicht eine nachträgliche Zusammenfügung derselben ist. Zwar hat er den Begriff des Staates seiner Metaphysik nicht eingeordnet, da diese vor der praktischen Welt, sonach gerade vor dem großen Problem des Willens endigt und in seinem System das Gebiet der praktischen Vernunft von dem der theoretischen Wissenschaft gesondert ist. Aber die Prämissen seiner Auffassung von der Einheit des Staates sind die folgenden. Der teleologische Zusammenhang zeigt in dem Reiche der organischen Wesen eine Steigerung der Funktionen; sie entspricht der Steigerung des Psychischen. Die Gattung des Menschen ist so die höchste der substantialen Formen in der Stufenreihe der organischen Wesen. Die Einzelwesen in dieser menschlichen Gattung sind aber noch auf andere Weise verbunden als dadurch, daß sie eine substantiale Form verwirklichen. Die einzelnen Menschen befinden sich in gesellschaftlichen Ganzen, innerhalb deren die Individuen sich wie Teile verhalten. Solche Ganze bilden schon Bienen und andere herdenweise lebende Tiere, in einem viel engeren Verbande aber der mit Sprache und Verstand zu diesem Zwecke von der Natur begabte Mensch, welcher das Vermögen der Unterscheidung von Recht und Unrecht besitzt. Diese Gemeinschaft (Koinonie) ist als Familie untrennbar mit Menschendasein überhaupt gegeben, und indem diese zur Dorfgemeinde, weiter zur Polis sich ausdehnt, erreicht in der letzteren das in der Natur angelegte Gemeinschaftsstreben das Endziel der Autarkie, d. h. des völligen Selbstgenügens; die Polis ist der Zweck der mehr elementaren Formen von Gemeinschaft, der in den weniger zusammengesetzten schon wirksam ist. In diesem Zusammenhang tritt die Formel des Aristoteles auf, daß der Staat ein Ganzes bilde, welches vor den Familien und Individuen als seinen

[1] S. 108ff.

lo Stato. La sua dottrina dello Stato è molto istruttiva anche qui per il fatto che mostra come questo concetto fondamentale della metafisica sociale condivida con gli altri concetti metafisici capitali la proprietà di resistere alla completa risoluzione in elementi di pensiero semplicemente chiari.

È già stato esposto il fatto che i soggetti per enunciati sull'effettualità sociale siano dati negli individui. I soggetti degli enunciati sulla natura ci sono inaccessibili, per contro quelli della vita sociale, del fare e del patire come delle condizioni in questi ultimi, sono contenuti nell'esperienza interna[1]. Ora, Aristotele ha determinato le singole essenze razionali come sostanze. D'altra parte, in connessione con la sua metafisica, egli ha intravisto lo Stato, che consiste in tali singole essenze, come un'unità che non è una loro congiunzione posteriore. Più precisamente, non ha inquadrato il concetto di Stato nella sua metafisica, visto che quest'ultima termina dinanzi al mondo pratico, perciò proprio dinanzi al grande problema della volontà, e nel suo sistema il settore della ragione pratica è separato da quello della scienza teoretica. Ma le premesse della sua concezione dell'unità dello Stato sono le seguenti. La connessione teleologica mostra nel regno delle essenze organiche un incremento delle funzioni; questo incremento corrisponde all'incremento dell'elemento psichico. Il genere dell'uomo è così la più alta delle forme sostanziali nella serie di scalini delle essenze organiche. Le singole essenze in questo genere umano sono però collegate ancora in un altro modo oltre per il fatto che effettuino una forma sostanziale. I singoli uomini si trovano in interi sociali che all'interno dei quali gli individui si comportano come parti. Un simile intero lo costituiscono già le api e altri animali che vivono in branchi, ma l'uomo, che la natura ha dotato del linguaggio e dell'intelletto per questo fine e possiede la facoltà della distinzione tra il giusto e l'ingiusto. Questa comunanza (*koinonìa*) si dà come famiglia, indivisibile dall'esserci dell'uomo in generale, ed estendendosi quest'ultima a comunità di villaggio, e poi a *pólis*, in quest'ultima l'aspirare alla comunità insito nella natura raggiunge lo scopo finale dell'autarchia, vale a dire della piena autosufficienza; la *pólis* è il fine delle forme più elementari di comunità che è già operante in quelle meno composite. In questo contesto subentra la formula di Aristotele per cui lo *Stato* formerebbe un intero che sarebbe prima delle famiglie e degli individui quali sue

[1] Cfr. p. 213 sgg.

Teilen sei.[1] Diese Formel drückt aus, daß der Staat nicht ein Werk menschlicher Wllkür sei, sondern ein in der Physis begründetes System. In der Physis, in welcher der Zweck wirkt, ist ein Zusammenhang von Bestimmungen angelegt, welche nur durch die einzelnen Individuen und in ihnen sich verwirklichen, welche aber diese Individuen der Zusammenordnung (τάξις) in einer Politie zuführen, da erst in dieser das Ziel der Eudämonie auf selbstgenugsame Weise erreicht wird. Solche Bestimmungen sind z. B. die Ungleichheit der Individuen, der Gegensatz der Herrschenden und Beherrschten, die Proportion von Leistung und politischer Macht. Sie besitzen die Notwendigkeit des Zweckes. Und zwar besteht das System (σύστημα), zu welchem die Menge (πλῆθος) durch den Zweck in der Politie geordnet ist, aus ungleichartigen Bestandteilen. Auch geht das Individuum in diesem Zweck nicht ganz auf. Das Zusammenwirken von ungleichartigen einzelnen als von Teilen zu einem Ganzen kann mit dem der Teile innerhalb eines Organismus verglichen werden. Der einzelne Mensch verhält sich zum Staatsganzen wie Fuß oder Hand zu einem Körper.

So bereitet sich in Aristoteles die Auffassung des Staates als eines Organismus vor, welche eine so verhängnisvolle Rolle in der Geschichte der politischen Wissenschaften gespielt hat. Der Begriff des Organismus ist in seiner Art das letzte Wort dieser Metaphysik des Staates. Und zwar ist derselbe, wie jeder Begriff der Staatseinheit, welcher diese nicht analytisch aus der Wirklichkeit des Staatslebens bis zu einem gewissen Punkte aufklärt, eine metaphysische Begriffsdichtung. Was im sozialen Leben erfahren wird, kann die Analysis in einem gewissen Umfang zerlegen, aber nie vermag sie, in einer Formel den Reichtum des Lebens auszudrücken.[2] Daher ist die Realität des Staates nicht in einer bestimmten Zahl begrifflicher Elemente darstellbar. Dies zeigt sich schon hier, bei Aristotetes, in der Dunkelheit des von ihm gebildeten Gedankens des Staates als eines organischen Ganzen, und diese Dunkelheit als in der Sache selber liegend ist nie überwunden worden.[3]

Dennoch hat die Betrachtungsweise des Aristoteles, welche den Staat als einen realen Zweckzusammenhang dachte, sich für ein vergleichendes Studium des Staates höchst fruchtbar erwiesen. Sie hat auf dem Gebiet des Geistes eine nahezu ebenso eingreifende Arbeit für das Studium des Staates vollbracht, als die Zweckbetrachtung des Aristoteles auf dem der Natur für die biologischen Wissenschaften geleistet hat. Ja auf dem politischen Gebiet hatte diese Betrachtungsweise ein noch höheres Recht. Zwar kann der Staat nicht

[1] Vgl. näher Arist. Polit. I, 2 p. 1252b 30 p. 1253a 19.
[2] Vgl. S. 95ff. [3] Vgl. S. 70ff.

parti[1]. Questa formula esprime il fatto che lo Stato non sarebbe un'opera dell'arbitrio umano, ma un sistema fondato nella *physis*. Nella *physis*, in cui opera il fine, è insita una connessione di determinazioni che si effettuano solo attraverso i singoli individui e nei singoli individui, ma che conducono questi individui alla coordinazione (τάξις) in una politìa, visto che soltanto in quest'ultima si raggiunge lo scopo dell'eudemonia in modo autosufficiente. Tali determinazioni sono, per esempio, la disuguaglianza degli individui, l'opposizione tra dominanti e dominanti, la proporzione tra prestazione resa e potere politico. Esse possiedono la necessità del fine. E, più precisamente, il sistema (σύστημα) in cui la moltitudine (πλῆθος) è inquadrata attraverso il fine nella politìa, consta di componenti dissimili. L'individuo non si risolve del tutto nemmeno in questo fine. Il cooperare di singoli dissimili come parti di un intero si può paragonare a quello delle parti all'interno di un organismo. Il singolo uomo si rapporta all'intero dello Stato come il piede o la mano si rapportano a un corpo.

Si prepara così in Aristotele la concezione dello Stato come un organismo che ha svolto un ruolo così nefasto nella storia delle scienze politiche. Il concetto di organismo è a suo modo l'ultima parola di questa metafisica dello Stato. E, più precisamente, come ogni concetto dell'unità dello Stato che non chiarisca quest'ultima fino a un certo punto analiticamente a partire dall'effettualità della vita statale, esso è una poesia concettuale metafisica. Ciò che si esperisce nella vita sociale l'analisi lo può disaggregare in una certa proporzione, ma non è mai in grado di esprimere in una formula la ricchezza della vita[2]. Quindi la realtà dello Stato non è presentabile in un numero determinato di elementi concettuali. Ciò si mostra già qui, in Aristotele, nell'oscurità del pensiero dello Stato da lui formato come un intero organico, e questa oscurità non è mai stata oltrepassata in quanto risiede nella cosa stessa[3].

Nondimeno il modo di considerazione di Aristotele, che pensava lo Stato come una connessione finalizzata reale, si è dimostrata estremamente feconda per uno studio comparativo dello Stato. Esso ha portato a compimento nel settore dello spirito, per lo studio dello Stato, un lavoro quasi altrettanto incisivo quanto quello svolto dalla considerazione finalizzata di Aristotele nel settore della natura per le scienze biologiche. Anzi, nel settore politico questo modo di considerazione vantava un diritto ancora più alto. Certo, lo Stato non

[1] Cfr. più da vicino Arist. *Polit.* I 2, pp. 1252 b 30, 1253 a 19.
[2] Cfr. pp. 187 sgg. [3] Cfr. pp. 137 sgg.

als die Realisierung eines einheitlichen Zweckgedankens aufgefaßt werden; selbst der von Aristoteles so gesund entwickelte Zweckbegriff der Eudämonie[1] ist nur eine abstrakte Formel. Aber in Wirklichkeit bilden doch Wille, Interessen und Zwecke das Gefüge des Staates, und daher darf die von Aristoteles in der Gesellschaft angenommene Richtung auf Verwirklichung der Eudämonie wenigstens als eine unvollkommene Abbreviatur des Tatbestandes angesehen werden. Die Betrachtung aus dem Zwecke, die Aristoteles anwendet, gelangt daher hier auf den Boden der Tatsächlichkeit. So konnte sie durch eine komparative Analyse der Staaten die Grundzüge ihrer Struktur feststellen und die Hauptformen des politischen Lebens bestimmen. Und sie hat diese Leistung mit solcher Vollendung ausgeführt, daß die so geschaffenen Begriffe ihren Wert bis heute behauptet haben. Diese Arbeit des Aristoteles und seiner Schule war die Vorbedingung erklärender Methoden auf dem Gebiet der Staatswissenschaften, wie sie dieselbe auf dem der Biologie gewesen ist.

So hat auch hier die Metaphysik der substantialen Formen sich in einem Stadium der Wissenschaft fruchtbar enviesen, in welchem die Mittel einer Zerlegung in den Zusammenhang der Vorgänge nach Gesetzen noch nicht vorhanden waren.

Alle Verbandsverhältnisse, dies zeigte unsere eigene theoretische Erörterung[2], folgerecht auch der Staat, sind, psychologisch angesehen, aus Verhältnissen der Abhängigkeit und Gemeinschaft zusammengesetzt. Aus diesem System der passiven und aktiven Willensbestimmungen entspringt das psychologische Verhältnis von Befehlen und Gehorchen, von Obrigkeit und Untertan, auf welchem die Willenseinheit des Staates begründet ist. Aber dieses System von Abhängigkeiten und Gemeinsamkeiten ist nur die Außenseite der realen Beziehungen der Interessen untereinander. Die inhaltlichen Faktoren des Staatslebens liegen unsbesondere in den Zwecken und Interessen, welche nicht durch das freie Ineinandergreifen der Handlungen der Individuen zur Befriedigung gelangen. Hier gewahren wir die reale Seite dessen, was, nach den bloßen Willensverhältnissen betrachtet, als Mechanik der Gesellschaft und des Staatslebens sich darstellt und in der Existenz eines herrschenden Staatswillens seinen Abschluß findet. Diesen Status der äußeren Willensverhältnisse in einem Staate können wir als Staatsform oder auch als Verfassung bezeichnen.

Diesem Tatbestand entspricht, daß die politische Wissenschaft in Aristoteles zunächst durch Anwendung der vergleichenden Methode die äußeren Formen oder die Verfassungen bestimmt hat. Das reale

[1] Der Zweck des Staates ist die Verwicklichung der Eudämonie, des εὐ ζῆν oder auch der ζωῆς τελείας καὶ αὐτάρκους. [2] S. 68ff.

si può cogliere come la realizzazione di un pensiero finalizzato unitario; lo stesso concetto finalizzato dell'eudemonia[1] sviluppato in modo così salutare da Aristotele è solo una formula astratta. Ma in effetti a costituire la compagine dello Stato sono pur la volontà, gli interessi e i fini, e quindi la direzione verso l'effettuazione dell'eudemonia, assunta da Aristotele nella società, può essere intravista come un'abbreviazione imperfetta dello stato di fatto. La considerazione a partire dal fine applicata da Aristotele giunge quindi qui sul terreno della fattualità. Attraverso un'analisi comparativa degli Stati essa poté stabilire i tratti di fondo della loro struttura e determinare le forme capitali della vita politica. E ha condotto a termine questa prestazione con una completezza tale che i concetti così creati hanno affermato il loro valore fino a oggi. Questo lavoro di Aristotele e della sua scuola era la condizione preliminare di metodi esplicativi nel settore delle scienze dello Stato, così come lo è stato in quello della biologia.

Così anche qui la metafisica delle forme sostanziali si è dimostrata feconda in uno stadio della scienza in cui i mezzi di una disaggregazione nella connessione dei processi secondo leggi non erano ancora sottomano.

Tutti i rapporti di associazione, è ciò che ha mostrato la nostra discussione teoretica[2], e conseguentemente anche lo Stato, intravisti dal punto di vista psicologico sono composti da rapporti di dipendenza e di comunanza. Da questo sistema di determinazioni passive e attive della volontà scaturisce il rapporto psicologico del comandare e dell'ubbidire, di autorità e sudditanza, su cui è fondata l'unità di volontà dello Stato. Ma questo sistema di dipendenze e comunanze è solo il lato esterno delle relazioni reali tra gli interessi. I fattori contenutistici della vita statale risiedono in particolare nei fini e negli interessi che non giungono ad appagamento attraverso il libero ingranare delle azioni degli individui. Qui scorgiamo il lato reale di ciò che, considerato secondo i meri rapporti di volontà, si presenta come meccanica della società e della vita statale e che trova la sua conclusione nell'esistenza di una volontà dominante di Stato. Questo *status* dei rapporti esterni di volontà in uno Stato possiamo designarlo come "forma di Stato" o anche come "costituzione".

A questo stato di fatto corrisponde il fatto che la scienza politica in Aristotele abbia determinato anzitutto le forme esterne o le costituzioni attraverso l'applicazione del metodo comparativo. La vita

[1] Il fine dello Stato è l'effettuazione dell'eudemonia, dell'εὐ ζῆν o anche della ζωῆς τελείας καὶ αὐτάρκους. [2] Cfr. p. 133 sgg.

Leben des Staates ist so außerordentlich komplex, daß selbst die moderne, wahrhaft analytische Wissenschaft noch am Anfang seiner wissenschaftlichen Behandlung steht. Das Altertum besaß aber die Bedingungen eines solchen wahrhaft analytischen Verfahrens noch gar nicht. Ihm fehlten eine entwickelte Psychologie und die zwischen ihr und der Politik stehenden Einzelwissenschaften. Der Zusammensetzung der realen Zwecke im Leben des Staates gegenüber war es so an einer fruchtbaren Analysis gehindert, welche erst sehr spät Wissenschaften wie die politische Ökonomie und Schriftsteller wie Niebuhr, Tocqueville zu vollbringen begonnen haben.

Sonach war die griechische Staatswissenschaft auf ihrem Höhepunkt in Aristoteles vorzugsweise Zergliederung der Verfassungen. Durch diese Einschränkung der Betrachtungsweise ist bedingt, daß dem Aristoteles der Staat ein anderer wird, wenn die Staatsverfassung sich ändert. Der Staat (πόλις) ist eine Gemeinschaft (κοινονία), das Wesen dieser Gemeinschaft (κοινονία πολιτῶν) wird durch die Verfassung (πολιτεία) bezeichnet; sonach ändert sich mit der Verfassung der Staat. Die Personen bleiben dabei dieselben, wie ja dieselben Personen den tragischen Chor bilden und aus ihm in den Chor der Komödie eintreten. Aristoteles gewahrt nicht hinter dem Wechsel der Staatsform die dauernde Interessengemeinschaft des Volkes, welche das den politischen Zusammenhang Konstituierende ist, sondern ihm ist die Staatsverfassung das Wesenhafte, welches den Staat ausmacht.[1] Dem entspricht, daß sich ihm der Politiker zu den Staatsbürgern verhält, wie der Künstler zu seinem Stoffe. Die Masse bildet das Material für den Aufbau des Staates.[2] So substituiert Aristoteles einen falschen Gegensatz von Stoff und Form dem realen Zusammenhang der Gesellschaft, und dieser Gegensatz ist auf dem Gebiet der Staatswissenschaft ebenso verhängnisvoll für ihn gewesen, wie auf dem der Naturwissenschaften. In Wirklichkeit sind im Staate überall bildende Kraft, Zweckzusammenhang, Interessenbeziehungen, und überall Stoff: denn überall ist Person. In den Lebenszwecken des Volkes, welches ihn ausmacht, ist auch das Leben des Staates gegründet. Hier aber verschwindet, wie in gewissem Grade für den griechischen Menschen überhaupt, das historische Bewußtsein von Naturwachstum ganz hinter dem Machtgefühl des politischen Menschen, der den Staat wie ein bildender Künstler zu kneten beansprucht. Und zugleich tritt das Bewußtsein von Rechtskontinuität zurück; wie denn Aristoteles in obigem Zusammenhang die weitere Frage aufwirft, inwiefern nach Veränderung der Staatsverfassung die Verbindlichkeiten, welche der frühere Staat eingegangen ist, fortbestehen oder ebenfalls aufhören.

[1] Arist. Polit. III, 3 p. 1276b 1. [2] Arist. Polit. VII, 4 p. 1325b 40.

reale dello Stato è così straordinariamente complessa che la stessa scienza moderna, veramente analitica, sta ancora all'inizio della sua trattazione scientifica. Ma l'antichità non possedeva ancora per nulla le condizioni di un simile procedimento veramente analitico. Le mancavano una psicologia sviluppata e le scienze particolari che stanno tra essa e la politica. Di fronte alla composizione dei fini reali nella vita dello Stato le fu impedita così un'analisi feconda, che soltanto più tardi scienze come l'economia politica e scrittori come Niebuhr e Tocqueville hanno cominciato a portare a compimento.

Perciò la scienza greca dello Stato, al suo culmine in Aristotele, fu prevalentemente smembramento delle costituzioni. Da questa restrizione del modo di considerazione è condizionato il fatto che per Aristotele lo Stato divenga un altro quanto si altera la costituzione dello Stato. Lo Stato (πόλις) è una comunità (κοινονία), l'essenza di questa comunità (κοινονία πολιτῶν) viene designata dalla costituzione (πολιτεία); perciò con la costituzione si altera anche lo Stato. Le persone rimangono in ciò le stesse, come anzi sono le stesse persone a formare il coro tragico e a entrare da quest'ultimo nel coro della commedia. Dietro al cambiamento della forma di Stato Aristotele non scorge la durevole comunità d'interessi del popolo che è l'elemento costitutivo della connessione politica, ma per lui è la costituzione dello Stato l'essenziale che forma lo Stato[1]. A ciò corrisponde il fatto che per lui il politico si rapporti ai cittadini dello Stato come l'artista alla sua materia. La massa costituisce il materiale per la costruzione dello Stato[2]. Così Aristotele sostituisce una falsa opposizione di materia e forma alla connessione reale della società, e nel settore della scienza dello Stato questa opposizione è stata per lui altrettanto fatale quanto in quello delle scienze della natura. In effetti nello Stato la forza formatrice, la connessione finalizzata, le relazioni di interessi sono ovunque, e ovunque c'è materia, poiché c'è ovunque la persona. Nei fini di vita del popolo che lo costituisce è fondata anche la vita dello Stato. Ma qui, come in un certo grado per l'uomo greco in generale, la coscienza istorica di una crescita di natura scompare interamente dietro il sentimento di potere dell'uomo politico, che pretende di modellare lo Stato come un artista figurativo. E nel contempo retrocede la coscienza di una continuità del diritto; tant'è vero che nel contesto di cui sopra Aristotele lancia l'ulteriore questione sul punto fino al quale, dopo l'alterazione della costituzione dello Stato, le vincolatività contratte dallo Stato precedente continuino a sussistere oppure cessino a loro volta.

[1] Arist. *Polit.* III 3, p. 1276 b 1.

[2] Arist. *Polit.* VII 4, p. 1325 b 40.

Uns so bestätigt sich auf überraschende Weise auch innerhalb der Geisteswissenschaften das von uns aufgestellte Gesetz der Entwicklung der europäischen Wissenschaft. Dieselbe sucht zunächst die so sehr zusammengesetzte Wirklichkeit direkt zu erkennen, beschreibt, vergleicht und geht auf vermutete oder von der Metaphysik untergelegte Ursachen zurück. Allmählich erst sondert sie einzelne Kreise von Teilinhalten der Wirklichkeit ab und unterwirft sie einer beharrlichen und abstrakten Kausaluntersuchung. Die Phänomene der Bewegung z. B. bilden einen solchen Kreis, die des wirtschaftlichen Lebens einen anderen. Der Gang der Erkenntnis entwickelt nun in abstrakten Wissenschaften die Grundeigenschaften der innerhalb der einzelnen Kreise zusammengehörigen Teilinhalte und ersetzt z. B. Zweckvorstellungen, wie Aristoteles sie als Erklärungsgründe benutzte, durch angemessene Begriffe. Metaphysik in ihrer herrschenden Stellung innerhalb der Wissenschaften ist eine dem ersteren Stadium der Betrachtung korrelative Tatsache gewesen.

Die äußere Organisation der Gesellschaft in Staaten hat am stärksten die Blicke der Forscher auf sich gezogen, welche die gesellschaftlich-geschichtliche Wirklichkeit zu ihrem Gegenstand machten. Denn hier bot sich das merkwürdige Phänomen einer über die einzelnen Willen sich erhebenden Willenseinheit. Dies Phänomen mußte den Griechen noch weit erstaunlicher als den monarchischen Völkern des Ostens erscheinen. Denn letzteren stellte sich die Willenseinheit in ihren Königen auf eine persönliche Weise dar, dagegen war sie in diesen griechischen Politien gleichsam körperlos. Dies Problem der Willenseinheit im Staate beschäftigte die als Sophisten bezeichneten Schriftsteller. Miteinander ringende Staaten bilden das Objekt der großen griechischen Historiker. Noch war der Durchschnittsmensch, wie er in einer gegebenen Zeit lebt, arbeitet, genießt und leidet, der Geschichte sowenig sichtbar als die Menschheit. Dasselbe Problem beschäftigte die sokratische Schule in erster Linie, und es ward Gegenstand einer Theorie der Gesellschaft, welche dem metaphysischen Standpunkt des europäischen Denkens entsprach. In der nun geschaffenen, vergleichenden Wissenschaft von Struktur und Formen der Staaten tritt die Korrespondenz zwischen einem sehr glücklichen deskriptiven Studium der politischen Formen und der Metaphysik hervor.

Diese vergleichende Wissenschaft der Staaten geht, gemäß dem Dargelegten, von der Betrachtung des Herrschaftsverhältnisses aus, wie es in der Verfassung seinen Ausdruck gewinnt. Verfassung ist für Aristoteles die Ordnung des Staates in bezug auf das Regiment der obrigkeitlichen Gewalten, insbesondere der über ihnen allen stehen-

E così anche all'interno delle scienze dello spirito trova conferma in modo sorprendente la legge da noi enunciata dello sviluppo della scienza europea. Quest'ultima cerca anzitutto di conoscere direttamente l'effettualità così tanto composita, descrive, confronta e risale a cause presunte o poste come sostrato dalla metafisica. Soltanto in modo graduale essa separa singole cerchie di contenuti parziali dell'effettualità e le sottopone a una persistente e astratta indagine causale. Formano una simile cerchia, per esempio, i fenomeni del movimento, ne formano un altro quelli della vita economica. L'andamento della conoscenza sviluppa ora in scienze astratte le proprietà di fondo dei contenuti parziali congeneri delle singole cerchie e sostituisce con concetti adeguati, per esempio, le rappresentazioni finalizzate quali quelle che Aristotele utilizzava come fondamenti esplicativi. La metafisica nella sua posizione dominante all'interno delle scienze è stata un fatto correlativo al primo stadio della considerazione.

L'organizzazione esterna della società in Stati ha attirato al massimo su di sé gli sguardi dei ricercatori che rendevano proprio oggetto l'effettualità storico-sociale. Infatti qui si offriva lo strano fenomeno di un'unità di volontà elevantesi al di sopra delle singole volontà. Ai Greci questo fenomeno dovette apparire ancora più stupefacente che noi ai popoli monarchici dell'Oriente. Infatti a questi ultimi l'unità di volontà si presentava in modo personale nei loro sovrani, mentre per contro in queste politìe greche era, per così dire, priva di corpo. Questo problema dell'unità di volontà nello Stato occupò gli scrittori designati come Sofisti. L'oggetto dei grandi storici greci è costituito dagli Stati in lotta tra loro. L'uomo medio così come esso vive in un dato tempo, lavora, gode e patisce era ancora tanto poco visibile alla storia quanto l'umanità. Lo stesso problema occupò la Scuola Socratica in primo luogo, e divenne l'oggetto di una teoria della società che corrispondeva al punto di vista metafisico del pensiero europeo. Nella scienza comparativa creata ora della struttura e delle forme degli Stati entra in scena la corrispondenza tra uno studio descrittivo, molto felice, delle forme politiche e la metafisica.

Questa scienza comparativa degli Stati prende avvio, secondo quanto esposto, dalla considerazione del rapporto di dominio quale quello che ottiene la sua espressione nella costituzione. La costituzione è per Aristotele l'ordinamento dello Stato in riferimento alla reggenza dei poteri secondo autorità, in particolare del

den souveränen Gewalt.[1] Bürger ist ihm dementsprechend derjenige, welcher an den Funktionen der Staatsverwaltung und Rechtspflege teilnimmt.[2] Und zwar legt Aristoteles der Zergliederung der Verfassung in ihre Formbestandteile (die zu unterscheiden ist von der Erkenntnis aus den Faktoren des Staates als einer Realität) sowie der Aufsuchung der Hauptformen von Staatsverfassungen den in der sokratischen Schule entwickelten Begriff der Beziehung zwischen der politischen Leistung und dem Anteil an der Herrschaft sowie den Gütern zugrunde. Aristoteles erweitert diesen Begriff der Leistung mit unbefangen realistischem, Tatsachen vergleichendem Geiste. – Leistung steht in Beziehung zu dem Zweck des politischen Ganzen, um dessen Leben und Wirken es sich handelt. Dieser Zweck ist in seinem System durch die aufsteigende Reihe der die Arten der Lebewesen unterscheidenden Funktionen bestimmt und besteht in der Eudämonie des Ganzen und seiner Teile, der einzelnen Bürger. Der Staat ist sonach einem lebenden, zweckmäßig wirkenden Wesen zu vergleichen. Die Verschiedenheit der Art von Eudämonie, welche das lebendige politische Ganze gemäß seinen Lebensbedingungen sucht, bestimmt die Verschiedenheit in der Schätzung der Leistungen, und dies wirkt auf den Ansatz der Proportion zwischen Leistungen und Anteilen an der Herrschaft sowie an dem Nutzen. – Diese Beziehungen konstituieren die Struktur eines politischen Ganzen. Das Bild dieser Struktur eines lebendigen Wesens vollendet sich, indem Aristoteles rückwärts die Beziehungen zwischen den Leistungen und den sie begründenden Lebensverhältnissen und Lebensbedingungen verfolgt. So entstehen die Grundlagen für eine morphologische, vergleichende Betrachtung der Staaten sowie für die geniale Theorie von den Störungen der Proportion und der Genesis der Revolutionen.

Die vergleichende Staatswissenschaft des Aristoteles hat ihre Schranke darin, daß sie für die Zergliederung nicht Kausalbegriffe aus ausgebildeten, weiter zurückliegenden Wissenschaften benutzen kann, sondern in der Hauptsache auf unvollkommene Zweckvorstellungen angewiesen ist. So schloß Aristoteles voreilig auf die Naturnotwendigkeit der Sklaverei, weil er eine in der Physis angelegte Ungleichheit der Menschen annahm, ohne ihren Ursprung in geschichtlichen Verhältnissen und die hierdurch gegebene Möglichkeit einer Überwindung derselben zu erwägen. So hat er die Sonderung des natürlich Vollkommenen, dem Zweckzusammenhang Entsprechenden von den Abweichungen, wie dieselbe in seiner Physik soviel Unheil anrichtete, auch in die Politik hinein fortgeführt; seine Sonderung der vollkommenen von den entarteten Verfassungen muß als willkürliche Konstruk-

[1] Arist. Polit. III, 6 p. 1278b 8. [2] Ebda. III, 1 p. 1275a 22.

potere sovrano che li sovrasta tutti[1]. Corrispondentemente cittadino è per lui colui che partecipa alle funzioni dell'amministrazione dello Stato e della giustizia[2]. E, più precisamente, Aristotele pone alla base dello smembramento della costituzione nelle sue componenti formali (che va distinto dalla conoscenza a partire dai fattori dello Stato come una realtà) così come della ricerca delle forme capitali di costituzioni dello Stato il concetto, sviluppato nella Scuola Socratica, della relazione tra la prestazione politica e la partecipazione al dominio così come ai beni. Aristotele amplia questo concetto della prestazione con lo spregiudicato spirito realistico che confronta i fatti. – La prestazione sta in relazione con il fine dell'intero politico del cui vivere e agire si tratta. Questo fine è determinato nel suo sistema dalla serie ascendente delle funzioni che distinguono le specie delle essenze viventi e consiste nell'eudemonia dell'intero e delle sue parti, dei singoli cittadini. Lo Stato va paragonato perciò a un'essenza vivente che opera in modo conforme a fini. La diversità della specie di eudemonia che l'intero politico vivente cerca secondo le proprie condizioni di vita determina la diversità nella stima delle prestazioni, e ciò opera sull'impostazione della proporzione tra prestazioni e partecipazioni al dominio così come sull'utile. – Queste relazioni costituiscono la struttura di un intero politico. Il quadro di questa struttura di un'essenza vivente si compie nella misura in cui Aristotele persegue a ritroso le relazioni tra le prestazioni e i rapporti nonché le condizioni di vita che le fondano. Nascono così le basi fondative per una considerazione morfologica degli Stati così come per la geniale teoria delle perturbazioni della proporzione e della genesi delle rivoluzioni.

La scienza comparativa dello Stato di Aristotele ha il suo limite nel fatto di non poter utilizzare per il suo smembramento concetti causali tratti da scienze sottostanti già perfezionate, ma di essere rimessa nella cosa capitale a rappresentazioni finalizzate imperfette fine. Così Aristotele inferì affrettatamente la necessità di natura della schiavitù poiché assunse una disuguaglianza degli uomini insita nella *physis* senza ponderare la sua origine in condizioni storiche, e quindi la possibilità data con ciò di un'oltrepassamento di questa disuguaglianza. Così egli ha proseguito anche nella *Politica* la stessa separazione dalle deviazioni del naturalmente perfetto, di ciò che corrisponde alla connessione finalizzata, che nella sua *Fisica* arrecò così tanta sventura; questa separazione delle costituzioni perfette da quelle degenerate va rigettata come costruzione arbitraria di

[1] Arist. *Polit.* III 6, p. 1278 b 8. [2] *Ibidem*, III 1, p. 1275 a 22.

tion einer Wirklichkeit, die nur Grade zeigt, verworfen werden. Aber am meisten verhängnisvoll wirkte die Einseitigkeit, mit welcher er in der Verfassung den Staat sah. Der politische Formalismus des Aristoteles ist für die realistische Staatsbetrachtung in hohem Grade hindernd gewesen.

Aristoteles und die aristotelische Schule bilden aber weiter den Mittelpunkt für eine unvergleichliche Tätigkeit von Sammlung, Geschichtschreibung und Theorie, welche über die Staatswissenschaft hinausreicht. Neben den Theorien über Dichtung, Beredsamkeit, wissenschaftliches Denken und sittliches Leben finden wir Geschichtschreibung der Wissenschaften, der Kunsttätigkeit, der religiösen Vorstellungen in der aristotelischen Schule. Ja Dikäarch geht in seinem βίος Ἑλλάδος schon zu einer kulturgeschichtlichen Betrachtungsweise fort; er sondert das fabelhafte goldene Zeitalter eines mäßigen friedlichen Naturzustandes, das Auftreten des Nomadenlebens und als eine weitere geschichtliche Stufe die Seßhaftigkeit, welche der Ackerbau hervorbringt; an die Naturbedingungen Griechenlands knüpft er ein Bild des griechischen Lebens, in welchem Sitten, Lebensgenuß, Feste und Verfassungen in einer inneren Verbindung gesehen werden. So stehen die Leistungen der aristotelischen Schule für die Geisteswissenschaften in keiner Weise hinter denen für die Naturwissenschaften zurück.

Bezeichnen wir schließlich die Stellung des Studiums der menschlichen Gesellschaft innerhalb des Zusammenhangs der Wissenschaft in dem durchlaufenen Zeitraum. Wie die einzelnen Theorien über die Systeme der Kultur und über die äußere Organisation der Gesellschaft aus der Aufgabe technischer Anweisungen für das Berufsleben hervorgegangen waren, so haben sie diesen praktischen Charakter behalten, der auch der Politik die Richtung auf die beste Verfassung gab. Die theoretische Wissenschaft in strengem Verstande endigt im ganzen für diese Philosophen, wo der Wille sein Reich aufzubauen beginnt. Schon aus dieser Betrachtungsweise ergibt sich, daß diese Zeit das Problem noch nicht sah, wie Freiheit des Willens mit der Unterordnung aller Erscheinungen unter das Kausalgesetz verträglich sei. Aber dauernder als eine solche Einschränkung der Metaphysik, welche nur vorübergehend sein sollte, wirkte in dieser Richtung das allgemeine und bleibende Verhältnis der ganzen Metaphysik der substantialen Formen zum Problem der Freiheit. Diese Metaphysik unterwarf dem Zusammenhang des Erkennens nur die allgemeinen Formen der Wirklichkeit, von diesen wurde aber die Freiheit des Individuums nicht berührt. Mit beneidenswerter Sicherheit des in der inneren Erfahrung gegebenen Frei-

un'effettualità che mostra solo dei gradi. Ma a operare nel modo più nefasto fu l'unilateralità con cui egli vide lo Stato nella costituzione. Il formalismo politico di Aristotele è stato di ostacolo in grado estremo per la considerazione realistica dello Stato.

Ma Aristotele e la Scuola Aristotelica costituiscono altresì il punto mediano per un'attività incomparabile di raccolta, storiografia e teoria che va oltre la scienza dello Stato. Accanto alle teorie sulla poesia, l'eloquenza, il pensiero scientifico e la vita etica, nella Scuola Aristotelica troviamo una storiografia delle scienze, dell'attività artistica, delle rappresentazioni religiose. Anzi, Dicearco procede già nel suo βίος Ἑλλάδος verso un modo di considerazione storico-culturale; egli separa la favolosa èra aurea di uno stato di natura moderato e pacifico, il subentrare della vita nomade e, come un ulteriore gradino storico, la sedentarietà prodotta dall'agricoltura; alle condizioni di natura della Grecia egli intreccia un quadro della vita greca in cui costumi, godimento della vita, festività e costituzioni si scorgono in un collegamento interno. Così le prestazioni della Scuola Aristotelica per le scienze dello spirito non sono in alcun modo inferiori a quelle per le scienze della natura.

Designiamo, in conclusione, la posizione dello studio della società umana all'interno del contesto della scienza nell'arco di tempo percorso. Così come le singole teorie sui sistemi della cultura e sull'organizzazione esterna della società erano scaturite dal compito di dare direttive tecniche per la vita professionale, esse hanno mantenuto questo carattere pratico, che offrì anche alla politica la direzione verso la migliore costituzione. Per questi filosofi a scienza teoretica in senso stretto finisce nel suo intero dove la volontà comincia a costruire il suo regno. Già da questo modo di considerazione risulta il fatto che questo tempo non veda ancora il problema di come la libertà della volontà sia compatibile con la subordinazione di tutte le apparizioni alla legge causale. Ma più durevolmente di una simile limitazione della metafisica, che doveva essere solo transitoria, operò in questa direzione il rapporto generale e permanente dell'intera metafisica delle forme sostanziali con il problema della libertà. Questa metafisica sottoponeva alla connessione del conoscere solo le forme universali dell'effettualità, ma da queste ultime la libertà dell'individuo non venne però toccata. Con l'invidiabile sicurezza della coscienza della libertà data nell'espe-

heitsbewußtsein, ungestört noch von der Frage nach der Stellung desselben zu dem Kausalzusammenhang, welche die Wissenschaft aufstellt, spricht es Aristoteles aus, daß Handeln wie Unterlassen, Tugend wie Laster in unserer Gewalt sei.[1]

ACHTES KAPITEL

ZERSETZUNG DER METAPHYSIK IM SKEPTIZISMUS. DIE ALTEN VÖLKER TRETEN IN DAS STADIUM DER EINZELWISSENSCHAFTEN

Die Stellung, welche Aristoteles der Erkenntnis zur Wirklichkeit gibt, ist die, welche die Metaphysik selber ihr vorschreibt. Die erklärende Geschichte der Metaphysik hat daher nunmehr ihr Hauptwerk getan; nur Fortbildung der Metaphysik liegt noch vor ihr.

Inzwischen hatte seit dem Zeitalter der Sophisten der Skeptizismus fortbestanden. Unmittelbar nach Aristoteles tritt Pyrrho auf, der Begründer der skeptischen Schule. Die Debatten dieser Schule, insbesondere aber der neueren, skeptisch gerichteten Akademie erfüllen das 3. und 2. Jahrhundert vor Christus und erhalten ihren Abschluß in der Zusammenfassung der Beweisführungen gegen alle Wissenschaften durch Sextus Empiricus. Sie zeigen, verglichen mit dem Relativismus des Protagoras, einen Fortschritt des skeptischen Gedankens, indem sie auf Grund der nun geschaffenen Logik und Metaphysik von den Unterschieden der Wahrnehmung und des Denkens, des Phänomens und des dem Phänomen objektiv zugrunde Liegenden, des Syllogismus und der Induktion usw. für die Durchführung des skeptischen Grundgedankens Gebrauch machen. Hierdurch trat zwar noch deutlicher die Schranke heraus, welche durch den griechischen Geist dem Skeptizismus gezogen war; innerhalb der Voraussetzungen der alten Völker erwies sich nun aber dieser Skeptizismus als ganz unwiderleglich. Er blieb Sieger auf dem weiten Kampfplatz der griechischen Metaphysik.

Der Skeptizismus.

Welche sind die Grenzen in der Beweisführung der skeptischen Schulen des Altertums ? Liest man, was übriggeblieben ist, so wird es nur verständlich, wenn wir von unserem höheren Standpunkt aus den Skeptikern zu Hilfe kommen, wenn wir gleichsam heraufheben, was nach ihrem Standort unter ihrem Horizont lag. So zeigt sich, wie dieselben solchergestalt nur bestritten und aufgelöst haben, was ihr Gesichtskreis enthielt: die objektive Welterkenntnis des

[1] Eth. Nic. III, 7 p. 1113b 6. Näher Trendelenburg hist. Beiträge II, 149ff.

rienza interna, ancora non turbato dalla questione della posizione di quest'ultima rispetto alla connessione causale che la scienza istituisce, Aristotele esprime il fatto che l'agire come il tralasciare, la virtù come il vizio, siano in nostro potere[1].

CAPITOLO VIII
IL DISSOLVIMENTO DELLA METAFISICA NELLO SCETTICISMO. I POPOLI ANTICHI ENTRANO NELLO STADIO DELLE SCIENZE PARTICOLARI

La posizione che Aristotele assegna alla conoscenza rispetto all'effettualità è quella che le prescrive la metafisica stessa. La storia esplicativa della metafisica ha quindi fatto ormai la sua opera capitale; ciò che le sta ancora dinanzi è solo il perfezionamento della metafisica.

Intanto dall'èra dei Sofisti aveva continuato a sussistere anche lo scetticismo. Pirrone, il fondatore della Scuola Scettica, entra in scena immediatamente dopo Aristotele. I dibattiti di questa scuola, ma in particolare della Nuova Accademia dall'indirizzo scettico, riempiono il III e il II secolo a. C. e ottengono la loro conclusione nella ricapitolazione delle esibizioni dimostrative contro tutte le scienze da parte di Sesto Empirico. Confrontate con il relativismo di Protagora esse mostrano un progresso del pensiero scettico in quanto, sulla base della logica e della metafisica create ora, per condurre a termine il pensiero scettico di fondo fanno uso delle distinzioni tra percezione e pensiero, tra il fenomeno e quanto giace oggettivamente alla base del fenomeno, tra il sillogismo e l'induzione, e così via. Con ciò emerse ancora più chiaramente, a dire il vero, il limite che lo spirito greco tracciava allo scetticismo; all'interno dei presupposti dei popoli antichi, però, questo scetticismo si dimostrava ora del tutto inconfutabile. Esso rimase vincitore sul vasto campo di battaglia della metafisica greca.

Lo scetticismo

Quali sono i confini nella conduzione della dimostrazione delle Scuole Scettiche dell'antichità? Se si legge ciò che ne è rimasto, esso diviene comprensibile solo se veniamo in aiuto degli Scettici a partire dal nostro punto di vista superiore, solo se, per così dire, vi facciamo aleggiare quanto nel loro punto di osservazione giaceva ancora sotto l'orizzonte. Così si mostra come essi abbiano in tal

[1] Arist. *Eth. Nic.* III 7, p. 1113 b 6. Più in dettaglio Trendelenburg, *Historische Beiträge*, vol. II, pp. 149 sgg.

Altertums, daß jedoch diese ihre Kritik anderes gar nicht erblickte – und darum nicht traf. Das Nicht-Wissen des Sokrates war mit dem Affekt des Wahrheitsgefühls der Zukunft zugewandt. Pyrtho steht in sich gekehrt an der Grenze des Griechentums. Er stellt ruhig fest, daß alle Metaphysik, alle positive Erkenntnis, welche der griechische Geist zu erblicken vermocht hatte, objektive Wahrheit nicht ist. Die Zeit stand bevor, in welcher von einem höheren Standort aus anderes gesehen wurde, das die Skeptiker von Pyrrho bis Sextus Empiricus nicht zu gewahren vermocht haben. Ihr Endurteil über die ganze Position der Metaphysikers ist in Geltung geblieben, sie haben die Metaphysik zersetzt: aber die Wahrheit ist eben nicht Metaphysik.

Also wir ergänzen durch unsere Einsicht, um die Skeptiker von Grund aus zu verstehen. Sie sprechen von einem Wahrnehmungszustand, den der Mensch erleidet[1], und unterscheiden diesen vom Erkennen.[2] Aber keine Ahnung ist in ihnen, daß das Innewerden eines solchen Zustandes, welches sie nicht bestreiten, eben selber ein Wissen, und zwar das sicherste Wissen ist, von welchem jede Erkenntnis ihre Gewißheit zu Lehen tragen muß. Vielmehr suchen sie gemäß dem metaphysischen Standpunkt die Wahrheit ausschließlich in dem, was als objektive Grundlage dem in der äußeren Wahrnehmung gegebenen Phänomen vom Denken untergelegt wird.[3] Sie erkennen daher zwar das Sehen, das Denken als einen zweifellosen Tatbestand an; aber derselbe schließt für sie nicht ein wertvolles Wissen, nämlich von den Tatsachen des Bewußtseins, in sich. Infolge davon entwickeln sie nicht klar, daß die Außenwelt nur Phänomen für das Bewußtsein sei, und gelangen so nach nicht zu einer folgerichtigen Anschauung der Außenwelt in diesem Sinne[4], sondern sie fragen nur, ob der im Bewußtsein gegebene Sinneseindruck als ein Zeichen von der objektiven Grundlage solcher Phänomene benutzt werden kann. Und sie leugnen das mit Recht. Sie verneinen richtig jede Art von Erkenntnis dieser objektiven Unterlage der Phänomene: des Kantschen Dinges an sich.[5] Also nur darin irren sie, daß sie auf Grund hiervon die Möglichkeit des Wissens bestreiten.

So erklärt Sextus Empiricus ausdrücklich: der Skeptiker hebt das Erscheinende nicht auf; er erkennt den passiven Zustand, in dem er sich in der Wahrnehmung findet, an und bezweifelt nur jede Behaup-

[1] Diogenes IX, 103: περὶ μέν ὧν ὡς ἄνθρωποι πάσχομεν, ὁμολογοῦμεν.

[2] ebda. [3] Sextus Empir. hypotyp. I, 19f.

[4] ebda. sowie Diogenes a. a. O.

[5] καὶ γὰρ ὅτι ἡμέρα ἐστι καὶ ὅτι ζῶμεν καὶ ἄλλα πολλὰ τῶν ἐν τῷ βίῳ φαινόμενον διαγινώσκομεν· περὶ δ'ὧν οἱ δογματικοὶ διαβεβαιοῦνται τῷ λόγῳ, φάμενοι κατει-λῆφθαι, περὶ τούτων ἐπέχομεν ὡς ἀδήλων, μόνα δὲ τὰ πάθη γινώσκομεν. Diogenes IX, 103.

modo solo contestato e dissolto ciò ciò che la loro cerchia visiva conteneva: la conoscenza oggettiva del mondo propria dell'antichità, ma anche il fatto che questa loro critica non adocchiò proprio nient'altro – e che perciò nient'altro colse. Il non-sapere di Socrate era rivolto al futuro con l'affetto del sentimento di verità. Pirrone sta avvolto in sé al confine della grecità. Egli constata tranquillamente il fatto che ogni metafisica, ogni conoscenza positiva che lo spirito greco era stato capace di adocchiare, non sia verità oggettiva. Si profilò il tempo in cui si vide, da un punto di osservazione superiore, qualcos'altro che gli Scettici da Pirrone fino a Sesto Empirico non erano stati capaci di scorgere. Il loro giudizio finale sull'intera posizione del metafisico è rimasto valido, essi hanno dissolto la metafisica: ma la verità non è appunto metafisica.

Integriamo dunque con la nostra introvisione per comprendere a fondo gli Scettici. Essi parlano di uno stato di percezione che l'uomo subisce[1] e lo distinguono dal conoscere. Ma essi non hanno il minimo presagio del fatto il rendersi conto interno di un simile stato, che essi non contestano, sia appunto a sua volta un sapere, e più precisamente il sapere più sicuro da cui ogni conoscenza deve essere investita della propria certezza. Essi piuttosto, secondo il punto di vista metafisico, cercano la verità esclusivamente in ciò che il pensiero pone come base fondativa oggettiva sotto il fenomeno dato nella percezione esterna[3]. Essi riconoscono quindi, a dire il vero, il vedere, il pensare, come uno stato di fatto indubitabile; ma quest'ultimo non racchiude in sé per loro un sapere pregevole, cioè un sapere dei fatti della coscienza. In seguito a ciò essi non sviluppano chiaramente il fatto che il mondo esterno sia solo fenomeno per la coscienza, e non giungono perciò a un'intuizione coerente del mondo esterno in questo senso[4], ma domandano solo se l'impressione sensibile data nella coscienza si possa utilizzare come un segno della base fondativa oggettiva di tali fenomeni. E lo contestano a buon diritto. Essi negano giustamente ogni specie di conoscenza di questo sostrato oggettivo dei fenomeni: della cosa in sé kantiana[5]. Dunque essi sbagliano solo nel contestare in base a ciò la possibilità del sapere.

Così Sesto Empirico dichiara espressamente: lo scettico non elimina ciò che appare; egli riconosce lo stato passivo in cui si

[1] Diogene, IX 103: περὶ μὲν ὧν ὡς ἄνθρωποι πάσχομεν, ὁμολογοῦμεν.

[2] *Ibidem*. [3] Sesto Empirico, *Hypotyp.* I 19 sg.

[4] *Ibidem* così come Diogene, op. cit.

[5] καὶ γὰρ ὅτι ἡμέρα ἐστι καὶ ὅτι ζῶμεν καὶ ἄλλα πολλὰ τῶν ἐν τῷ βίῳ φαινόμενον διαγινώσκομεν· περὶ δ'ὧν οἱ δογματικοὶ διαβεβαιοῦνται τῷ λόγῳ, φάμενοι κατει-λῆφθαι, περὶ τούτων ἐπέχομεν ὡς ἀδήλων, μόνα δὲ τὰ πάθη γινώσκομεν (Diogene, IX 103).

tung über das diesem Zustand objektiv zugrunde Liegende.[1] Bei Diogenes Laertius findet man damit übereinstimmend die Grenzen des Skeptizismus angegeben, wie sie von den Skeptikern gegenüber den Entstellungen der Metaphysiker festgestellt wurden. Zustände, die wir erleben, Phänomene (τὰ φαινόμενα), werden nicht bezweifelt, wohl aber jede Erkenntnis dessen, was wahrhaft ist, dessen nämlich, was in der Außenwelt ihnen zugrunde liegt.[2] Diese ausdrücklichen Erklärungen zeigen, daß den Skeptikern die richtige Verwertung der von ihnen anerkannten Phänomene des Bewußtseins für das Problem des Wissens durchaus fehlt. Daher leugnen sie jedes Wissen von etwas wahrhaft Seienden, während sie im Grunde nur eine Erkenntnis der Außenwelt widerlegt haben. Am deutlichsten wird diese Grenze ihres Denkens durch einen sonderbaren Streit. Sagen die Skeptiker: alles ist falsch, so erklären die Metaphysiker: also auch diese Behauptung, und sonach hebt sie sich selber auf. Die gründlichste Erwiderung der Skeptiker hierauf ist: der Skeptiker drückt mit solchen Worten nur seinen eigenen Zustand aus, ansichtslos, ohne über das außerhalb seiner den Phänomenen Unterliegende irgend etwas auszusagen.[3] Da muß denn der Erkenntnistheoretiker hinzutreten, um den Streit zu schlichten, und muß erklären: eben in diesem Zustand ist ein wahrhaftes Wissen gegeben, und in ihm liegt der Ausgangspunkt aller Philosophie.

Nachdem wir uns diese Schranken des Skeptizismus klargemacht haben, verweisen wir nunmehr mit Entschiedenheit jeden, welcher eine Erkenntnis der objektiven Unterlage des in unseren Eindrücken Erscheinenden für möglich hält, auf die definitive Beseitigung jedes Versuchs solcher Art, wie sie in den auf uns gekommenen Überresten der vortrefflichen skeptischen Schule enthalten ist. Der Relativismus der modernen Philosophen ist von dem des Sextus Empiricus in keinem Punkte unterschieden, soweit er sich auf den Nachweis der Unmöglichkeit aller Metaphysik bezieht. Er geht nur über ihn hinaus in bezug auf die Herstellung einer Theorie vom Zusammenhang der Phänomene in den Schranken der Einsicht von ihrer Relativität. Obwohl die Wahrscheinlichkeitslehre des berühmtesten aller Skeptiker, des Karneades, doch auch schon entwickelt, daß nach Verzicht auf die Wahrheit die Herstellung eines widerspruchslosen Zusammenhangs der Phänomene zum Zwecke der Feststellung des Wertes eines einzelnen Eindrucks möglich bleibe.

Der Relativismus der Skeptiker erweist die Unmöglichkeit, den objektiven Zusammenhang der Außenwelt zu erkennen, durch

[1] Sextus, hypotyp. I, 13. 20.
[2] Diogenes IX, 102-108.
[3] Sextus, hypotyp. I, 15.

trova nella percezione, e mette in dubbio solo ogni affermazione su ciò che sta alla base di questo stato[1]. In Diogene Laerzio si trovano indicati, in concordanza con ciò, i confini dello scetticismo quali vennero fissati dagli Scettici di fronte ai travisamenti dei metafisici. Non vengono messi in dubbio stati che viviamo, fenomeni (τὰ φαινόμενα, ma ogni conoscenza di ciò che è veramente, cioè di ciò che stia alla loro base nel mondo esterno[2]. Queste espresse spiegazioni mostrano il fatto che agli Scettici manchi assolutamente la giusta valorizzazione per il problema del sapere dei fenomeni della conoscenza da loro riconosciuti. Quindi essi rinnegano ogni sapere di un ente che sia veramente, mentre in fondo hanno solo confutato una conoscenza del mondo esterno. Questo confine del loro pensiero diviene quanto mai chiaro grazie a una singolare controversia. Quando gli Scettici dicono che tutto è falso, i metafisici spiegano così che allora è falsa anche quest'affermazione, che perciò elimina se stessa. La replica più scrupolosa degli Scettici a ciò è questa: lo Scettico esprime con tali parole solo il proprio stato, privo di visione, senza asserire alcunché su ciò che giace al suo esterno sotto ai fenomeni[3]. Per appianare la contro versia, qui deve infatti intervenire il teorico della conoscenza, e deve spiegare questo: è appunto in questo stato che si dà un vero sapere, e in ciò risiede il punto di partenza di ogni filosofia.

Dopo che abbiamo fatto chiarezza su questi limiti dello scetticismo, rinviamo ormai con decisione chiunque ritenga possibile una conoscenza del sostrato oggettivo di ciò che appare nelle nostre impressioni all'accantonamento definitivo di ogni tentativo di questo tipo quale quello che è contenuto nei resti a noi pervenuti dell'eccellente Scuola Scettica. Nella misura in cui si riferisce alla prova dell'impossibilità di ogni metafisica, il relativismo dei filosofi moderni non si distingue in alcun punto da quello di Sesto Empirico. Lo oltrepassa in riferimento all'allestimento di una teoria della connessione dei fenomeni nei limiti dell'introvisione della loro relatività. Sebbene la dottrina della probabilità del più celebre di tutti gli Scettici, Carneade, sviluppi già anche il fatto che dopo la rinuncia alla verità rimanga possibile l'allestimento di una connessione priva di contraddizioni dei fenomeni al fine di constatare il valore di una singola impressione.

Il relativismo degli Scettici dimostra l'impossibilità di cono-

[1] Sesto Empirico, *Hypotyp.* I 13, 20.
[2] Diogene, IX 102-108.
[3] Sextus, *Hypotyp.* I 15.

die Kritik der Wahrnehmung sowie durch die des Denkens. So bereitet er die große Beweisführung vor, welche das siebzehnte und achtzehnte Jahrhundert gegeben hat, indem die empiristische Schule seit Locke die Wahrnehmung zergliederte, um in ihr die Möglichkeit einer objektiven Erkenntnis zu finden, zugleich aber die rationale Schule zu demselben Zwecke das Denken zergliederte: wobei sich dann unwidersprechlich herausstellte, daß weder hier noch dort eine Quelle metaphysischer Erkenntnis des objektiven Zusammenhangs der Erscheinungen zu entdecken sei.

Die erste Frage ist sonach: Welcher ist der Erkenntniswert des in der sinnlichen Wahrnehmung Gegebenen? Die Erscheinungsbilder sind zunächst bedingt durch die Sinnesorgane. Die Protagoreische Begründung des Relativismus durch Beobachtungen über die Sinne ist nunmehr vermittels eines vorgeschrittenen biologischen Studiums vertieft. – Die Sehwerkzeuge der lebenden Wesen sind sehr verschieden und zwingen uns, auf eine Verschiedenheit der durch sie bedingten Gesichtsbilder zu schließen. Hier wendet diese Schule die Methode an, subjektive Sinneserscheinungen zu beobachten und die Bedingungen, unter denen sie auftreten, als Analogien zu benutzen, um sich über die Abweichungen der Gesichtsbilder der Tiere von den normalen menschlichen Gesichtseindrücken eine Vorstellung zu bilden. Dasselbe Verfahren wird auch durch die anderen Sinnesorgane hindurch verfolgt. Bei trockener Zunge in der Fieberhitze haben wir andere Geschmacksempfindungen als in normalem Zustande, und so kann angenommen werden, daß auch die entsprechenden Verschiedenheiten in der tierischen Organisation von einer Verschiedenheit der Geschmacksempfindungen begleitet sind. Das Ergebnis wird in folgendem schönen Bilde zusammengefaßt: Wie der Druck derselben Hand auf die Leier bald einen tiefen Ton bald einen hohen bewirkt, so bringt das Spiel derselben wirkenden Objekte infolge der in dem Bau lebender Wesen liegenden feinen und mannigfachen Abstimmung der Empfindungen ganz verschiedene Phänomene hervor. – Dieselbe Verschiedenheit kann alsdann innerhalb der Menschenwelt festgestellt werden; die phantastischen Gesichtserscheinungen sowie die großen Differenzen in der Reaktion auf Eindrücke durch Lust und Unlust sind hierfür Belege. – Nun sind aber weiter die Objekte uns in fünf Arten von Sinneswahrnehmungen gegeben; so ist derselbe Apfel als glatt, wohlriechend, süß, gelb für uns da. Wer kann nun sagen, ob er nur eine Beschaffenheit hat, nach der verschiedenen Einrichtung der Sinnesorgane aber verschieden erscheint? Das obige Bild von dem Drucke derselben Hand auf die Leier kann diese Möglichkeit veranschaulichen. Und kann nicht ebensogut der

scere la connessione oggettiva del mondo esterno, attraverso la critica della percezione così come attraverso quella del pensiero. Esso prepara così la grande conduzione della dimostrazione che il diciassettesimo e il diciottesimo secolo hanno fornito nella misura in cui la Scuola Empiristica da Locke in poi smembrò la percezione per trovare in essa la possibilità di una conoscenza oggettiva, ma nel contempo la Scuola Razionale smembrò il pensiero allo stesso fine: in tutto ciò venne poi in risalto il fatto che né qui né là si possa scoprire una fonte di conoscenza metafisica della connessione oggettiva delle apparizioni.

La prima domanda è perciò questa: qual è il valore conoscitivo di ciò che è dato nella percezione sensibile? Le immagini delle apparizioni sono condizionate anzitutto dagli organi di senso. La giustificazione protagorea del relativismo attraverso osservazioni sui sensi si approfondisce ora mediante uno studio biologico progredito. – Gli organi visivi delle essenze viventi sono molto diversi e ci costringono a inferire una diversità delle immagini visive che essi condizionano. Qui questa scuola applica il metodo di osservare apparizioni sensibili soggettive e di utilizzare le condizioni sotto cui esse subentrano come analogie per formarsi una rappresentazione sulle divergenze delle immagini visive degli animali dalle normali impressioni visive umane. Lo stesso procedimento si persegue anche attraverso gli altri organi di senso. Con la lingua secca nell'ardore febbrile abbiamo altre sensazioni gustative che in condizioni normali, e così si può assumere il fatto che anche le corrispondenti diversità nell'organizzazione animale siano accompagnate da una diversità delle sensazioni gustative. Il risultato si riepiloga in questa bella immagine: così come la pressione della stessa mano sulla lira provoca ora un suono grave ora uno acuto, il gioco degli stessi oggetti operanti, in seguito al sottile e vario accordo delle sensazioni che risiede nella struttura delle essenze viventi, produce fenomeni del tutto diversi. – La stessa diversità si può constatare poi all'interno del mondo dell'uomo; le apparizioni visive fantastiche così come le grandi differenze nella reazione a impressioni attraverso il piacere o il dispiacere sono attestati in favore di ciò. – Ora, ma poi gli oggetti ci sono dati in cinque specie di percezioni sensibili; così la stessa mela c'è per noi in quanto liscia, profumata, dolce, gialla. Chi può dire ora se essa abbia solo una costituzione, ma appaia diversa secondo la diversa disposizione degli organi di senso? L'immagine sud-

Apfel die fünf verschiedenen, ja noch mehrere uns unbekannte Eigenschaften haben? Ein zugleich Blind- und Taubgeborener nimmt an, daß nur drei Eigenschaftsklassen der Objekte vorhanden sind. Dann aber sind wir nicht berechtigt, solchen Bedenken gegenüber die Natur zu Hilfe zu rufen, welche unsere Sinnesorgane ihren Gegenständen korrespondierend mache. – Ja selbst innerhalb des einzelnen Sinnesorgans sind die Eindrücke von dem Wechsel seiner Zustände abhängig. Dasselbe Wasser scheint, auf entzündete Stellen gegossen, siedend zu sein, welches von dem normalen Temperaturgefühl der Haut als lau empfunden wird. – So nahe rückt die skeptische Lehre an die Theorie der Sinnesenergien, wie Johannes Müller sie begründet hat, heran.[1]

Die Einsicht in die Relativität der Sinnesbilder erweitert sich, indem wir gewahren, wie die wechselnden äußeren Umstände, unter denen ein Objekt gegeben ist, eine Verschiedenheit der Eindrücke bedingen. Dieselbe objektive Ursache des Tons bringt in dünner Luft einen anderen Eindruck als in dicker hervor; schabt man das Horn der Ziege, das in dem Bestand des Ganzen schwarz erscheint, so ändert sich der Sinneseindruck in Weiß; ein einzelnes Sandkorn erscheint hart, ein Sandhaufen weich.[2]

So gewinnt der Skeptiker die allgemeine Formel von der Relativität jedes Wahrnehmungsbildes oder Sinneseindrucks. Alle von ihm aufgestellten Tropen erweisen sich schließlich als Spezifikationen des einen umfassenden Theorems von der Relativität der Eindrücke.[3] Diese Eindrücke sind durch das Subjekt sowie durch die äußeren Bedingungen, unter denen das Objektive auftritt, bedingt; und so kann man im Gegensatz zu aller Metaphysik, welche zum Wesenhaften hindurchzudringen behauptet, aussprechen, daß die Wahrnehmungen nur Relationen des Objektiven ausdrücken können.

Und der Verstand? das Denken? Die Widerlegung der objektiven Naturerkenntnis durch die Skeptiker ist an diesem Punkte weit unvollkommener als in der Untersuchung über den Erkenntniswert der sinnlichen Wahrnehmung. – Die Vernunftwissenschaft von Plato und Aristoteles war in Mißkredit geraten. Karneades geht davon aus, daß der Verstand seinen Stoff aus der Wahrnehmung schöpfen muß. Bleiben wir daher zunächst innerhalb dieser Voraussetzung. Das Problem empfängt hier seine allgemeinste Fassung durch den Begriff des Kri-

[1] Die vier ersten Tropen des Sextus, hypotyp. I, 40-117, sind in diesem Absatz zusammengefaßt.

[2] Ebenso fünfter bis siebenter Tropus a. a. O. 118-134.

[3] Zum achten Tropus 135ff. vgl. 39 sowie Gellius, N. A. XI, 5, 7: omnes omnino res, quae sensus hominum movent, τῶν πρός τι esse dicunt.

detta della pressione della stessa mano sulla lira può illustrare questa possibilità. E la mela non può avere altrettanto le cinque diverse proprietà, anzi altre ancora a noi ignote? Un cieco e sordo dalla nascita assume il fatto che siano sottomano solo tre classi di proprietà degli oggetti. Ma allora, di fronte a tali scrupoli, non siamo legittimati a chiamare in aiuto la natura che faccia corrispondere i nostri organi di senso ai suoi oggetti. – Anzi, anche all'interno del singolo organo di senso le impressioni sono dipendenti dal cambiamento dei suoi stati. La stessa acqua che viene versata su parti infiammate sembra essere bollente, mentre dal normale sentimento della temperatura della pelle viene sentita come appena tiepida. – Così la dottrina scettica si avvicina molto alla teoria delle energie sensoriali fondata da Johannes Müller[1].

L'introvisione nella relatività delle immagini sensoriali si amplia nella misura in cui scorgiamo come le cangianti circostanze esterne in cui è dato un oggetto condizionino una diversità delle impressioni. La stessa causa oggettiva del suono produce una sensazione nell'aria rarefatta e un'altra nell'aria densa; le venature del corno di capra che nella sussistenza dell'intero appare nero, se raschiate, fanno alterare l'impressione sensoriale in bianco; un singolo granello di sabbia appare duro, un mucchio di sabbia soffice[2].

Così lo Scettico ottiene la formula generale della relatività di ogni immagine percettiva o impressione sensoriale. Tutti i tropi da lui enunciati si dimostrano in conclusione specificazioni dell'unico teorema complessivo della relatività delle impressioni[3]. Queste impressioni sono condizionate dal soggetto così come dalle condizioni esterne in cui l'oggetto entra in campo; e così, in opposizione a ogni metafisica, che afferma di penetrare nell'essenziale, si può asserire il fatto che le percezioni possano esprimere solo relazioni dell'oggettivo.

E l'intelletto? il pensiero? La confutazione della conoscenza oggettiva della natura da parte degli Scettici è su questo punto ben più imperfetta che non nell'indagine sul valore conoscitivo della percezione sensibile. – La scienza razionale di Platone e Aristotele era caduta in discredito. Carneade prende avvio dal fatto che l'intelletto debba attingere la sua materia dalla percezione. Anzitutto rimaniamo quindi all'interno di questo presupposto. Il problema rice-

[1] I primi quattro tropi di Sesto Empirico, *Hypotyp.* I, 40-117, sono ricapitolati in questo capoverso.

[2] Allo stesso modo ricapitoliamo dal quinto al settimo tropo, op. cit., 118-134.

[3] Per l'ottavo tropo, *ibidem*, 135 sgg., cfr. 39 così come Gellio, *Noctes atticae*, XI 5, 7: *omnes omnino res, quae sensus hominum movent,* τῶν πρός τι *esse dicunt.*

teriums. Es ist klar, daß die Wahrnehmungen nicht ein Kriterium in sich tragen, welches die falschen von den wahren schiede. Wir vermögen nicht jene von diesen nach einem inneren Kennzeichen, das sie an sich haben, zu sondern. Das Kriterium muß also im Denken, im Verstande gesucht werden. Das Denken ist hier nun aber in derselben Lage wie jemand, der das Porträt einer ihm unbekannten Person vor sich sieht und aufgefordert wird, die Ähnlichkeit dieses Porträts aus demselben allein zu beurteilen; unser Verstand kann aus den Bildern in den Sinnen auf das Unbekannte, das ihnen zugrunde liegt, nicht schließen. – Nehmen wir dagegen mit Plato und Aristoteles an, das Denken habe einen eigenen Gehalt, so können wir das Verhältnis desselben zu der Realität nicht feststellen. Der Verstand im Innern des Menschen enthält in sich kein Datum zur Feststellung dessen, was draußen ist. Auch vermag das Schlußverfahren nicht in solchen Schwierigkeiten zu Hilfe zu kommen. Die Skeptiker erkennen schon vollständig: Soll der Obersatz eines Syllogismus sicher sein, ohne aus anderen Syllogismen nur abgeleitet zu sein, so muß er durch eine vollständige Induktion erwiesen werden, und in diesem Falle ist das im Schlußsatz scheinbar Gewonnene schon in dem Obersatz enthalten; sonach entsteht im Schluß nicht eine neue Wahrheit. Jedes Schlußverfahren setzt also eine Wahrheit letzter Instanz schon voraus, welche aber für den Menschen weder in der Wahrnehmung noch im Verstande vorhanden ist.

Diese Beweise von der Unmöglichkeit einer Erkenntnis des Objektiven sind durchweg siegreich gegenüber jeder Metaphysik, da dieselbe einen objektiven Zusammenhang der Welt außer uns nachzuweisen beansprucht. Sie widerlegen nur nicht Erkenntnis überhaupt. Übersehen sie doch, daß in uns selber eine Realität gegeben ist, welche nicht abgewiesen werden kann. Die Disjunktion: entweder äußere Wahrnehmung oder Denken, hat eine Lücke. Dies verkannten die Skeptiker, und noch Kant hat es nicht gesehn.

Der Skeptizismus deckt aber auch die Schwierigkeiten in den realen Begriffen auf, welche die Bänder jeder metaphysischen Konstruktion der Welt sind, und zwar sind diese Schwierigkeiten teilweise unbesieglich. – So sieht er richtig, daß der Begriff der Ursache nicht eine Realität, sondern eine bloße Relation ausdrückt; als solche Relation hat aber die Ursache keine reale Existenz, sondern wird nur zu dem Wirklichen hinzugedacht.[1] Er bemerkt, daß die Ursache weder als der Wirkung vorausgehend noch als ihr gleichzeitig gedacht werden kann. In ihm zeigt sich, daß jeder Versuch, das Ver-

[1] Sextus, adv. Math. IX, 204 sq.

ve qui la sua stesura più generale attraverso il concetto del criterio. È chiaro il fatto che le percezioni non comportino in sé un criterio che scinda le false dalle vere. Noi non siamo in grado di separare le une dalle altre secondo un contrassegno interno che esse abbiano in sé. Si deve cercare dunque il criterio nel pensiero, nell'intelletto. Ora, qui il pensiero è però nella stessa situazione di qualcuno che vede dinanzi a sé il ritratto di una persona a lui ignota e viene invitato a giudicare la somiglianza di questo ritratto all'originale unicamente a partire dallo stesso ritratto; il nostro intelletto non può inferire dalle immagini che si danno nei sensi l'ignoto che sta alla base di esse. – Se per contro assumiamo con Platone e Aristotele che il pensiero abbia un proprio contenuto, allora non possiamo stabilire il rapporto dello stesso pensiero con la realtà. L'intelletto dentro all'uomo non contiene in sé alcun dato per la constatazione di ciò che c'è fuori. Nemmeno il procedimento d'inferenza è in grado di venire in aiuto in simili difficoltà. Gli Scettici conoscono già completamente questo: se la premessa maggiore di un sillogismo dev'essere sicura senza essere solo dedotta da altri sillogismi, allora essa deve venire dimostrata attraverso un'induzione completa, e in questo caso ciò che apparentemente si ottiene nella proposizione conclusiva è già contenuto nella premessa maggiore; perciò nell'inferenza non nasce una nuova verità. Ogni procedimento d'inferenza presuppone dunque già una verità d'ultima istanza che però per l'uomo non è sottomano né nella percezione né nell'intelletto.

Queste dimostrazioni dell'impossibilità di una conoscenza dell'oggettivo sono completamente vittoriose nei confronti di ogni metafisica, visto che quest'ultima pretende di provare una connessione oggettiva del mondo al di fuori di noi. Solo che esse non confutano una qualunque conoscenza in generale. Ignorano il fatto che in noi stessi sia data una realtà che non si può respingere. La disgiunzione "o percezione esterna oppure pensiero" ha una lacuna. È questo che disconobbero gli Scettici, e nemmeno Kant lo ha visto.

Lo scetticismo mette allo scoperto però anche le difficoltà nei concetti reali che sono i legami di ogni costruzione metafisica del mondo, e a dire il vero queste difficoltà sono in parte insormontabili. – Così esso vede giustamente il fatto che il concetto di causa non esprima una realtà, ma una mera relazione; in quanto tale relazione, la causa non ha però alcuna esistenza reale; ma viene solo pensata in aggiunta all'elemento effettuale[1]. Esso nota il fatto che non si possa pensare la causa né come qualcosa che

[1] Sesto Empirico, *Adv. Math.*, IX 204 sg.

hältnis von Ursache und Wirkung in seinen einzelnen Bestandteilen klar zu denken, unausführbar ist. Demgemäß erfuhr die Denkbarkeit des Verhältnisses von Ursache und Wirkung von seiten des Skeptizismus bereits Angriffe, welchen gegenüber es keine Verteidigung gibt. – Der Begriff Gottes als der Weltursache wird von Karneades dem Zweifel unterworfen, in einer sehr flachen Bestreitung der flachen, im Menschen den Naturzweck erblickenden Teleologie, alsdann aber vermittels einer Aufdeckung der Antinomie zwischen den Eigenschaften eines persönlichen Wesens und der Natur des Vollkommenen und Unendlichen.[1] – Ebenso werden in den mathematischen und physikalischen Grundbegriffen von Körper, Ausdehnung, Bewegung, Mischung die bekannten Schwierigkeiten für den zerlegenden Verstand nachgewiesen.

Der Gegensatz der skeptischen Schulen zu der praktischen Philosophie der Metaphysiker konzentriert sich in der Bestreitung der fundamentalen Theorie vom höchsten Gute. Auch diese Polemik zeigt den schwachen Punkt in ihrer Position sehr deutlich. Ihr scharfsinnigstes Argument ist dieses. Ein Streben des Willens nach dem Guten als seinem Objekt setzt voraus, daß nicht in diesem streben selber schon das Gute gelegen sei, da wir ja aus dem Zustande des Strebens heraustreten wollen, sondern in seinem Ziele. Nun kann dieses Ziel nicht ein Tatbestand außer uns, sondern muß unser eigener Zustand, unsere Gemütsverfassung sein; auch ein körperlicher Zustand ist nur in der Gemütsverfassung für uns als Gut vorhanden. Soweit ist die Darlegung vortrefflich. Aber nun tritt wieder die beständig wirkende Verwechselung des unmittelbaren Wissens mit abstrakter Erkenntnis ein. Wir können nicht erkennen, welche Gemütsverfassung für uns das Gute sei, da wir nicht einmal wissen, ob und was die Seele ist, um deren Verfassung es sich handelt. Ein grober Trugschluß des Skeptizismus!

Die nacharistotelische Metaphysik und ihr subjektiver Charakter.

Die Philosophie war die organisatorische Macht gewesen, welche noch zuletzt in der aristotelischen Schule den ganzen Inbegriff der wissenschaftlichen Forschungen geleitet hatte, wie in der platonischen Schule die mathematische und astronomische. Die Geschichte des

[1] Jedoch hat auch Karneades das Dasein der Götter nicht leugnen wollen. Cicero, N. D. III, 17, 44. Haec Cameades aiebat, non ut deos tolleret, sed ut Stoicos nihil de diis explicare convinceret.

precede l'effetto né come concomitante a esso. In esso si mostra il fatto che ogni tentativo di pensare chiaramente nelle sue singole componenti il rapporto tra causa ed effetto sia inattuabile. Conformemente a ciò la pensabilità del rapporto tra causa ed effetto subì già da parte dello scetticismo degli attacchi di fronte ai quali non si dà alcuna difesa. – Il concetto di dio come causa del mondo viene sottoposto a dubbio da Carneade in una contestazione molto piatta della piatta teleologia che adocchia nell'uomo il fine della natura, ma poi mediante una messa allo scoperto dell'antinomia tra le proprietà di un'essenza personale e la natura del perfetto e infinito[1]. – Le note difficoltà per l'intelletto disaggregante vengono provate altrettanto nei concetti di fondo, propri della matematica e della fisica, di corpo, estensione, movimento, mescolanza.

L'opposizione delle Scuole Scettiche alla filosofia pratica dei metafisici si concentra nella contestazione della teoria fondamentale del sommo bene. Anche questa polemica mostra molto chiaramente il punto debole nella loro posizione. Il loro argomento più acuto è questo. Un aspirare della volontà al bene come suo oggetto presuppone il fatto che il bene non sia già riposto in questo stesso aspirare, visto che noi anzi vogliamo uscire dallo stato dell'aspirare, ma che sia riposto nel suo scopo. Ora, questo scopo non può essere uno stato di fatto fuori di noi, ma dev'essere un nostro proprio stato, una nostra costituzione d'animo; anche uno stato cor- poreo è sottomano per noi come bene solo nella costituzione d'animo. Fino a questo punto l'esposizione è eccellente. Ma ora entra di nuovo in campo lo scanbio costantemente operante del sapere immediato con una conoscenza astratta. Non possiamo riconoscere quale costituzione d'animo sia per noi il bene, visto che non sappiamo mai se e cosa sia l'anima, della cui costituzione si tratta. Un grande sofista dello scetticismo!

La metafisica postaristotelica e il suo carattere soggettivo

La filosofia era stata la potenza organizzatrice che da ultimo ancora nella Scuola Aristotelica aveva guidato l'intera quintessenza delle ricerche scientifiche, così come nella Scuola Platonica

[1] Tuttavia nemmeno Carneade ha voluto rinnegare l'esserci degli dèi. Cfr. Cicerone, *De nat. deorum*, III 17, 44: *haec Cameades aiebat, non ut deos tolleret, sed ut Stoicos nihil de diis explicare convinceret.*

skeptischen Geistes, wie wir ihn geschildert haben, zeigt aber, daß auch die Vollendung der Metaphysik in Aristoteles nicht vermocht hatte, den negativen erkenntnistheoretischen Standpunkt, welcher in den Sophisten zunächst einer unvollkommeneren Metaphysik gegenübergetreten war, zu überwinden. Andererseits war nunmehr eine Änderung dadurch vorbereitet, daß unter dem organisatorischen Einfluß der metaphysischen Philosophie Natur- und Geisteswissenschaften herangewachsen waren. So vollzog sich in dem großen Differenzierungsprozeß des europäischen Geistes eine weitere Sonderung. Von der Metaphysik, der Naturphilosophie und der praktischen Philosophie lösten sich nunmehr die Einzelwissenschaften bis zu einem gewissen Grade los. Jedoch geschah diese Abtrennung noch nicht so folgerichtig als in der neueren Zeit. Viele der bedeutendsten positiven Forscher blieben in einem Schulverband oder doch in innerer Beziehung zu einer der metaphysischen Schulen. Diesem Gange der Entwicklung entsprach, daß zugleich neue metaphysische Sekten entstanden, welche sich in den Dienst der persönlichen Befriedigung des Gemüts begaben.

So sondern sich eine Metaphysik, welche die Leitung der wissenschaftlichen Bewegung aufgibt, und Einzelwissenschaften, die sich positiv, von Empirie und Vergleichung aus, entwickeln. Stoische, epikureische, eklektische Metaphysik waren Mächte der Kultur, der großen gebildeten Gesellschaft; die Einzelwissenschaft dagegen stützte sich ausschließlich auf Erfahrung und trat in den Dienst jener Zivilisation, welche der Herrschaft über die Erde zustrebt.

Die bezeichneten metaphysischen Systeme haben auf einfachere Weise Ergebnisse zusammengefaßt und erlernbar gernacht; sie haben dieselben möglichst den Angriffen der Skeptiker durch geringere Anforderungen an Strenge des Beweisverfahrens entzogen und dem anwachsenden empirischen Geiste angenähert. So liegt ihr Ziel in einer Gemütsverfassung, ihr Zusammenhang in der allgemeinen Kultur, ihre Darstellungsfonn in der Vereinfachung. Der Atomismus ist durch die Epikureer nicht fruchtbarer für die Erklärung der komplexen Tatsachen der Natur geworden, als er in dem System des Demokrit gewesen war. Denn die Annahme der Epikureer, daß die Atome im leeren Raume von oben nach unten kraft ihrer Schwere fallen, und zwar mit gleicher Geschwindigkeit und einer Abweichung von der senkrechten Linie, war so augenscheinlich ungeeignet zur Erklärung des Kosmos, daß nur der Leichtsinn der Schule und ihre rückständigen astronomischen Ansichten diesen Teil des Systems erklärlich machen. Der Monotheismus hat, wenn auch die Stoa ihn nun dem Empirismus nähert oder pantheistisch färbt, den Gegensatz

aveva guidato quelle matematiche e astronomiche. La storia dello spirito scettico così come lo abbiamo ritratto mostra però il fatto che nemmeno il compimento della metafisica in Aristotele era stato capace di oltrepassare il punto di vista teoretico-conoscitivo negativo che nei Sofisti era stato contrapposto anzitutto a una metafisica più imperfetta. D'altra parte ora un'alterazione era preparata dal fatto che sotto l'influsso organizzativo della filosofia metafisica fossero concresciute le scienze della natura e le scienze dello spirito. Così nel grande processo di differenziazione dello spirito europeo si compì una separazione ulteriore. Dalla metafisica, dalla filosofia della natura e dalla filosofia pratica si staccarono ora in una certa misura le scienze particolari. Tuttavia questo distacco non accadde ancora così coerentemente come nel tempo moderno. Molti dei più significativi ricercatori positivi rimasero entro un'associazione di scuola o comunque in stretta relazione con una delle scuole metafisiche. A questo andamento dello sviluppo corrispose il fatto che nascessero nel contempo nuove sette metafisiche che si ponevano al servizio dell'appagamento personale dell'animo.

Si separano così una metafisica che rinuncia alla guida del movimento scientifico, e delle scienze particolari che si sviluppano positivamente a partire dall'empiria e dalla comparazione. La metafisica stoica, quella epicurea, quella eclettica furono potenze della cultura, della grande società colta; la scienza particolare, per contro, si resse esclusivamente sull'esperienza e si mise al servizio di quella civiltà che mira al dominio sulla terra.

I sistemi metafisici sopra designati hanno riepilogato nel modo più semplice e hanno reso apprendibili dei risultati; con minori pretese di rigore nel procedimento dimostrativo essi hanno sottratto il più possibile questi risultati agli attacchi degli Scettici e li hanno avvicinati al crescente spirito empirico. Così il loro scopo risiede in una costituzione d'animo, la loro connessione nella cultura generale, la loro forma espositiva nella semplificazione. Con gli Epicurei l'atomismo non è divenuto più fecondo per la spiegazione dei fatti complessi della natura di quanto esso era stato nel sistema di Democrito. Infatti l'assunto degli Epicurei, per cui gli atomi cadono nello spazio vuoto dall'alto in basso in forza del loro peso, e più precisamente con uguale velocità e con una deviazione dalla verticale, era così evidentemente inadatto alla spiegazione del cosmo che solo la sventatezza della scuola e le sue visioni astronomiche arretrate rendono esplicabile questa parte del sistema. Né il monoteismo ha oltrepassato,

einer bewegenden, die Formen in sich fassenden Kraft und des Stoffes nicht überwunden.

Die Geschichte hat nur zu verzeichnen, daß von dem Auftreten des Leukipp ab der Gegensatz einer mechanischen, atomistischen Erklärung der Natur und einer theistischen, teleologischen fortbestanden hat, solange die alten Völker lebten. Die atomistische Gedankenarbeit war keinen Tag unterbrochen. Ihr ist der Kosmos ein bloßes Aggregat; die Teile stehen in ihm ein jeder für sich, als gäbe es keine anderen. Der Anfangszustand der Welt, von dem sie ausgeht, ist dem ersten Zustand der Gesellschaft, den die naturrechtlichen Theoretiker ersannen, zu vergleichen, nach welchem Individuen in die Welt geworfen sind, die nur an sich denken und nun in der Enge derselben aneinanderprallen. Und zwar bildet sich mit immer klarerer Einseitigkeit diese Richtung aus, welche das ganze Problem eliminiert: wie können Einzeldinge unter gemeinsamen Gesetzen stehen und aufeinander wirken? So pflanzt sich von Geschlecht zu Geschlecht der Kampf fort zwischen der Klarheit, welche nur das sinnlich Vorstellbare anerkennt, und der Tiefe, welche das Unfaßbare und doch Tatsächliche eines Zusammenhangs ausdrücken möchte, der in keinem einzelnen sinnlichen Element wohnen kann. Goethe nennt das einmal den Kampf des Unglaubens und des Glaubens und erklärt diesen Gegensatz für den tiefsten in aller Geschichte. Die mechanische Philosophie sowie andererseits die skeptische haben innerhalb der alten Welt sich der Zurückführung der besonders an der Gestirnwelt angeschauten Naturordnung auf eine intellektuelle Ursache entzogen. Der Skeptizismus leugnete infolge seiner unfruchtbaren, rein negativen Stellung zu den Phänomenen die Erkennbarkeit des Seienden überhaupt. Die Philosophie der Atomisten erhielt wenigstens dasjenige Problem rege, dessen wissenschaftliche Behandlung bei den neueren Völkern dann die Metaphysik der intellektuellen Ursache in Frage gestellt hat: das Problem einer mechanischen Erklärung des Kosmos.

An einem Punkte findet eine Veränderung statt, welche sich von der Metaphysik zu den großen Fragen der Einzelwissenschaften erstreckt und für die weitere intellektuelle Entwicklung von außerordentlich bedeutenden Folgen ist. Die Bedingungen, unter denen die national-griechische Staatswissenschaft gestanden hatte, sind nun vorüber. In der Zeit ihrer Herrschaft galt es, den Einzelstaat zu einem Athleten zu bilden; die Freiheit, welche in diesen Staaten bestand, war ein Anteil an der Herrschaft gewesen, und ein moderner Mensch würde den Zustand eines athenischen Bürgers in der Zeit von Kleon in vieler Rücksicht als Sklaverei empfunden haben. Wohl hatte sich schon mitten in der Zeit nationaler Entwicklung hiergegen ein

per quanto la Stoa lo avvicini ora all'empirismo o gli dia una colorazione panteistica, l'opposizione tra una forza motrice che abbraccia in sé le forme e la materia.

La storia ha solo da registrare il fatto che dall'entrata in scena di Leucippo in poi l'opposizione tra una spiegazione meccanica, atomistica della natura e una spiegazione teistica, teleologica continuò a sussistere fino a quando i popoli antichi vissero. Il lavoro di pensiero atomistico non si era interrotto nemmeno per un giorno. Per esso il cosmo è un mero aggregato; le parti stanno in esso ciascuna per sé come se non ce ne fossero altre. Lo stato iniziale del mondo da cui prende avvio questo lavoro di pensiero si può paragonare al primo stato della società escogitato dai teorici del diritto naturale, secondo cui sono gettati nel mondo individui che pensano solo a sé e che nella ristrettezza di questo mondo urtano poi gli uni contro gli altri. E, a dire il vero, questo indirizzo, che elimina l'intero problema di come possano sottostare a leggi comuni e operare l'una sull'altra singole cose, si perfeziona con una sempre più chiara unilateralità. Così continua a propagarsi di stirpe in stirpe la lotta tra la chiarezza che riconosce solo ciò che è rappresentabile sensibilmente e la profondità che vorrebbe esprimere ciò che di una connessione è inconcepibile ed è tuttavia fattuale, ma che non può risiedere in alcun singolo elemento sensibile. Goethe chiama una volta questa opposizione la lotta tra la miscredenza e la fede, e la ritiene l'opposizione più profonda in tutta la storia. La filosofia meccanica, così come d'altra parte quella scettica, si sono sottratte all'interno del mondo antico alla riconduzione dell'ordine della natura, intuito in particolare nel mondo astrale, a una causa intellettuale. In seguito alla sua posizione infeconda, puramente negativa rispetto ai fenomeni, lo scetticismo rinnegò la conoscibilità dell'ente in generale. La filosofia degli Atomisti mantenne perlomeno desto quel problema la cui trattazione scientifica presso i popoli moderni ha posto poi in questione la metafisica della causa intellettuale: il problema di una spiegazione meccanica del cosmo.

A un certo punto ha luogo un'alterazione che si estende dalla metafisica alle grandi questioni delle scienze particolari e ha conseguenze straordinariamente significative per l'ulteriore sviluppo intellettuale. Le condizioni sotto cui era sorta la scienza greco-nazionale dello Stato sono ora scomparse. Nel tempo del suo dominio si trattava di fare del singolo Stato un atleta; la libertà che sussisteva in questi Stati era stata una partecipazione al dominio, e un uomo moderno avrebbe sentito per più riguardi la condizione di un cittadino ateniese al tempo di Cleone come schiavitù. Già nel bel mez-

Widerspruch geregt. Die politischen Schriften des immer noch nicht genug gewürdigten Antisthenes sowie des Diogenes, von denen der eine nicht Vollbürger, der andere ein Verbannter war, haben die innere Freiheit des Weisen gegenüber dem Drucke des Staates, ja ein Gefühl von Fremdheit des inneren Lebens gegenüber dem ganzen Lärme des äußeren politischen Apparats geltend gemacht. Wie die national-griechische Entwicklung zu Ende gegangen ist, wie die Züge Alexanders den Osten erschließen und alsdann später das römische Imperium seine weltgeschichtliche Mission einer Vereinigung aller kultivierten Nationen unter einem Rechte und einem Haupte zu vollbringen sich anschickt: verändert sich allmählich das Lebensgefühl des Menschen, der den Griechen und Italiker mit dem dunkel gefärbten Bewohner der östlichen Länder tagtäglich vergleicht und das gemeinsam Menschliche fühlt; das Band, das den Orientalen, der in Griechenland lebt und lehrt, den Nationalgriechen, der unter einem makedonischen Fürsten oder später unter römischen Optimaten steht, mit dem Staate verbindet, ist von gänzlich anderer Art als das, welches einen Sokrates mit dem Rechte seiner Heimatstadt verbunden hatte. So entsteht eine gänzlich veränderte politische Philosophie.

Die Literatur über den Staat ist in beständigem Wachstum begriffen. Cicero spricht mit Bewunderung von der großen Zahl und der geistigen Bedeutung der politischen Werke aus der Schule von Plato und Aristoteles; wir kennen die Titel der politischen Schriften von Speusipp aus Athen, von Xenokrates aus Chalcedo, von Heraklides aus dem pontischen Heraklea, dann die von Theophrast aus Eresus (eine große Zahl), von Demetrius aus Phalerum, von Dikäarch aus Messana. Neben die augenscheinlich geringe Zahl von politischen oder vielmehr gegen das politische Leben gerichteten Schriften der Epikureer tritt eine reiche stoische politische Literatur, Schriften des Zeno aus Citium, des Kleanthes aus Assus, des Herill aus Karthago, Persäus aus Citium, Chrysipp aus Soli, Sphärus vom Bosporus, Diogenes aus Seleucia, Panätius aus Rhodus. Man bemerkt, daß in der stoischen Schule die Herkunft aus Barbarenländern bedeutend überwiegt. Zeno wird als ein Phönizier bezeichnet; Persäus soll zunächst Sklave Zenos gewesen sein. Indem die Stoa die Barbarenvölker zu sich heranzieht, indem alsdann die Übertragung der griechischen Spekulationen über Staat und Recht auf die Römer stattfindet, vollzieht sich eine Verbindung der politischen Wissenschaft insbesondere der stoischen, mit den Monarchien, die auf Alexander folgen, und ihren Lebensbedürfnissen, alsdann mit dem römischen Staatsleben. Die stoische Schule verknüpft nun eine vereinfachte teleologische Metaphysik mit dem Gedanken des Rechtes der Natur, und in dieser dem

zo del tempo dello sviluppo nazionale si era pur destata contro questa condizione una contraddizione. Gli scritti politici di Antistene, ancora non abbastanza apprezzato, così come di Diogene, l'uno un cittadino senza pieni diritti e l'altro un esule, hanno fatto valere la libertà interna del saggio di fronte alla pressione dello Stato, anzi un sentimento di estraneità della vita interna di fronte a tutto il chiasso dell'apparato politico esterno. Una volta che lo sviluppo greco-nazionale è arrivato alla fine, una volta che le spedizioni di Alessandro schiudono l'Oriente e più tardi l'impero romano si accinge a portare a compimento la sua missione storico-mondiale di unificazione di tutte le nazioni civili sotto un unico diritto e un solo capo, allora chi confronta giorno per giorno il greco e l'italico con l'abitante melanoderma dei paesi orientali e ne sente l'elemento umano comune vede alterarsi gradualmente il suo sentimento della vita; il legame che collega allo Stato l'orientale che vive e insegna in Grecia e l'ex-cittadino greco soggetto a un principe macedone o, più tardi, agli ottimati romani, è di tutt'altro tipo rispetto a quello che aveva collegato un Socrate al diritto della sua città natale. Nasce così una filosofia politica interamente alterata.

La letteratura sullo Stato è concepita in costante crescita. Cicerone parla con ammirazione del gran numero e del significato spirituale delle opere politiche provenienti dalla scuola di Platone e Aristotele; conosciamo i titoli degli scritti politici di Speusippo di Atene, Senocrate di Calcedonia, Eraclide Pontico, poi quelli di Teofrasto di Ereso (che sono un gran numero), di Demetrio di Falero, di Dicearco di Messana. Accanto al numero evidentemente minimo di scritti politici, o piuttosto diretti contro la vita politica, degli Epicurei compare una ricca letteratura politica stoica, gli scritti di Zenone di Cizio, Cleante di Asso, Erillo di Cartagine, Perseo di Cizio, Crisippo di Soli, Sfero del Bosforo, Diogene di Seleucia, Panezio di Rodi. Si nota il fatto che nella Scuola Stoica prevalga significativamente la provenienza da paesi barbari. Zenone viene designato come un fenicio; Perseo dev'essere stato anzitutto uno schiavo di Zenone. Quando la Stoa attrae a sé i popoli barbari, quando poi ha luogo la trasmissione ai Romani delle speculazioni greche su Stato e diritto, si compie un collegamento della scienza politica, in particolare di quella stoica, con le monarchie che fanno seguito ad Alessandro e con i loro bisogni vitali, nonché con la vita statale romana. La Scuola Stoica intreccia ora una metafisica teleologi-

praktischen Bedürfnis angepaßten Zusammenfassung lag ein Hauptmoment ihrer Wirkung. Durch die Römer vollzieht sich dann die epochemachende Verbindung der Spekulationen über das Naturrecht mit der positiven Jurisprudenz.

Und in dieser Literatur arbeitet sich nun ein verändertes gesellschaftliches Gefühl des Menschen der letzten Jahrhunderte vor Christus durch. Dies ist schon in der Art bemerkbar, in welcher der selbstsüchtige Quietismus der Epikureer das Naturrecht der älteren nationalen Zeit umformt. Der Staat ist nach dieser Schule auf einen Sicherheitsvertrag gegründet, der von dem Interesse diktiert wird; so ist der Privatmensch und dessen Interesse der Maßstab seines Wertes. Das veränderte gesellschaftliche Gefühl findet aber einen würdigeren Ausdruck in der politischen Wissenschaft der stoischen Schule. Die monotheistische Metaphysik entwickelt hier Folgerungen, welche durch den national-griechischen Geist und seine Institutionen vorher gehemmt waren. Nun wird die Gesamtheit aller vernünftigen Wesen als ein Staat betrachtet, in welchem die Einzelstaaten enthalten sind, wie Häuser in einer Stadt. Dieser Staat lebt unter einem Gesetz, das als allgemeines Naturgesetz über allen einzelnen politischen Rechtsordnungen steht. Die einzelnen Bürger dieses Staates sind mit gewissen Rechten ausgestattet, die auf jenem allgemeinen Gesetz beruhen. Der Wirkungsbereich des Weisen ist dieser Weltstaat.

Die Selbständigkeit der Einzelwissenschaften.

Zugleich traten nun die alten Völker, wie erwähnt, in das Stadium der Einzelwissenschaften. Intellektuelle Veränderungen so durchgreifender Art pflegen mit Abänderungen in der Stellung der Personen, welche ihre Träger sind, sowie der Einrichtung der wissenschaftlichen Anstalten verbunden zu sein. Neben die Philosophenschulen traten nun die von Fürsten und Staaten gegründeten wissenschaftlichen Anstalten. Alexandrien wurde durch die Schöpfungen einer großherzigen und weisen Politik Mittelpunkt der neuen geistigen Bewegung; die intellektuelle Herrschaft ging damit von Athen dorthin über. Denn es bedurfte von jetzt ab der Observatorien mit einem immer reicheren Apparat von Instrumenten, der zoologischen und botanischen Gärten, der Anatomien und ungeheuren Bibliotheken, um an der Spitze dieser positiven Wissenschaften zu bleiben. Was nun geschah, ist nicht geringer, als was die metaphysische Bewegung bisher geschaffen hatte. Wenn das Eintreten der neueren europäischen Völker in das Stadium der positiven Wissenschaften vom fünfzehnten Jahrhundert ab Renaissance ist, so werden in dieser die positiven Forschungen da aufgenommen, wo die Einzelwissenschaften der Alten den Faden ihrer

ca semplificata con il pensiero del diritto di natura, e in questa ricapitolazione adattata al bisogno pratico risiedette un momento capitale della sua influenza. Con i Romani si compie poi il collegamento, che ha fatto epoca, delle speculazioni sul diritto naturale con la giurisprudenza positiva.

E in questa letteratura si fa strada ora un alterato sentimento sociale dell'uomo degli ultimi secoli avanti Cristo. Lo si può osservare già nella modalità in cui il quietismo egoistico degli Epicurei trasforma il diritto naturale del tempo nazionale più antico. Lo Stato si fonda secondo questa scuola su un contratto di sicurezza dettato dall'interesse; il metro del suo valore è così l'uomo privato e il suo interesse. L'alterato sentimento sociale trova però una più degna espressione nella scienza politica della Scuola Stoica. La metafisica monoteistica sviluppa qui conseguenze che prima erano inibite dallo spirito greco-nazionale e dalle sue istituzioni. Ora il complesso di tutte le essenze razionali è considerato esso stesso come uno Stato in cui i singoli Stati sono contenuti come case in una città. Questo Stato vive sotto una legge che come legge universale di natura sovrasta tutti i singoli ordinamenti politici del diritto. I singoli cittadini di questo Stato sono dotati di certi diritti che poggiano su quella legge universale. L'ambito d'influenza del saggio è questo Stato mondiale.

L'autonomia delle scienze particolari

Nel contempo, come già menzionato, i popoli antichi entrarono ora nello stadio delle scienze particolari. Alterazioni intellettuali di tipo così radicale sono collegate solitamente a cambiamenti nella posizione delle persone che ne sono le portatrici così come all'allestimento degli istituti scientifici. Accanto alle scuole filosofiche entrarono ora in campo gli istituti scientifici fondati da principi e da Stati. Grazie alle creazioni di una politica magnanima e saggia Alessandria divenne il punto mediano del nuovo movimento spirituale; il dominio intellettuale passò con ciò da Atene a questa città. Infatti per rimanere al vertice di queste scienze positive c'era bisogno d'ora in poi di osservatorî con un apparato sempre più ricco di strumenti, di giardini zoologici e botanici, di istituti anatomici e di enormi biblioteche. Ciò che accadde ora non è da meno di ciò che il movimento metafisico aveva creato fino a quel momento. Se il Rinascimento è l'entrare dei popoli europei moderni nello stadio delle scienze positive a partire dal XV secolo, allora in esso le ricerche positive vengono riprese da dove le scienze particolari degli

Arbeit hatten fallen lassen müssen, und niemand glaube, daß die Episode des italienischen Platonismus oder die Erneuerung des reinen Aristoteles in Italien und Deutschland den Kern der europäischen Renaissance, sofern sie intellektuelle Entwicklung ist, gebildet habe.

Jedoch bildete der Erwerb des metaphysischen Stadiums der alten Völker die Grundlage für die Leistungen dieser folgenden Zeit, in welcher das Schwergewicht des intellektuellen Fortschritts in den Einzelwissenschaften lag. – Die erste Bedingung dieses Fortschritts sind die erworbenen Begriffe. So hatte die griechische Metaphysik die Begriffe von Substanz und Atom hervorgebracht, die von Ursache und Bedingung oder Grund unterschieden und den Begriff von Form auf den einzelnen Gebieten durchgeführt. Sie hatte Grundverhältnisse, wie die Beziehung zwischen Struktur, Funktion und Zweck in einem Organismus oder zwischen Leistung und Anteil an Herrschaft und Gütern in einem politischen Ganzen aufgezeigt. – Die zweite Bedingung lag in der Entwicklung von grundlegenden, wenn auch an Evidenz ungleichen Sätzen. Solche waren: es gibt keinen Übergang aus dem Nichts zum Sein oder aus diesem zurück in das Nichts; es kann nicht dasselbe in derselben Beziehung behauptet und verneint werden; räumliche Bewegung hat den leeren Raum zur Voraussetzung. – Endlich lag eine wichtige Bedingung in dem logischen Bewußtsein. Die Arbeit an der Unterwerfung des Wirklichen unter die Erkenntnis hatte die griechischen Geister während der sophistischen Epoche in eine revolutionäre Bewegung gebracht, in deren Strudel einmal die ganze griechische Wissenschaft unterzugehen drohte. Die wissenschaftliche Gesetzgebung der Aristotelischen Logik überwand diese Revolution und ermöglichte erst den ruhigen Fortschritt der positiven Wissenschaften. In ihr lag die Voraussetzung für den Aufbau der mathematischen Wissenschaften, wie sie ein Euklid zeigt. Nur ihrer Hilfe verdankt man es, daß zu derselben Zeit, in welcher Metaphysiker und Physiker über die Möglichkeit eines Kriteriums der Wahrheit stritten, das Elementarwerk des Euklid hervortreten konnte, welches in der unangreifbaren Verkettung seiner Beweise den Widerspruch der ganzen Welt herauszufordern schien und das klassische Vorbild von Evidenz geworden ist.

Die Schranken dieser Metaphysik machten sich folgerecht auch in diesem Stadium der Einzelwissenschaften geltend; die neuen Richtungen, welche die Einzelwissenschaften teilweise einschlugen, wurden nicht gleichmäßig festgehalten. In der Mathematik wurde das Werkzeug für exakte Wissenschaft entwickelt, das den Arabern und den germanisch-romanischen Völkern die Aufschließung der Natur ermöglichen sollte. Auch nahm die Anwendung von Instrumenten, welche

Antichi avevano dovuto lasciar cadere le fila del loro lavoro, e nessuno creda al fatto che l'episodio del platonismo italiano o il rinnovamento dell'Aristotele puro in Italia e in Germania abbiano costituito il nucleo del Rinascimento europeo nella misura in cui esso è uno sviluppo intellettuale.

Tuttavia la base fondativa per le prestazioni di questo tempo a seguire, in cui il baricentro del progresso intellettuale risiedeva nelle scienze particolari, fu costituita dalle acquisizioni dello stadio metafisico dei popoli antichi. – La prima condizione di questo progresso sono i concetti acquisiti. La metafisica greca aveva prodotto così i concetti di sostanza e atomo, aveva distinto quelli di causa e condizione o fondamento e aveva condotto a termine il concetto di forma nei singoli settori. Essa aveva indicato dei rapporti fondamentali, come la relazione tra struttura, funzione e fine in un organismo o tra prestazione e partecipazione al dominio e ai beni in un intero politico. – La seconda condizione risiedeva nello sviluppo di proposizioni fondanti, anche se disuguali quanto a evidenza. Erano simili proposizioni: non si dà alcun passaggio dal nulla all'essere o all'indietro dall'essere al nulla; non si può affermare e insieme negare la stessa cosa nella stessa relazione; il movimento spaziale ha per presupposto lo spazio vuoto. – Infine una condizione importante risiedeva nella coscienza logica. Durante l'epoca sofistica il lavoro di assoggettamento dell'elemento effettuale alla conoscenza aveva portato gli spiriti greci a un movimento rivoluzionario nel cui gorgo aveva corso il rischio d'inabissarsi l'intera scienza greca. La legislazione scientifica della logica aristotelica oltrepassò questa rivoluzione e rese possibile per prima il tranquillo progresso delle scienze positive. In questa logica risiedeva il presupposto per la costruzione delle scienze matematiche, come lo ha mostrato un Euclide. Solo al suo aiuto si deve il fatto che nello stesso tempo in cui metafisici e fisici discutevano sulla possibilità di un criterio della verità poterono entrare in scena gli *Elementi* di Euclide, che nell'inattaccabile concatenazione delle loro dimostrazioni parevano sfidare la contraddizione del mondo intero e che sono divenuti il modello classico di evidenza.

I limiti di questa metafisica si fecero valere conseguentemente anche in questo stadio delle scienze particolari; i nuovi indirizzi che le scienze particolari imboccavano parzialmente non vennero mantenuti uniformemente. Nella matematica si sviluppò lo strumento per la scienza esatta che doveva rendere possibile agli

eine Messung ermöglichen, sowie des Experiments, welches Erscheinungen nicht nur beobachtet, sondern unter veränderten Bedingungen willkürlich hervorruft, beständig zu. Einen hervorragenden Fall von zusammenhängender experimenteller Behandlung eines Problems bilden die Untersuchungen des Ptolemäus über die Brechung der Lichtstrahlen bei ihrem Durchgang durch Mittel ungleicher Dichtigkeit; hier werden die Strahlen von der Luft in Wasser und Glas, von Wasser in Glas unter verschiedenen Einfallswinkeln geleitet. Die am meisten fundamentalen Vorstellungen, zu denen nun die Wissenschaften von der Natur gelangten, sind in den statischen Arbeiten des Archimedes enthalten. Er entwickelte auf vorherrschend mathematischem Wege, von dem Satze aus, daß gleichschwere Körper, die in gleicher Entfernung wirken, sich im Gleichgewicht befinden, das allgemeine Hebelprinzip und legte den Grund zu der Hydrostatik. Aber dem Archimedes blieb die Dynamik ganz fremd, und er fand im Altertum keine Nachfolger.[1] Nicht minder charakteristisch ist die gänzliche Abwesenheit von chemischer Wissenschaft in diesem Stadium der Einzelwissenschaften bei den alten Völkern. Die Aristotelische Lehre von den vier sogenannten Elementen ist abgeleitet aus der mehr fundamentalen von vier Grundeigenschaften, wenn auch die vier Elemente selber eine Erbschaft aus älterer Zeit waren. Der Gegenstand dieser Theorie waren also nur prädikative Bestimmungen und ihre Kombinationen; sie zerlegt nicht in Subjekteinheiten, d. h. Substanzen. So wirkt sie nicht direkt auf experimentelle Arbeiten hin, welche die gegebenen Objekte aufzulösen versucht hätten. Die Atomenlehre hatte nur eine ideelle Zerlegung der Materie vollzogen, und ihre Vorstellung von einander qualitativ gleichen Einheiten mußte in bezug auf die Entstehung chemischer Grundvorstellungen zunächst eher hindernd wirken. Aus den Bedürfnissen der medizinischen Kunst erwuchs der Versuch des Asklepiades von Bithynien, die Vorstellung von Korpuskeln der Betrachtung des Organismus anzunähern[2], sowie die Anweisung zur Herstellung einiger chemischer Präparate, deren die Ärzte sich bedienten, wie sie bei Dioskorides vorliegt. Im Gegensatz zu so vereinzelten Anfängen machten die Naturwissenschaften, welche von geometrischer Konstruktion oder von Zweckvorstellungen geleitet wurden, wie Astronomie, Geographie und Biologie, regelmäßige Fortschritte.

So entstand schon den alten Völkern in dieser Epoche der Einzelwissenschaften ein Bild des Kosmos von einer unermeßlichen Weite

[1] Vgl. die ausgezeichnete Darlegung in den Recherches historiques sur le principe d'Archimede par M. Ch. Thurot (revue archéol. 1868-69).

[2] Über Asklepiades vgl. Lasswitz, Vierteljahrsschrift für wissensch. Philos. III, 425ff.

Arabi e ai popoli romano-germanici lo schiudimento della natura. Crebbero costantemente anche l'applicazione di strumenti che rendono possibile una misurazione così come quella dell'esperimento che non solo osserva apparizioni ma li suscita arbitrariamente sotto condizioni alterate. Un caso eminente di trattazione sperimentale connettiva di un problema è costituito dalle indagini di Tolomeo sulla rifrazione dei raggi luminosi nel loro attraversare mezzi di densità disuguale; qui i raggi vengono guidati dall'aria nell'acqua e nel vetro, e dall'acqua nel vetro, con angoli d'incidenza diversi. Le rappresentazioni più fondamentali a cui giunsero ora le scienze della natura sono contenute nei lavori statici di Archimede. Dalla proposizione per cui corpi di uguale peso che operano da uguale distanza si trovano in equilibrio egli sviluppo per via prevalentemente matematica il principio generale della leva e pose il fondamento per l'idrostatica. Ma ad Archimede rimase del tutto estranea la dinamica, e nell'antichità egli non trovò alcun seguace[1]. Non meno caratteristica è la completa assenza di una scienza chimica in questo stadio delle scienze particolari presso i popoli antichi. La dottrina aristotelica dei quattro cosiddetti elementi è dedotta dalla più fondamentale di quattro proprietà di fondo, sebbene gli stessi quattro elementi fossero un'eredità di un tempo anteriore. L'oggetto di questa teoria erano dunque solo determinazioni predicative e le loro combinazioni; essa non disaggrega in unità di soggetti, vale a dire in sostanze. Così non esercita direttamente un'influenza su lavori sperimentali che tentassero di scomporre gli oggetti dati. La dottrina degli atomi aveva portato a compimento solo una disaggregazione ideale della materia, e la sua rappresentazione di unità qualitativamente uguali l'una all'altra dovette risultare anzitutto di ostacolo in riferimento alla nascita di rappresentazioni chimiche di fondo. Dai bisogni dell'arte medica concrebbe il tentativo di Asclepiade di Bitinia di accostare la rappresentazione di corpuscoli alla considerazione dell'organismo[2], così come la direttiva per la produzione di alcuni preparati chimici di cui i medici si servivano, quale quella che è presente in Dioscoride. In opposizione a inizi così sporadici fecero invece progressi regolari le scienze della natura che, come l'astronomia, la geografia e la biologia, venivano guidate da una costruzione geometrica o da rappresentazioni finalizzate.

In questa epoca delle scienze particolari nacque già così presso i

[1] Cfr. l'eccellente esposizione di M. Ch. Thurot, *Recherches historiques sur le principe d'Archimede*, in «Revue archéol.», 1869-69.

[2] Su Asclepiade cfr. Lasswitz in «Vierteljahrsschrift für wissensch. Philos.», III, pp. 425 sgg.

und doch zugleich von wissenschaftlicher Genauigkeit, welches das Gerüst für ihr Studium der Geisteswissenschaften bildete. Eratosthenes, Hipparch, Ptolemäus umfassen die kreisenden Massen der Gestirne und die Erdkugel. Ein erster Versuch der Gradmessung ist bemüht, den Umfang der Erde annähernd zu bestimmen; Eratosthenes begründet die Geographie als Wissenschaft. Die Übersicht über die Pflanzenbedeckung der Erde und die Tierwelt auf ihr, wie sie Aristoteles und Theophrast erreicht hatten, wird nun durch Fortschritte in der Zergliederung des tierischen und menschlichen Körpers ergänzt, welche besonders tief in die Erkenntnis der Gefäße eindringen.

Die Kenntnis von der Verteilung des Menschengeschlechts auf der Erde sowie den Verschiedenheiten desselben war durch den Eroberungszug Alexanders und die Ausbreitung des römischen Imperium nunmehr außerordentlich erweitert. Infolge hiervon wird der Einfluß von Boden und Klima auf die geistigen und sittlichen Verschiedenheiten der Menschheit in den Kreis der Untersuchung gezogen. Das Material der Geisteswissenschaften wird in den Grenzen des nun der Geschichte anheimgefallenen griechischen Lebens mit kritischem Bewußtsein untersucht und gesammelt. Einzelne Systeme der Kultur, vor allem die Sprache, werden einer Zergliederung unterworfen. Die vergleichende Betrachtung der Staaten ist zum festen Besitz der Wissenschaft geworden. Auf sie gestützt, unternimmt Polybius, das große weltgeschichtliche Phänomen, welches den Horizont seiner Zeit erfüllt, Roms Aufsteigen zur Weltherrschaft, der Erklärung zu unterwerfen. In seinem Werke liegt ein Versuch vor, die politische Wissenschaft, wie wir sie an Aristoteles in ihrer Stärke und ihren Grenzen charakterisiert haben, zur Grundlage einer erklärenden Geschichtswissenschaft zu machen. Seine vergleichende Zergliederung der Verfassungen (wie sie in den Fragmenten des 6. Buches erhalten ist) findet in der gemischten römischen Verfassung ein Gleichgewicht der Gewalten verwirklicht, vermöge dessen jede einzelne dieser Gewalten unter der Kontrolle der anderen steht und so in ihren Überschreitungen gehemmt wird. Hierzu treten ihm als erklärende Gründe der römischen Machtentfaltung eine glückliche Organisation des Staates in bezug auf materielle Mittel, durch die Rom erreicht, was z. B. Sparta trotz seiner ebenfalls gemischten Verfassung nicht erreichen konnte, sowie ein auf Verehrung der Götter gegründeter Rechtssinn. Die Weltbeschreibung des Plinius kann wenigstens in Rücksicht ihres Planes, bei großer Oberflächlichkeit der Ausführung, als der Abschluß der großen Arbeit der alten Völker Europas gelten, den Kosmos von den Bewegungen der Massen im Weltraum bis zu der Verbreitung und dem geistigen Leben des Menschengeschlechts auf der

popoli antichi un quadro del cosmo di un'ampiezza smisurata, eppure nel contempo di una precisione scientifica, che costituì l'impalcatura per il loro studio delle scienze dello spirito. Eratostene, Ipparco, Tolomeo abbracciano le masse rotanti degli astri e il globo terrestre. Ci si sforza di compiere un primo tentativo di misurazione in gradi per determinare la circonferenza della Terra; Erastotene fonda la geografia come scienza. La visione d'insieme sulla copertura vegetale della Terra e sul mondo animale su di essa quale quella che Aristotele e Teofrasto avevano raggiunto viene ora integrata da progressi nello smembramento del corpo animale e umano, che si addentrano in particolare nella conoscenza dei sistemi vascolari.

La cognizione della ripartizione del genere umano sulla Terra così come delle diversità di quest'ultima fu ampliata ora straordinariamente dalla spedizione di conquista di Alessandro e dalla diffusione dell'impero romano. In seguito a ciò l'influsso del suolo e del clima sule diversità spirituali ed etiche dell'umanità viene attratto nell'orbita dell'indagine. Il materiale delle scienze dello spirito viene indagato e raccolto con coscienza critica nei confini della vita greca che spetta ora alla storia. Singoli sistemi della cultura, soprattutto la lingua, vengono sottoposti a uno smembramento. La considerazione comparativa degli Stati è divenuta un saldo possesso della scienza. Reggendosi su quest'ultima, Polibio intraprende a sottoporre a spiegazione il grande fenomeno storico-mondiale che riempe l'orizzonte del suo tempo, l'ascesa di Roma al dominio del mondo. Nella sua opera è presente un tentativo di rendere la scienza politica quale quella che abbiamo già caratterizzato nella sua forza e nei suoi confini in riferimento ad Aristotele la base fondativa di una scienza esplicativa della storia. Il suo smembramento comparativo delle costituzioni (quale quello che si conserva nei frammenti del libro sesto) trova effettuato nella costituzione mista romana un equilibrio dei poteri in virtù del quale ciascuno di essi sottostà al controllo degli altri e viene così inibito nelle sue prevaricazioni. Vi si aggiungono come fondamenti esplicativi del dispiegamento di potenza romano una felice organizzazione dello Stato in riferimento a mezzi materiali con cui Roma raggiunge ciò che, per esempio, Sparta non poté raggiungere nonostante la sua costituzione altrettanto mista, così come un senso del diritto fondato sulla venerazione degli dèi. La descrizione del mondo di Plinio, a dispetto della grande superficialità dell'esecuzione, si può ritenere perlomeno con riguardo al suo piano la conclusione del grande lavoro che i popoli antichi d'Europa fecero per abbracciare il cosmo dai movimenti delle masse nello spazio cosmico alla diffusione e alla vita spirituale del

Erde zu umfassen. Und zwar verfolgt er besonders gern die Wirkung des Naturzusammenhangs auf die menschliche Kultur. In der Morgendämmerung griechischen Geisteslebens war der Begriff des Kosmos aufgegangen; nun war in den großen Arbeiten eines Eratosthenes, Hipparch und Ptolemäus, von deren umfassendem Geiste wir noch einen Hauch in dem Plan des Plinius empfinden, den Jugendträumen dieser Völker im Alter die Erfüllung geworden.

Jedoch die Kultur der alten Welt zerbrach, ohne daß die Einzelwissenschaften zu einem Ganzen sich verknüpft hätten, welches wirklich die Stelle der Metaphysik hätte ausfüllen können. Es gab wohl Skeptizismus, aber es gab keine Erkenntnistheorie, welche doch erst den Zusammenhang der Einzelwissenschaften neu zu organisieren vermag, wenn die große Illusion der metaphysischen Grundlegung der Wissenschaften sich aufgelöst hat. Was der Geist auf seinem Eroberungszug durch die ganze Welt nicht zu erringen vermocht hatte, sichere Begründung seiner Gedanken wie seines Handelns, das findet er nun, zurückgekehrt, in sich selber.

genere umano sulla Terra. E, più precisamente, egli è portato in particolare a seguire volentieri l'influenza della connessione della natura sulla cultura umana. Il concetto di cosmo era sorto nel crepuscolo mattinale della vita spirituale greca; ora, nei grandi lavori di un Erastotene, di Ipparco e Tolomeo, del cui spirito complessivo sentiamo ancora un effluvio nel piano di Plinio, i sogni giovanili di questi popoli trovavano adempimento nella loro vecchiaia.

Tuttavia la cultura del mondo antico s'infranse senza che le scienze particolari si fossero intrecciate in un intero che potesse occupare effettualmente il posto della metafisica. C'era certamente lo scetticismo, ma non una teoria della conoscenza, la quale soltanto è in grado peraltro di organizzare nuovamente la connessione delle scienze particolari quando la grande illusione della fondazione metafisica delle scienze si è dissolta. Ciò che lo spirito non era stato capace di conseguire nella sua spedizione di conquista attraverso il mondo intero, la fondazione sicura dei suoi pensieri come del suo agire, ora, rivolto all'indietro, lo trova in se stesso.

DRITTER ABSCHNITT

METAPHYSISCHES STADIUM DER NEUEREN EUROPÄISCHEN VÖLKER

ERSTES KAPITEL

CHRISTENTUM, ERKENNTNISTHEORIE UND METAPHYSIK

Man denkt sich wohl den Menschen der ältesten Zeiten unseres Geschlechtes, wie er, von der Höhle beschützt, von Nacht und Gefahr umgeben, den Morgen erwartet; brach dann der Tag an, und suchten ihn die ersten Strahlen der aufgehenden Sonne: wie fühlte er das Herannahen einer erlösenden Macht! So haben die Bevölkerungen der alten Welt empfunden, als die Strahlen des aufsteigenden Lichtes aus einer reinen Welt im Christentum sie trafen. Wenn sie so fühlten, so war dies doch nicht allein die Folge davon, daß der Christenglaube die feste Überzeugung von einer seligen Unsterblichkeit mitteilte, sowie daß er eine neue Gemeinschaft, ja eine neue bürgerliche Gesellschaft inmitten der Zerrüttung der antiken Staaten darbot.[1] Das eine wie das andere war ein wichtiger Bestandteil der Stärke der neuen Religion. Jedoch war beides nur Folge einer tieferen Veränderung im Seelenleben.

Diese Veränderung allein und auch sie nur nach der Seite, welche sie der Entwicklung des Zweckzusammenhangs der Erkenntnis zukehrt, kann in diesem Zusammenhang berührt werden. Eine herbe Kritik des christlichen Bewußtseins zieht sich durch Spinozas Ethik; ihr liegt zugrunde, daß für Spinoza selber Vollkommenheit nur Macht ist, Lebensfreude der Ausdruck dieser wachsenden Vollkommenheit, aller Schmerz dagegen nichts als Ausdruck der Unvollkommenheit und Ohnmacht. Das tiefe christliche Seelenleben hat die Verbindung der Vorstellungen von Vollkommenheit mit denen von Glanz, Macht und Glück des Lebens zerrissen. Ja die Verbindung des Gottesbewußtseins mit der gedankenmäßigen Schönheit des Weltalls tritt zurück hinter den Zusammenhang dieses erhabensten menschlichen Gefühls,

[1] So Jakob Burckhardt, welcher in seinem Werk über die Zeit Konstantins des Großen die ersten Jahrhunderte nach Christi Geburt am tiefsten dargestellt hat, ebds. S. 140ff.

SEZIONE III

LO STADIO METAFISICO DEI POPOLI EUROPEI MODERNI

CAPITOLO I

CRISTIANESIMO, TEORIA DELLA CONOSCENZA E METAFISICA

Si può ben pensare come l'uomo dei tempi più antichi della nostra stirpe attendesse il mattino al riparo della caverna, circondato dalla notte e dal pericolo; allo spuntare del giorno, e lo cercarono i primi raggi del sole che sorgeva, come sentiva l'approssimarsi di una potenza redentrice! È questa sensazione che ebbero le popolazioni del mondo antico quando nel cristianesimo le colpirono i raggi della luce ascendente da un mondo puro. Se si sentivano così, ciò non era eppure unicamente la conseguenza del fatto che la fede cristiana comunicasse la salda convinzione di un'immortalità beata e che offrisse una nuova comunità, anzi una nuova società civile nel bel mezzo della rovina degli Stati antichi[1]. L'una e l'altra cosa furono delle componenti importanti della forza della nuova religione. Tuttavia entrambe le cose furono solo la conseguenza di un'alterazione più profonda nella vita dell'anima.

In questo contesto possiamo toccare unicamente quest'alterazione, e anch'essa solo secondo il lato che si rivolge allo sviluppo della connessione finalizzata della conoscenza. Un'aspra critica della coscienza cristiana percorre l'*Etica* di Spinoza; alla sua base sta il fatto che per lo stesso Spinoza la perfezione sia solo potenza, e che l'espressione di questa perfezione cresente sia la gioia di vivere, mentre ogni dolore per contro non è nient'altro che espressione dell'imperfezione e dell'impotenza. La profonda vita cristiana dell'anima ha spezzato il collegamento delle rappresentazioni di perfezione con quelle di splendore, potenza e felicità del vivere. Anzi, il collegamento della coscienza di dio con la bellezza conforme a pensiero dell'universo retrocede in secondo piano di fronte alla connessione di questo più elevato sentimento

[1] Così afferma Jakob Burckhardt, che nella sua opera *L'età di Costantino il Grande* ha presentato nel modo più profondo i primi secoli dopo la nascita di Cristo, *ibidem*, pp. 140 sgg.

das sich von keinem Raume einschränken läßt, mit den Erfahrungen des ärmsten unruhevoll in engem Kreise durch die Natur seines Daseins bewegten Menschenherzens. Auf jener Verbindung beruhte vordem die Anschauung, welche die griechische Wissenschaft vom Kosmos hatte, und der künstlerische Aufbau eines Gegenbildes dieses Kosmos in der sittlich-gesellschaftlichen Welt, wie ihn die Staatswissenschaft der Alten entwarf. Nun soll die Vollkommenheit der Gottheit selber mit Knechtsgestalt und Leiden zusammengedacht werden oder vielmehr nicht gedacht: sie sind im religiösen Erlebnis eins. Das Vollkommene hat nicht nötig, im Glanz der Gestirnwelt zu strahlen und in Glück und Macht sich zu sonnen. Gottes Reich ist nicht von dieser Welt. So hat der Wille nun nicht mehr sein Genüge in der Herstellung eines objektiven Tatbestandes, in dem sichtbaren sittlichen Kunstwerk der Politik oder des vollendeten Staatsmannes und Redners. Vielmehr geht er hinter dieses alles als bloße Gestalt der Welt, in sich selber zurück. Der Wille, welcher objektive Tatbestände in der Welt gestaltet, verbleibt in der Region des Weltbewußtseins, der seine Ziele angehören. Im Christentum erfährt der Wille seinen eigenen metaphysischen Charakter. Damit berühren wir die Grenze unserer hier dem Menschlichen, Geschichtlichen allein zugewandten Betrachtungsweise.

Diese tiefe Veränderung im menschlichen Seelenleben schließt die Bedingungen in sich, unter welchen die Schranken der antiken Wissenschaft durchbrochen werden konnten und allmählich durchbrochen worden sind.

Wissen war für den griechischen Geist Abbilden eines Objektiven in der Intelligenz. Nunmehr wird das Erlebnis zum Mittelpunkt aller Interessen der neuen Gemeinden; dieses ist aber ein einfaches Innewerden dessen, was in der Person, im Selbstbewußtsein gegeben ist; dieses Innewerden ist von einer Sicherheit erfüllt, welche jeden Zweifel ausschließt; die Erfahrungen des Willens und des Herzens verschlingen mit ihrem ungeheuren Interesse jeden anderen Gegenstand des Wissens, sie erweisen sich in ihrer Selbstgewißheit allmächtig gegenüber jedem Ergebnis der Betrachtung des Kosmos sowie gegenüber jedem Zweifel, der aus Erwägungen über das Verhältnis der Intelligenz zu den von ihr abzubildenden Gegenständen stammte. Hätte gleich damals dieser Glaube der Gemeinden eine ihm ganz entsprechende Wissenschaft entwickelt: so hätte diese in einer auf die innere Erfahrung zurückgehenden Grundlegung bestehen müssen.

Aber dieser innere Zusammenhang, welcher in bezug auf die Begründung der Wissenschaft zwischen dem Christentum und einer von der inneren Erfahrung ausgehenden Erkenntnis besteht, hat im Mittelalter eine entsprechende Grundlegung der Wissenschaft nicht

umano, che non si lascia limitare da alcuno spazio, con le esperienze del più misero cuore di uomo, inquietamente mosso in una cerchia ristretta dalla natura del suo esserci. Su quel collegamento poggiava l'intuizione che la scienza greca ebbe del cosmo, e l'artificiosa costruzione di un corrispettivo di questo cosmo nel mondo etico-sociale così come la delineò la scienza dello Stato propria degli Antichi. Ora invece la perfezione della divinità stessa deve venire pensata insieme alla figura del servo e al patire, o piuttosto non va nemmeno pensata, visto che nel vissuto religioso le due cose sono tutt'una. Il perfetto non è costretto a brillare nello splendore del mondo astrale e a godersi la felicità e la potenza. Il regno di dio non è di questo mondo. Così ora la volontà non trova più la sua soddisfazione nella produzione di uno stato di fatto oggettivo, nell'opera d'arte etica visibile della politica o del compiuto uomo di Stato e oratore. Essa risale piuttosto a se stessa dietro tutto questo come mera figura del mondo. La volontà che configura stati di fatto oggettivi nel mondo permane nella regione della coscienza del mondo a cui appartengono i suoi scopi. Nel cristianesimo la volontà esperisce il proprio carattere m e t a fisico. Con ciò tocchiamo il confine del nostro modo di considerazione, che qui è rivolto unicamente a ciò che è umano, storico.

Questa profonda alterazione nella vita umana dell'anima racchiude in sé le condizioni sotto cui i l i m i t i d e l l a s c i e n z a a n t i c a si possono i n f r a n g e r e e sono stati gradualmente infranti.

Per lo spirito greco il sapere era il riprodurre nell'intelligenza qualcosa di oggettivo. Ora il punto mediano di tutti gli interessi delle nuove comunità diviene il vissuto; ma quest'ultima è un semplice rendersi conto internamente di ciò che si dà nella persona, nell'autocoscienza; questo rendersi conto internamente è colmo di una sicurezza che esclude ogni dubbio; con il loro enorme interesse le esperienze della volontà e del cuore divorano ogni altro oggetto del sapere, nella loro a u t o c e r t e z z a si dimostrano onnipotenti di fronte a ogni risultato della considerazione del cosmo così come di fronte a ogni dubbio che discenda da ponderazioni sul rapporto dell'intelligenza con gli oggetti che essa deve riprodurre. Se questa fede delle nuove comunità avesse sviluppato subito già allora una scienza a essa interamente corrispondente, quest'ultima sarebbe dovuta consistere in una fondazione che risalisse all'esperienza interna.

Ma questa connessione interna, che in riferimento alla fondazione della scienza sussiste tra il cristianesimo e una c o n o s c e n z a che prende avvio dall'e s p e r i e n z a i n t e r n a non ha prodotto nel

hervorgebracht. Dies war in der Übermacht der antiken Kultur begründet, innerhalb deren das Christentum nun langsam sich geltend zu machen begann. Alsdann wirkte von innen in derselben Richtung das Verhältnis der religiösen Erfahrung zu dem Vorstellen. Findet doch auch das innigste religiöse Seelenleben nur in einem Vorstellungszusammenhang seinen Ausdruck. Schleiermacher sagt einmal: „Die Entwicklung des Christentums im Abendlande hat eine große Masse des objektiven Bewußtseins zum Rückhalt; genauer genommen können wir aber diese Masse des objektiven Bewußtseins nur als ein Verständigungsmittel ansehen."[1]

Die Selbstgewißheit der inneren Erfahrungen des Willens und des Herzens, alsdann der Inhalt dieser Erfahrungen, sonach die Veränderung des tiefsten Seelenlebens: dies alles enthielt nun aber nicht nur die Anforderung einer auf die innere Erfahrung zurückgehenden Grundlegung in sich, sondern es wirkte auch in anderer Beziehung auf die fernere intellektuelle Entwicklung, und zwar sowohl in bezug auf die Naturerkenntnis als auf die Geisteswissenschaften.

Einerseits trat eine Abwendung von der bloßen Gedankenmäßigkeit des Kosmos ein. Nicht in dieser in Allgemeinbegriffen darstellbareIl ebenmäßigen Schönheit lag dem Christen der Zweck des Weltganzen; nicht in ihrer Betrachtung bestand ihm das, worin die menschliche Vernunft ihre Verwandtschaft mit der göttlichen genießt: die Stellung des Menschen zur Natur hat sich ihm umgeändert, und die Vorstellung der Schöpfung aus nichts, der Gegensatz von Geist und Fleisch lassen den Umfang dieser Veränderung ermessen. Andererseits bewirkte der veränderte Stand des Seelenlebens eine ganz neue Stellung des metaphysischen Bewußtseins zu der geistigen Welt. In dem erhabensten Gedanken, der über den Zusammenhang dieser geistigen Welt je gedacht worden ist, verknüpften sich die einfach großen Vorstellungen von dem Reiche Gottes, der Brüderlichkeit der Menschen und ihrer Independenz in ihrem höchsten Verhältnisse von allen natürlichen Bedingungen ihres Daseins; derselbe begann jetzt seinen Siegeslauf. Ihn verwirklichte die gesellschaftliche Ordnung der Christengemeinde, die auf Aufopferung gegründet war und in welcher sich der einzelne Christ wie in einem schützenden Boote auf der wilden See des Lebens wohl behütet fühlte. Zwar war das Bewußtsein der inneren Freiheit des Menschen, die Aufhebung der Ungleichheiten und nationalen Schranken zwischen diesen Freien auch in dem weiteren Verlauf der antiken Philosophie, insbesondere bei den

[1] Schleiermacher, Psychologie S. 195.

medioevo una fondazione corrispondente della scienza. Ciò era fondato nell'ultrapotenza della cultura antica, all'interno della quale il cristianesimo cominciò a farsi valere solo lentamente. E poi agì da dentro nella stessa direzione il rapporto dell'esperienza religiosa con il rappresentare. Anche la più intima vita religiosa dell'anima trova pur la sua espressione in una connessione di rappresentazioni. Schleiermacher dice una volta: «Lo sviluppo del cristianesimo in Occidente ha a suo sostegno una grande misura di coscienza oggettiva; ma propriamente parlando noi possiamo intravedere questa misura di coscienza oggettiva solo come un mezzo d'intesa»[1].

Ora, l'autocertezza delle esperienze interne della volontà e del cuore, e poi il contenuto di queste esperienze, perciò l'alterazione della vita più profonda dell'anima, tutto ciò conteneva in sé non solo l'esigenza di una fondazione che risalisse all'esperienza interna, ma influì anche sotto un altro riguardo sull'ulteriore sviluppo intellettuale, e più precisamente tanto in riferimento alla conoscenza della natura quanto alle scienze dello spirito.

Da una parte entro in campo una diversione dalla mera conformità a pensiero del cosmo. Per il cristiano il fine dell'intero del mondo non risiedeva in questa bellezza di proporzioni presentabile in concetti generali; non nella sua considerazione consisteva per lui ciò in cui la ragione umana gode la sua affinità con quella divina: per lui la posizione dell'uomo rispetto alla natura è cambiata, e dell'ampiezza di quest'alterazione danno la misura la rappresentazione della creazione dal nulla e l'opposizione tra spirito e carne. D'altra parte l'alterata condizione della vita dell'anima provocò una posizione del tutto nuova della coscienza metafisica rispetto al mondo spirituale. Nel pensiero più elevato che sia stato mai concepito sulla connessione di questo mondo spirituale s'intrecciarono le rappresentazioni semplicemente grandi del regno di dio, della fratellanza degli uomini e della loro indipendenza nei loro rapporti più alti da tutte le condizioni naturali del loro esserci.; era questo pensiero a cominciare adesso la sua marcia vittoriosa. La effettuava l'ordinamento sociale della comunità cristiana, fondata sul sacrificio, in cui il singolo cristiano si sentiva protetto come su una barca di salvataggio sul mare tempestoso della vita. A dire il vero, la coscienza della libertà interna dell'uomo, la rimozione delle disuguaglianze e delle barriere nazionali tra questi uomini liberi erano sottomano anche nel decorso ulteriore della filosofia, in particolare presso gli Stoici,

[1] Schleiermacher, *Psychologie*, p. 195.

Stoikern, vorhanden, aber diese innere Freiheit war nur für den Weisen erreichbar, hier dagegen war sie jedem durch den Glauben zugänglich. Dem allen entsprachen die Vorstellungen von einem genealogischen Zusammenhang in der Geschichte des Menschengeschlechts und einem metaphysischen Bande, das die menschliche Gesellschaft zusammenhält.

Das alles lag in dem Erlebnis des Christentums. Die ersten wissenschaftlichen Darstellungen desselben entstanden in einer Epoche des Ringens zwischen den alten Religionen und den christlichen Gemeinden, in den ersten Jahrhunderten nach Christus. Offenbarung, Religion und der Kampf der Religionen: das war in diesen Jahrhunderten die große Angelegenheit der Menschheit. Die Philosophie des hellenistischen Judentums, wie sie Philo ausgebildet hat, die Gnosis, der Neuplatonismus als die philosophische Restauration des Götterglaubens und die Philosophie der Kirchenväter haben die Grundzüge einer Weltformel gemeinsam, welcher noch Spinozas und Schopenhauers System die einfache Geschlossenheit ihres Aufbaus verdanken. In dieser Formel verschlingen sich bereits Natur und Geschichte. Aus der Gottheit leitet dieselbe die Entstehung des Endlichen als eines Unvollkommenen und der Veränderlichkeit Anheimgegebenen ab und zeigt alsdann die Rückkehr dieses Endlichen in Gott. So ist der Ausgangspunkt dieser Metaphysik die im religiösen Erlebnis ergriffene Gottheit, ihr Problem ist der Hervorgang des Endlichen in seinem angegebenen Charakter; dieser Hervorgang erscheint als ein lebendiger psychischer Prozeß, in welchem dann auch die arme Gebrechlichkeit des Menschenlebens entspringt: bis in einem gleichsam inversen Verlauf die Rückkehr in die Gottheit sich vollzieht.

Die Philosophie des Judentums entwickelte sich zuerst, die des Heidentums folgte: über beide erhob sich siegreich die Philosophie des Christentums. Denn sie trug eine machtvolle geschichtliche Realität in sich; eine Realität, die sich mit dem innersten Kerne jeder Wirklichkeit, die geschichtlich vorher da war, im Seelenleben berührte und sie in ihrem inneren Rapport zu sich empfand. Vor dieser verwehten die Ekstasen und Schauungen wie Sommerfäden im Winde. Indem das Christentum um den Sieg rang, ward in dem Kampfe der Religionen das Dogma zu der abschließenden Fassung gebracht, daß Gott, im Gegensatz zu allen partialen Offenbarungen, welche Juden und Heiden in Anspruch nahmen, ganz und ohne Rest in die Offenbarung durch Christus mit seinem Wesen eingegangen sei. Sanach wurden alle früheren Offenbarungen dieser als Vorstufen untergeordnet. Damit ward nun Gottes Wesen, im Gegensatz gegen seine Fassung in dem in sich geschlossenen Substanzbegriff des Alter-

ma questa libertà interna era raggiungibile solo dal saggio, mentre qui per contro era accessibile a ognuno attraverso la fede. A tutto ciò corrisposero le rappresentazioni di una connessione genealogica nella storia del genere umano e di un legame metafisico che tiene insieme la società umana.

Tutto ciò risiedeva nel vissuto del cristianesimo. Le sue prime esposizioni scientifiche nacquero in un'epoca di lotta tra le vecchie religioni e le comunità cristiane, nei primi secoli dopo Cristo. Rivelazione, religione e lotta delle religioni: ecco quali furono le grandi questioni che affaccendarono l'umanità in questi secoli. La filosofia dell'ebraismo ellenistico quale la elaborò Filone, la gnosi, il neoplatonismo come restaurazione filosofica della fede negli dèi e la filosofia dei Padri della Chiesa hanno in comune i tratti di fondo di una formula del mondo a cui devono ancora la semplice compattezza della loro costruzione i sistemi di Spinoza e di Schopenhauer. In questa formula si avviluppano già natura e storia. Dalla divinità essa deduce la nascita del finito come un imperfetto rimesso all'alterabilità, e poi mostra il ritorno di questo finito in dio. Il punto di partenza di questa metafisica è così la divinità colta nel vissuto religioso, il suo problema l'emergere del finito nel suo carattere sopra indicato; questo emergere appare come un processo psichico vivente in cui poi scaturische anche la misera precarietà della vita dell'uomo: finché, per così dire, con un processo inverso non si compie il ritorno nella divinità.

La filosofia dell'ebraismo si sviluppò per prima, quella del paganesimo seguì: su entrambe si eresse vittoriosa la filosofia del cristianesimo. Essa recava infatti in sé un'imponente realtà storica; una realtà che nella vita dell'anima venne a coincidere con il nucleo più interno di ogni effettualità che storicamente c'era in precedenza, e la sentì nel suo più stretto rapporto con se stessa. Dinanzi a questa realtà le estasi e le visioni si dispersero come filamenti nel vento. Poiché il cristianesimo lottava per la vittoria, nella lotta delle religioni fu portato alla versione conclusiva il dogma per cui, in opposizione a tutte le rivelazioni parziali a cui facevano appello Ebrei e Pagani, dio sarebbe entrato interamente e senza residuo nella Rivelazione con la sua essenza attraverso Cristo. Perciò tutte le rivelazioni precedenti vennero subordinate a quest'ultima come stadi preparatori. Con ciò ora l'essenza di dio, in opposizione alla versione datane nell'antichità nel concetto di una so-

tums, in geschichtlicher Lebendigkeit ergriffen. Und so entstand, das Wort im höchsten Verstande genommen, nun erst das geschichtliche Bewußtsein.

Wir verstehen, indem wir aus unserem eigenen tiefen Leben dem Staube des Vergangenen Leben und Atem wiedergeben. Es bedarf gleichsam der Versetzung unseres Selbst von einem Standort auf den andern, wenn wir den Fortgang der geschichtlichen Entwicklung von innen und in seinem zentralen Zusammenhang verstehen sollen. Die allgemeine psychologische Bedingung hierfür ist immer in der Phantasie vorhanden; aber erst wenn der geschichtliche Fortgang an den tiefsten Punkten, an welchen ein Fortrücken stattfindet, von der Phantasie nacherlebt wird, entsteht ein gründliches Verständnis der geschichtlichen Entwicklung. Als in einem Paulus in den Kämpfen des Gewissens das jüdische Gesetz, das heidnische Weltbewußtsein und der Christenglaube aneinanderstießen, als in seinem Erlebnis Gesetzesglaube und Christenglaube als zwei lebendige Erfahrungen in innerstem Verstehen aneinandergehalten wurden, und zwar von der Erfahrung des lebendigen Gottes aus: da waren in diesem Bewußtsein eine große geschichtliche Vergangenheit und eine große geschichtliche Gegenwart zusammen gegenwärtig, beide in ihrer tiefsten, der religiösen Grundlage erfaßt, ein innerer Übergang wurde erlebt, und so ging das volle Bewußtsein von einer geschichtlichen Entwicklung des ganzen Seelenlebens auf. Denn nur was in dem Reichtum des Gemütes nacherlebt wird von den Tatsächlichkeiten der Geschichte, wird verstanden. Und in dem Maße, als das Erleben in die tiefe und zentrale Grundlage der Kultur hinabreicht, vermittelt es dies Verständnis; wenn wir auch alle nur teilweise verstehen, was vergangen ist. Die höchste Lebendigkeit der Phantasie, der größte vitale Reichtum des Inneren, reichen nicht aus, wo nicht das Seelenleben selber in diesem Sinne geschichtlich ist. So geht von hier zu dem Gedanken der Erziehung des Menschengeschlechtes in Clemens, von diesem zu dem Gottesstaat des Augustinus und von diesem Buch zu jedem neueren Versuch, den inneren Zusammenhang der Menschheitsgeschichte zu erfassen, eine Linie. Das Ringen der Religionen untereinander in dem von geschichtlicher Realität erfüllten christlichen Seelenleben hat das historische Bewußtsein einer Entwicklung des ganzen Seelenlebens hervorgebracht. Denn das vollkommene sittliche Leben war der Christengemeinde nicht in der Formel eines Sittengesetzes oder höchsten Gutes gedankenmäßig darstellbar: als ein unergründlich Lebendiges wurde es von ihr in dem Leben Christi und in dem Ringen des eigenen Willens erfahren; so trat es nicht zu anderen Sätzen in Beziehung, sondern zu anderen Gestalten des sittlich-religiösen Lebens, die vor ihm bestanden und unter denen es nun

stanza chiusa in sé, venne colta in una sua vitalità storica. E soltanto ora nacque così, prendendo la parola nel senso più alto, la coscienza storica.

Noi comprendiamo nella misura in cui restituiamo vita e respiro alla polvere del passato attingendo alla nostra stessa vita profonda. Se vogliamo comprendere da dentro e nella sua connessione centrale la progressione dello sviluppo storico, c'è bisogno, per così dire, del trasferimento del nostro Sé da un punto di osservazione all'altro. La condizione psicologica generale per questo è sempre sottomano nella fantasia; ma una comprensione scrupolosa dello sviluppo storico nasce soltanto quando la fantasia riviva la progressione storica nei punti più profondi in cui ha luogo uno spostamento in avanti. Quando in un Paolo legge ebraica, coscienza pagana del mondo e fede cristiana urtarono l'una contro le altre nelle lotte del sapere morale, quando nel suo vissuto fede nella legge e fede cristiana vennero a contenersi l'una nell'altra come due esperienze viventi nel comprendere più interno, e a dire il vero a partire dall'esperienza del dio vivente, in questa coscienza erano presenti un grande passato storico e un grande presente storico, colti entrambi nella loro base fondativa più profonda, quella religiosa, si visse un passaggio interno e si dischiuse così la piena coscienza di uno sviluppo storico dell'intera vita dell'anima. Infatti si comprende solo ciò che delle fattualità della storia si rivive nella ricchezza dell'animo. E il vivere ciò comunica questa comprensione nella misura in cui s'immerge nella base fondativa profonda e centrale della cultura; sebbene tutti noi comprendiamo solo parzialmente ciò che è passato. La più alta vivacità della fantasia, la più grande ricchezza vitale dell'interno, non bastano dove non sia storica in questo senso la stessa vita dell'anima. Così da qui al pensiero dell'educazione del genere umano in Clemente, da questo alla città di dio di Agostino e da questo libro a ogni nuovo tentativo di cogliere la connessione interna della storia dell'umanità corre una linea. La lotta tra le religioni ha prodotto nella vita cristiana dell'anima, colma di realtà storica, la coscienza istorica di uno sviluppo dell'intera vita dell'anima. Infatti la vita etica perfetta per la comunità cristiana non era presentabile nella forma di una legge etica o di un sommo bene: essa venne esperita nella vita di Cristo e nella lotta della propria volontà come come qualcosa di insondabilmente vivente; così non entrò in relazione con altre proposizioni, ma con altre figure della vita eticoreligiosa che sussistevano prima di essa e sotto cui ora appariva. E

erschien. Und dies historische Bewußtsein fand ein festes äußeres Gerüst in dem genealogischen Zusammenhang der Geschichte der Menschheit, welcher innerhalb des Judentums geschaffen worden war.

So waren für die intellektuelle Entwicklung der europäischen Menschheit ganz veränderte Bedingungen erwachsen. Die Züge des Willens waren aus der Stille des Einzellebens in den Vordergrund der Weltgeschichte getreten, welche ihn von dem ganzen Naturzusammenhang abscheiden: Aufopferung des Selbst, Anerkennung des Göttlichen im Schmerz und in der Niedrigkeit, aufrichtige Verneinung dessen, was er an sich verwerfen muß. Die Beziehung der Personen aufeinander in diesem ihren wesenhaften Kern, der über ihren ganzen Wert entscheidet, konstituierte ein Reich Gottes, innerhalb dessen jeder Unterschied der Völker, der Kulte und der Bildung aufgehoben war, das sanach von jeder Art politischen Verbandes sich loslöste. Und sollte die Metaphysik, welche das griechische Altertum geschaffen hatte, fortbestehen, so mußte sie zu dieser neuen Welt des Willens und der Geschichte ein Verhältnis gewinnen. Auch lagen in der geistigen Bildung der sinkenden alten Völker wie in dem Schicksal des religiösen Vorgangs Bedingungen, welche über die Richtung entschieden, in der das geschah.[1]

ZWEITES KAPITEL
AUGUSTINUS

Die christlichen Gemeinden waren die Träger der wirksamsten unter einer Mehrheit verwandter Bewegungen, welche dem geistigen Leben der alternden Völker während der römischen Kaiserzeit sein unterscheidendes Gepräge gaben.

Ein veränderter Gemütszustand spiegelt sich in der Literatur der ersten Jahrhunderte nach Christus. Wir sahen denselben vorbereitet in der römisch-griechischen Gesellschaft; immer mehr überwogen zuerst bei den Griechen, dann bei den Römern die Interessen des Privatmenschen, und so löste sich in der alexandrinischen Literatur und ihren römischen Nachbildungen die Darstellung des Seelenlebens von dem Zusammenhang der sittlichen und politischen Ordnung der Gesellschaft ab. Die Innerlichkeit des Christentums fand im Seelenleben den Mittelpunkt der Auffassung und Behandlung der ganzen Wirklichkeit, ja den Eingang in die geheimnisvolle metaphysische Welt. Psychologische Gemälde zogen in besonderem Grade das Interesse der Leser in den ersten Jahrhunderten nach Christus an sich; Erörterungen der

[1] Vgl. S. 179.

questa coscienza istorica trovò una salda impalcatura nella connessione genealogica della storia dell'umanità che era stata creata all'interno dell'ebraismo.

Così erano cresciute condizioni interamente alterate per lo sviluppo intellettuale dell'umanità europea. Dal silenzio della vita del singolo erano venuti in primo piano nella storia mondiale i tratti della volontà che lo scindono dall'intera connessione della natura: sacrificio del Sé, riconoscimento del divino nel dolore e nella bassezza, franca negazione di ciò che la volontà deve rigettare in sé. La relazione reciproca delle persone in questo loro nucleo essenziale che decide di tutto il loro valore costituì un regno di dio all'interno del quale era rimossa ogni distinzione di popoli, di culti e di formazione, un regno che si staccava perciò da ogni specie di associazione politica. E se la metafisica creata dall'antichità greca voleva continuare a sussistere, allora doveva conquistare un rapporto con questo nuovo mondo della volontà e della storia. Nella formazione spirituale dei popoli antichi in declino come nella sorte del processo religioso risiedevano condizioni che decisero della direzione in cui ciò avvenne[1].

CAPITOLO II
AGOSTINO

Le comunità cristiane furono le portatrici del più efficace tra una pluralità di movimenti affini che diedero l'impronta distintiva alla vita spirituale dei popoli senescenti durante l'èra imperiale romana.

Nella letteratura dei primi secoli dopo Cristo si rispecchiava un alterato stato d'animo. Abbiamo visto questo stato d'animo prepararsi nella società greco-romana; prima presso i Greci, poi presso i Romani prevalsero sempre di più gli interessi dell'uomo privato, e così nella letteratura alessandrina e nelle sue imitazioni romane la presentazione della vita dell'anima si staccò dal contesto dell'ordinamento etico e politico della società. L'interiorità del cristianesimo trovò nella vita dell'anima il punto mediano per la concezione e la trattazione dell'intera effettualità, anzi l'ingresso nel misterioso mondo metafisico. Gli affreschi psicologici attraevano a sé in modo particolare l'interesse dei lettori nei primi secoli

[1] Cfr. p. 353.

religiösen Erlebnisse und Gemütszustände nahmen einen breiten Raum ein; der Roman, die Meditation, welche das Innere darstellt, die Legende, welche vielfach auf romanhafte Motive zurückgreift und das Bedürfnis der Phantasie in christlichen Kreisen befriedigt, Predigt, Epistel und Erörterung der Fragen, welche das Wesen des Menschen und sein Geschick betreffen, standen im Vordergrund der Literatur. – Auch stellte die Philosophie die erlangte Erkenntnis des Kosmos immer ausschließlicher in den Dienst der Formung des Charakters und der Herstellung eines in sich versöhnten Gemütszustandes. Hatte schon für Epikur der Wert der Naturwissenschaften vornehmlich in der Befreiung des Gemütes von falschen Vorstellungen gelegen, für die Stoiker das Ziel der Philosophie in der Bildung des Charakters: jetzt mischten sich in den Jahrhunderten von Christi Zeitalter bis zum Untergang der alten Kultur die Aufgaben der philosophischen Wissenschaft ganz mit den Bedürfnissen des religiös-sittlichen Lebens. Unter dem gemeinsamen Dache des römischen Imperiums zusammenwohnend, paßten Griechen ihre Gedanken den Vorstellungen tmd Symbolen der Orientalen über das Leben an, und Ägypter, Juden usw. formten noch kräftiger das griechische Bild der Welt um. In der so vielfach unbefriedigten und bedrohten Gesellschaft jener Tage siegte die Richtung auf das Jenseitige. „Aus unerforschlichen Tiefen", sagt Jakob Burckhardt, „pflegt solchen neuen Richtungen ihre wesentliche Kraft zu kommen, durch bloße Folgerungen aus vorhergegangenen Zuständen sind sie nicht zu deduzieren." – In das religiöse Leben, welchem in den inneren Erfahrungen des Willens Gott als Wille, Person zu Person, gegeben ist, finden wir überall den Offenbarungsglauben verwoben. Die schwere Aufgabe einer Analysis des Inhaltes der monotheistischen Religion kann hier auch nicht angerührt werden; aber das tiefe Geheimnis dieser Religion liegt in der Beziehung der Erfahrung eigener Zustände zu dem Wirken Gottes im Gemüt und Schicksal, hier hat das religiöse Leben sein der allgemeingültigen Erkenntnis, ja der Vorstellbarkeit überhaupt entzogenes Reich. In diesen Zeiten drang nun, wie aus unsichtbaren Tiefen, aus dem Untergrund des religiösen Lebens der Offenbarungsglaube in die Wissenschaft der Metaphysik, in der er immer fremd bleibt und verwirrend wirken muß. So erschien in der Metaphysik ein Satz, der ein ganz neues Prinzip derselben würde enthalten haben, läge er nicht überhaupt jenseit der Grenzen wissenschaftlichen Denkens. Dieser Satz behauptete, daß eine unmittelbare Mitteilung von Gott an die Menschenseele ergehe, daß sie seine Offenbarung unmittelbar vernehme. So wies Philo, im Zeitalter Christi, gestützt auf die Beweisführung der Skepsis[1], die Mög-

[1] Die Hauptstelle in Philo de ebrietate p. 382-388 (Mangey).

dopo Cristo; discussioni dei vissuti religiosi e degli stati d'animo occupavano un ampio spazio; a stare in primo piano nella letteratura erano il romanzo, la meditazione che presenta l'interno, la leggenda che spesso attinge a motivi romanzeschi e appaga il bisogno della fantasia in cerchie cristiane, la predica, l'epistola e la discussione delle questioni che concernono l'essenza dell'uomo e il suo destino. – A sua volta la filosofia pose la conoscenza conseguita del cosmo sempre più esclusivamente al servizio della conformazione del carattere e della produzione di uno stato d'animo in sé conciliato. Se già per Epicuro il valore delle scienze della natura era riposto prevalentemente nella liberazione dell'animo da false rappresentazioni, e se per gli Stoici lo scopo della filosofia risiedeva nella formazione del carattere, adesso, nei secoli dell'era cristiana che vanno fino al tramonto della cultura antica, i compiti della filosofia scientifica si mescolarono interamente ai bisogni della vita etico-religiosa. Coabitando sotto il tetto comune dell'impero romano, i Greci adattarono i loro pensieri alle rappresentazioni e ai simboli sulla vita degli Orientali, mentre Egizi, Ebrei e così via trasformavano ancora più fortemente l'immagine greca del mondo. Nella società così variamente insoddisfatta e minacciata di quei giorni fu vittorioso l'indirizzo verso l'al di là. «A simili nuovi indirizzi», dice Jacob Burckhardt, «la forza essenziale viene di solito da profondità inesplorabili, non li si può dedurre attraverso mere conseguenze da condizioni precedenti». – Nella vita religiosa, a cui nelle esperienze interne della volontà dio si dà come volontà, da persona a persona, troviamo ovunque intessuta la fede in una rivelazione. L'arduo compito di un'analisi del contenuto della religione monoteistica qui non si può nemmeno sfiorare, ma il profondo mistero di questa religione risiede nella relazione dell'esperienza di propri stati con l'agire di dio nell'animo e nella sorte, qui la vita religiosa ha il suo regno che si sottrae alla conoscenza universalmente valida, anzi alla rappresentabilità in generale. In questi tempi dal sottofondo della vita religiosa la fede nella rivelazione si spinge ora, come da profondità invisibili, nella scienza della metafisica, in cui rimane sempre estranea e deve operare in modo sviante. Apparve così nella metafisica una proposizione che, se non stesse in generale al di là dei confini del pensiero scientifico, avrebbe contenuto un principio del tutto nuovo della metafisica stessa. Questa proposizione affermava che una comunicazione immediata di dio verrebbe inviata all'anima dell'uomo, che quest'ultima apprenderebbe immediatamente la rivelazione di dio. Così, al tempo di Cristo, Filone, sorretto dalla conduzione della dimostrazione della scepsi[1], re-

[1] Il passo capitale si trova in Filone, *De ebrietate*, pp. 382-388 (ediz. Mangey).

lichkeit einer wissenschaftlichen Erkenntnis des Kosmos ab; zugleich machte er gegen die innere Erfahrung, ähnlich wie später die Positivisten, geltend: das Auge gewahre zwar die Objekte außer sich, doch nicht sich selber, so könne auch die Vernunft nicht sich selber begreifen[1]; somit ergab sich ihm die Notwendigkeit einer Erleuchtung durch göttliche Offenbarung. In den Kreisen des Heidentums verteidigte ein so glänzender und wirksamer Schriftsteller wie Plutarch Mitteilungen aus einer Welt höherer Kräfte. Und Plotin fügte den Glauben an einen ekstatischen Zustand, in dem die Seele sich eins mit der Gottheit findet, dem Bestand einer strengeren Metaphysik ein. Ein fremdes Element überflutete die Grenzen allgemeingültiger Wissenschaft: denn Erfahrungen, die von jedem kontrolliert werden können, sind nur in den Wahrnehmungen über die Welt und den Tatsachen des Bewußtseins gegeben. – Nun entstand auch die emanatistische Metaphysik, indem die Phantasie, beflügelt von orientalischem Fabelwesen, das Geheimnis der Nähe und Ferne Gottes zu bewältigen rang und es doch nur in der Bilderschrift des Naturwissens auszudrücken imstande war: ein unfruchtbares Zwittergebilde aus der Ehe von Religion und Philosophie, Dichten und Denken, Orient und Okzident: keine Gestalt des Gedankens, mit welcher eine Geschichte der Metaphysik ernsthaft zu rechnen hätte, obgleich ihre Nachwirkungen durch das ganze Mittelalter hindurch bis in die neuere Zeit reichen.

Inmitten dieser geistigen Bewegungen war die alte Kirche bemüht, den Gehalt der christlichen Erfahrung zu vollem Bewußtsein und zu erschöpfender Darstellung in Formeln zu bringen, sowie einen Beweis der Allgemeingültigkeit des Christentums zu geben, wie er das Korrelat für den Anspruch desselben auf Weltherrschaft war. Die Lösung der bezeichneten Aufgabe in den Schriften der Väter und Deklarationen der Konzilien erfüllt die Jahrhunderte vom Schluß des apostolischen Zeitalters bis zu Gregor dem Großen und dem Ende des sechsten Jahrhunderts. Diese Zeit gehört noch der Kultur der alten Völker, welche zunächst auch nach dem Untergang des weströmischen Reiches allein wissenschaftliche Schriftsteller hervorbrachten. Und zwar konnten die Väter in einer doppelten Richtung die Lösung ihrer Aufgabe unternehmen. – Sollte die Bedeutung der christlichen Erfahrung und ihres Inhaltes festgestellt werden, so führte das in eine Analysis der Tatsachen des Bewußtseins zurück. Denn im christlichen Bewußtseinsstande war zuerst eine Geistesverfassung gegeben, welche eine erkenntnistheoretische Grundlegung mit dem positiven Ziele, die Realität der inneren Welt zu begründen, möglich machte. Und das Interesse einer wirksamen Verteidigung des Christentums machte eine solche Grund-

[1] Philo legum allegor. I, p. 62 M.

spingeva la possibilità di una conoscenza scientifica del cosmo; nel contempo, in modo simile a quanto faranno più tardi i Positivisti, contro l'esperienza interna fa valere quanto segue: l'occhio scorge gli oggetti fuori di sé, ma non se stesso, così nemmeno la ragione potrebbe concepire se stessa[1]; con ciò gli risultava la necessità di un'illuminazione per rivelazione divina. Nei circoli del paganesimo uno scrittore così brillante ed efficace come Plutarco sosteneva comunicazioni da un mondo di forze superiori. E Plotino inseriva nel patrimonio di una metafisica più rigorosa la fede in uno stato estatico in cui l'anima fa tutt'uno con la divinità. Un elemento estraneo sommerse i confini della scienza universalmente valida: infatti esperienze che ognuno può controllare si danno solo nelle percezioni del mondo esterno e nei fatti della coscienza. – Ora, nel momento in cui la fantasia, provvista di ali da una favolosa essenza orientale, si dibatté per padroneggiare il mistero della vicinanza e lontananza di dio sebbene fosse in grado di esprimerlo solo nella scrittura ideografica del sapere naturale, nacque anche la metafisica emanatistica: un infecondo ibrido del connubio di religione e filosofia, dettare e pensare, Oriente e Occidente: non una figura del pensiero di cui una storia della metafisica avrebbe dovuto seriamente tener conto, sebbene le sue ripercussioni si protraggano attraverso tutto il medioevo fino all'èra moderna.

In mezzo a questi movimenti spirituali la Chiesa arcaica si sforzò di portare a piena coscienza il contenuto dell'esperienza cristiana e di offrirne una presentazione esauriente in formule così come una dimostrazione della validità universale del cristianesimo, che era poi il correlato della pretesa di quest'ultimo avanzata nei confronti del dominio del mondo. L'assolvimento del compito designato sopra negli scritti dei Padri della Chiesa e nelle dichiarazioni dei concili riempe i secoli che vanno dalla conclusione dell'èra apostolica fino a Gregorio Magno e alla fine del sesto secolo. Questo tempo appartiene ancora alla cultura dei popoli antichi, che in un primo momento produssero scrittori scientifici anche dopo il tramonto dell'Impero Romano d'Occidente. E, più precisamente, i Padri poterono intraprendere l'assolvimento del loro compito in due direzioni. – Se si voleva stabilire il significato dell'esperienza cristiana e del suo contenuto, allora si veniva ricondotti a un'analisi dei fatti della coscienza. Infatti nella situazione della coscienza cristiana si dava per la prima volta una costituzione di spirito che rendeva possibile una fondazione teoretico-conoscitiva con lo scopo positivo di giustificare la realtà del mondo interno. E del resto l'interesse di un'efficace difesa del cristianesimo rese neces-

[1] Filone, *Legum allegor.* I, p. 62 (ediz. Mangey).

legung notwendig. Wie tief die Gedankenarbeit der Väter in dieser Richtung reichte, werden wir an dem größten derselben feststellen. – Doch überwog die andere Richtung. Es ist das tragische Schicksal des Christentums gewesen, die heiligsten Erfahrungen des Menschenherzens aus der Stille des Einzellebens heraus und unter die Triebkräfte der weltgeschichtlichen Massenbewegungen einzuführen, hierdurch aber einen Mechanismus des Sittlichen und eine hierarchische Heuchelei hervorzurufen; auf dem theoretischen Gebiet verfiel es einem nicht minder schwer auf seiner weiteren Entwicklung lastenden Geschick. Wenn es den Gehalt seiner Erfahrung zu klarem Bewußtsein bringen wollte, mußte es ihn in den Vorstellungszusammenhang der Außenwelt aufnehmen, welchem derselbe nach den Beziehungen von Raum, Zeit, Substanz und Kausalität eingeordnet wurde. So war die Entwicklung dieses Gehaltes im Dogma zugleich seine Veräußerlichung. War doch auch in dem Offenbarungsglauben die Möglichkeit gegeben, das Dogma als ein autoritatives System von dem Willen Gottes ausgehend zu entwickeln, und ein solches System entsprach dem römischen Geiste, welcher seine Rechtsformeln bis in das Innere der christlichen Glaubenslehre hineinführte. Aus dem griechischen Genius entsprang eine andere Art von Veräußerlichung; in den kosmischen Begriffen des Logos, der Ausstrahlung aus Gott, der Erlangung eines Anteils an ihm und an seiner Unsterblichkeit entstand eine großartige, doch dem Mythus verwandte Symbolik als Sprache des Christenglaubens. So wirkte nur zu vieles dahin, daß der Gehalt des Christentums in einem objektiven, von Gott aus ableitenden System dargestellt wurde. Ein Gegenbild der antiken Metaphysik entstand. Wir stellen den Zusammenhang, welcher so sich bildete und von der Tiefe der Selbstbesinnung in die transzendente Welt emporreicht, an demjenigen Schriftsteller dar, welcher die äußersten Grenzen des in diesem Zeitraum Errungenen bezeichnet.

Wir beginnen sonach mit der folgenden Frage. Wie weit ist in dieser Zeit der Väter das Recht der neuen Selbstgewißheit des Glaubens und des Herzens gegenüber der antiken Philosophie, insbesondere gegenüber dem Skeptizismus als ihrem letzten Worte, wissenschaftlich geltend gemacht worden? Der tiefste Denker dieses neuen Zeitraums der Metaphysik, zugleich der mächtigste Mensch unter den Schriftstellern der ganzen älteren christlichen Welt ist Augustinus gewesen, und es schien, als ob er zu einer der großen Realität des Christentums entsprechenden Grundlegung der christlichen Erkenntnis hindurchdringen werde. Was des Origenes milder Geist, von anderen wissenschaftlich geringeren griechischen Vätern zu schweigen, versucht hatte, erreichte die stürmische Seele des Augustinus für lange

saria una simile fondazione. Quanto a fondo giunse il pensiero dei Padri in questa direzione, noi lo constateremo nel maggiore di essi. – Eppure prevalse l'altra direzione. È stata la sorte tragica del cristianesimo trarre dal silenzio della vita del singolo le più sacre esperienze del cuore dell'uomo e introdurle tra le forze propulsive dei movimenti storico-mondiali delle masse, ma attraverso ciò provocare insieme un meccanismo dell'elemento etico e un'ipocrisia gerarchica; e un destino non meno pesantemente gravoso per il suo ulteriore sviluppo gli toccò nel settore teoretico. Quando volle portare a chiara coscienza il contenuto della sua esperienza, lo dovette accogliere nella connessione di rappresentazioni del mondo esterno, in cui questo contenuto venne inquadrato secondo le relazioni di spazio, tempo, sostanza e causalità. Così lo sviluppo di questo contenuto nel dogma fu nel contempo la sua esteriorizzazione. Anche nella fede nella rivelazione si dava però la possibilità di sviluppare il dogma come un sistema autoritario prendendo avvio dalla volontà di dio, e un simile sistema corrispondeva allo spirito romano che condusse le sue formule di diritto fino all'interno della dottrina cristiana della fede. Dal genio greco scaturì un'altra specie di esteriorizzazione; nei concetti cosmici di *logos*, irradiazione da dio, conseguimento di una partecipazione a lui e alla sua immortalità, nacque come linguaggio della fede cristiana un simbolismo grandioso ma affine al mito. Così furono semplicemente troppe le cose che spinsero affinché il contenuto del cristianesimo venisse presentato in un sistema oggettivo derivante da dio. Nacque un corrispettivo della metafisica antica. Noi esporremo la connessione che così si formò e che dalla profondità dell'autoriflessione sale al mondo trascendente, riferendoci allo scrittore che segna i confini estremi di quanto conquistato in questo periodo.

Cominciamo perciò con la domanda seguente. Fino a che punto in questa èra dei Padri il diritto della nuova autocertezza della fede e del cuore è stato fatto valere nei confronti della filosofia antica, in particolare nei confronti dello scetticismo come sua ultima parola? Il pensatore più profondo di questo nuovo periodo della metafisica, e nel contempo l'uomo più imponente tra gli scrittori dell'intero mondo cristiano arcaico, è stato Agostino, e pare come se egli si addentrasse in una fondazione della conoscenza cristiana corrispondente alla grande realtà del cristianesimo. Ciò che lo spirito mite di Origene, per tacere di altri Padri greci scientificamente minori, aveva tentato, l'anima tempestosa di Agostino lo raggiunse per lunghi

Jahrhunderte: er verdrängte und überbot die antike Weltanschauung durch ein umfassendes Lehrgebäude der christlichen Wissenschaft. Und wie weit gelangte nun Augustinus?

Diesem in das religiöse Erleben vertieften Menschen sind die Probleme des Kosmos ganz gleichgültig geworden. „Was willst du also erkennen?" So redet die Vernunft im Selbstgespräch die Seele an. „Gott und die Seele will ich erkennen." „Und nichts weiter?" „Gar nichts weiter." Selbstbesinnung ist daher der Mittelpunkt der ersten Schriften des Augustinus, welche wie in einem starken Strome von innen, darum innerlich zusammenhängend, seit dem Jahre 386 hervorbrachen.

Die Selbstbesinnung findet sich aber des inneren Lebens allein vollkommen sicher. Wohl ist ihr auch die Welt gewiß, aber als das, was dem Selbst erscheint, als sein Phänomen. Aller Zweifel der Akademie richtet sich also nach Augustinus nur dagegen, daß das, was dem Selbst erscheint, so ist, wie es erscheint; jedoch kann keinem Zweifel unterworfen werden, daß ihm etwas erscheine. Ich nenne nun, fährt er fort, dies Ganze, welches meinen Augen sich darstellt, Welt.[1] Der Ausdruck Welt bedeutet ihm sonach ein Phänomen des Bewußtseins. Und der Fortgang in der Erkenntnis der Phänomenalität der Welt, welcher in Augustinus vorliegt, ist dadurch bedingt, daß ihm die gesamte Außenwelt nur Interesse hat, sofern sie für das Seelenleben etwas bedeutet.

Von dieser Selbstgewißheit des Ich aus ist zunächst die Widerlegung der Akademie geschrieben. In die Tiefen des Inneren führen alsdann die Soliloquien, welche dort die Unsterblichkeit der Seele und die Existenz Gottes entdecken: eine jener Meditationen, deren Form schon das mit sich selber beschäftigte Seelenleben gewahren läßt. Dann sucht der Dialog über den freien Willen in demselben Inneren die Entscheidung über eine der größten Streitfragen der Zeit. Und in der Schrift über die wahre Religion wird der Glaubensinhalt von der Selbstgewißheit des Subjektes aus entwickelt, das zweifelnd, denkend, lebend seiner innewird. Überall ist hier der Ausgangspunkt derselbe: er liegt in der Entdeckung der Realität im eigenen Inneren. „Du, der du dich erkennen willst, weißt du, daß du bist?" „Ich weiß es." „Und woher?" „Ich weiß es nicht." „Fühlst du dich einfach oder vielfach?" „Ich weiß es nicht." „Weißt du, daß du dich bewegst?" „Ich weiß es nicht." „Weißt du, daß du denkst?" „Ich weiß es." „Also ist es wahr, daß du denkst?" „Es ist wahr." Und zwar knüpft Augustinus, wie später Descartes, die Selbstgewißheit an den Zweifel

[1] Augustinus contra Academ. III, c. 11.

secoli: egli soppiantò e sorpassò l'antica intuizione del mondo attraverso un ampio edificio dottrinale della scienza cristiana. Ora, e fino a che punto giunse Agostino?

A questo uomo sprofondato nel vivere l'esperienza religiosa i problemi del cosmo sono divenuti del tutto indifferenti. «Che cosa vuoi dunque conoscere?» Così la ragione interpella l'anima nel monologo. «Voglio conoscere dio e l'anima». «E nient'altro?» «Proprio nient'altro». Il punto mediano dei primi scritti di Agostino, che come in una forte corrente gli prorompono da dentro, poiché interiormente connessi, a partire dal 386, è quindi l'automeditazione.

L'autoriflessione si trova però perfettamente sicura solo della vita interna. Le è pur certo anche il mondo, ma come ciò che appare al Sé, come suo fenomeno. Ogni dubbio dell'Accademia si rivolge dunque secondo Agostino solo contro il fatto che ciò che appare al Sé sia così come appare; tuttavia non può venire sottoposto ad alcun dubbio il fatto che qualcosa gli appaia. Ora, io nomino, prosegue Agostino, questo intero che si presenta ai miei occhi "mondo"[1]. L'espressione mondo significa perciò per lui un fenomeno della coscienza. E la progressione nella conoscenza della fenomenalità del mondo che è presente in Agostino è condizionata dal fatto che per lui il mondo esterno nel suo complesso abbia interesse solo nella misura in cui significa qualcosa per la vita dell'anima.

È a partire da quest'autocertezza dell'Io che viene scritta anzitutto la confutazione *Contro gli Accademici*. Seguono poi, per condurre nelle profondità dell'interno, i *Soliloqui*, che in quelle profondità scoprono l'immortalità dell'anima e l'esistenza di dio: una di quelle meditazioni la cui forma lascia già scorgere la vita dell'anima che si occupa di se stessa. Poi il dialogo *Sul libero arbitrio* cerca nello stesso interno la decisione su una delle più grandio questioni controverse del tempo. E nello scritto *Sulla vera religione* il contenuto della fede viene sviluppato a partire dall'autocertezza del soggetto, che dubitando, pensando, vivendo si rende conto di sé. Qui il punto di partenza è ovunque lo stesso: esso risiede nella scoperta della realtà nel proprio interno. «Tu, che vuoi conoscerti, sai del fatto che sei?» «Lo so». «Da dove?» «Non lo so». «Ti senti semplice o molteplice?» «Non lo so». «Sai del fatto che ti muovi?» «Non lo so». «Sai del fatto che pensi?» «Lo so». «Dunque è vero che pensi?» «È vero». E, più precisamente, Agostino, come più tardi Descartes, allaccia l'autocertezza al dubbio stesso. Nel dubbio

[1] Agostino, *Contra Academicos*, III, c. 11.

selber. In demselben werde ich inne, daß ich denke, mich erinnere. Dieses Innewerden umfaßt nicht nur das Denken, sondern die Totalität des Menschen; als Leben bezeichnet er mit einem tiefen, wahren Ausdruck den Gegenstand der Selbstgewißheit. Auch das reifste Werk des Augustinus, die Schrift „vom Gottesstaate", enthält denselben Gedanken, in vollendetem Ausdruck. Daß wir sind, daß wir wissen, daß wir unser Sein und Wissen lieben, ist uns gewiß. „Denn dies berühren wir nicht, wie die äußeren Objekte, durch irgendein Sinnesorgan unseres Körpers, wie die Farben durch den Gesichtssinn, die Töne durch das Gehör usw., sondern unabhängig von täuschenden Phantasievorstellungen oder Einbildungen ist es mir ganz gewiß, daß ich bin, davon weiß und das im Gefühl der Liebe umfasse. Auch fürchte ich in bezug auf diese Wahrheiten die Gründe der akademischen Skeptiker nicht, welche die Möglichkeit aussprechen, daß ich mich täusche. Denn wenn ich mich täusche, so bin ich. Wer nicht ist, kann sich nicht täuschen."[1]

Die Selbstbesinnung, welche hier, nach verwandten Ansätzen der Neuplatoniker, in AugustiDus auftritt, ist von der des Sokrates und der Sokratiker durchaus verschieden. Hier endlich geht im Selbstbewußtsein eine mächtige Realität auf, und diese Erkenntnis verschlingt alles Interesse an dem Studium des Kosmos. Diese Selbstbesinnung ist daher nicht Rückgang auf den Erkenntnisgrund des Wissens allein, und aus ihr entspringt somit nicht nur Wissenschaftslehre.[2] In dieser Besinnung geht dem Menschen das Wesen seiner selbst auf, der Überzeugung von der Realität der Welt wird wenigstens ihre Stelle bestimmt, vor allem wird in ihr das Wesen Gottes aufgefaßt, wie denn sogar das Geheimnis der Dreieinigkeit durch sie halb entschleiert zu werden scheint. Die drei Fragen der alten Logik, Physik und Ethik: was ist der Grund der Gewißheit im Denken, was die Ursache der Welt und worin besteht das höchste Gut[3]? führen auf eine gemeinsame Bedingung, unter welcher das Wissen, die Natur und das praktische Leben stehen, auf die Idee Gottes[4]; zwei von diesen Fragen entstehen aber in der Selbstbesinnung und finden in ihr Beantwortung. Und zwar gelangt diese Selbstbesinnung erst zu ihrem vollen Ergebnis, wo der religiös-sittliche Vorgang des Glaubens alle Tiefen der Seele aufgeschlossen hat. Das berühmte crede ut intelligas besagt zunächst, daß die volle Erfahrung für die Analysis da sein muß, soll diese erschöpfend sein. Das Unterscheidende des Inhaltes dieser christlichen Er-

[1] Augustinus de civ. Dei XI, c. 26. [2] Vgl. S. 179. 255.

[3] Diese Einteilung der philosophischen Probleme benutzt Augustinus de civ. Dei XI, c. 25 vgl. VIII, c. 6-8.

[4] Ebda. XI, c. 25.

mi rendo conto del fatto che penso, che ricordo. Questo rendersi conto internamente abbraccia non solo il pensiero, ma la totalità dell'uomo; con un'espressione profonda, vera, egli designa come v i t a l'oggetto dell'autocertezza. Anche l'opera più matura di Agostino, lo scritto *Della città di Dio*, contiene, in espressione compiuta, lo stesso pensiero. Il fatto che siamo, che sappiamo, che amiamo il nostro essere e il nostro sapere è per noi certo. «Infatti queste cose non le tocchiamo, come gli oggetti esterni, attraverso un qualche organo di senso del nostro corpo, come i colori attraverso il senso della vista, i suoni attraverso l'udito e così via, ma indipendentemente da ingannevoli rappresentazioni della fantasia o immaginazioni è per me del tutto certo il fatto che io sia, che sappia ciò e che lo abbracci nel sentimento dell'amore. In riferimento a queste verità non temo nemmeno i motivi degli Scettici accademici, i quali avanzano la possibilità che io m'inganni. Infatti se m'inganno, sono. Chi non è, non può ingannarsi»[1].

L'autoriflessione che subentra qui in Agostino dopo alcuni approcci affini dei Neoplatonici è assolutamente diversa da quella di Socrate e dei Socratici. Qui si dischiude infine nell'autocoscienza una potente realtà, e questa conoscenza divora ogni interesse rivolto allo studio del cosmo. Quest'autoriflessione non è quindi regressione al fondamento conoscitivo del solo sapere, e da essa non scaturisce con ciò solo una dottrina della scienza[2]. In questa riflessione si dischiude all'uomo l'essenza di s e s t e s s o, alla convinzione della realtà del m o n d o viene determinato perlomeno il suo posto, e soprattutto in essa si coglie l'essenza di d i o, così come attraverso essa pare venire svelato a metà il mistero della trinità. Le tre domande della logica, della fisica e dell'etica antiche, qual è il fondamento della certezza nel pensiero, qual è la causa del mondo e in che cosa consiste il sommo bene[3], conducono a una condizione comune a cui sottostanno il sapere, la natura e la vita pratica, all'idea di dio[4]; due di queste domande nascono però nell'autoriflessione e trovano risposta in essa. E, più precisamente, quest'autoriflessione giunge al suo pieno risultato soltanto dove il processo etico-religioso della fede abbia dischiuso tutte le profondità dell'anima. Il celebre *crede ut intelligas* vuol dire anzitutto che per l'analisi dev'esserci la piena esperienza, affinché essa sia esauriente. Ciò che distingue il contenuto di questa esperienza cristiana risiede soprattutto

[1] Agostino, *De civitate Dei*, XI, c. 26. [2] Cfr. pp. 353, 505.

[3] Questa ripartizione dei problemi filosofici Agostino la utilizza in *De civitate Dei*, XI, c. 25, cfr. VIII, c. 6-8.

[4] *Ibidem*, XI, c. 25.

fahrung liegt vor allem in der Demut, welche in dem Ernst des richtenden Gewissens begründet ist.[1]

Die Selbstbesinnung des Augustinus, wie sie in diesen Grundzügen sich von jedem früheren verwandten wissenschaftlichen Versuch unterscheidet, unterwirft zunächst das Wissen selber der Analysis; eine der drei Hauptfragen war die nach dem Grunde der Gewißheit für das Denken. Und dennoch geht eine erkenntnistheoretische Grundlegung auch aus dieser Selbstbesinnung nicht hervor. Die christliche Wissenschaft, welche von diesem Ausgangspunkte aus entworfen wird, löst ihre Aufgabe nicht in angemessener Weise. Warum das nicht geschah? In den Jahren, in welchen der Gedanke einer solchen Grundlegung den Augustinus beschäftigte, verharrten seine Gedanken noch in der ihm von den Neuplatonikern gegebenen Richtung; später, als auch das für ihn abgetan war, wurden die objektiven Gewalten der katholischen Kirche und des katholischen Dogma zu übermächtig in seinem Bewußtsein, auch nahmen die Interessen der großen kirchlichen und dogmatischen Kämpfe Tag für Tag ihn in Anspruch; als entscheidend wird sich uns aber die in seiner Natur liegende Grenze ergeben.

So entspringt aus seiner Selbstbesinnung zunächst vermittels des platonisierenden Begriffs der veritates aeternae wieder Metaphysik.

In jener Stelle des Gottesstaates sagt er weiterhin: „Ich, der sich täuschte, würde doch existieren, auch wenn ich mich täuschte; darum täusche ich mich ohne Zweifel darin nicht, daß ich erkenne: ich bin. Hieraus folgt aber, daß ich mich auch darin nicht täusche: ich weiß, daß ich weiß. Denn ganz so wie ich weiß, daß ich bin, weiß ich auch, daß ich weiß."[2] An diese Idee des Wissens schließt sich in dem System des Augustinus unmittelbar die Lehre von den an sich gewissen Wahrheiten, ganz ähnlich wie später in dem des Descartes. Und zwar ist dieser Fortgang von der Selbstgewißheit zu den an sich gewissen Wahrheiten in den ersten grundlegenden Schriften ausführlich dargestellt. – Wir entwickeln zunächst das erste Glied des dort vorliegenden Schlußverfahrens. Ich finde in meinem Zweifel selbst einen Maßstab, vermittels dessen ich Wahres von Falschem unterscheide. Der deutlichste Fall von Anwendung eines solchen Maßstabs ist das Denkgesetz des Widerspruchs. Und zwar ist dies Gesetz ein Glied aus einem System von Gesetzen der Wahrheit. Dieses System, welches als „Wahrheit" bezeichnet werden kann, ist unveränderlich. Ihm gehören die Zahlen und ihre Verhältnisse an, alsdann Gleichheit

[1] Augustinus ep. 118, c. 3, de civ. Dei II, c. 7.

[2] De civ. Dei XI, c. 26.

nell'umiltà, che ha il suo fondamento nella serietà del sapere morale direttivo[1].

L'autoriflessione di Agostino, quale si distingue in questi tratti di fondo da ogni precedente tentativo scientifico affine, sottopone all'analisi anzitutto il sapere stesso; una delle tre domande capitali era quella del fondamento della certezza per il pensiero. E nondimeno una fondazione teoretico-conoscitiva non viene fuori nemmeno da quest'autoriflessione. La scienza cristiana che si delinea da questo punto di partenza non assolve il suo compito in modo adeguato. Perché ciò non accadde? Negli anni in cui il pensiero di una simile fondazione occupava Agostino, i suoi pensieri persistono ancora nella direzione datagli dai Neoplatonici; più tardi, quando si era sbarazzato anche di questo, nella sua coscienza le autorità oggettive della Chiesa Cattolica e del dogma cattolico divennero troppo ultrapotenti, e fu chiamato in causa giorno per giorno sempre di più dagli interessi delle grandi battaglie ecclesiastiche e dogmatiche; ma per noi risulterà decisivo il confine presente nella sua natura.

Così dalla sua autoriflessione scaturisce di nuovo la metafisica, anzitutto mediante il concetto platonizzante delle *veritates aeternae*.

Nel passo sopra citato da *Della città di Dio* egli aggiunge: «Se anche m'ingannassi, esisterei pur sempre anche ingannandomi; perciò senza dubbio non m'inganno sul fatto di conoscere che io sono. Ma da ciò segue il fatto che non m'inganni nemmeno sul sapere di sapere. Infatti esattamente come io so di essere, so anche di sapere»[2]. A questa idea di sapere si allaccia immediatamente nel sistema di Agostino la dottrina delle verità in sé certe, in modo del tutto simile a come sarà più tardi nel sistema di Descartes. E, più precisamente, questa progressione dall'autocertezza alle verità in sé certe è presentata dettagliatamente nei primi scritti fondanti. – Sviluppiamo anzitutto il primo membro del procedimento d'inferenza presente in esse. Nel mio stesso dubbio trovo un metro mediante cui distinguo il vero dal falso. Il caso più lampante di applicazione di un simile metro è la legge di pensiero di non contraddizione. E, più precisamente, questa legge è un membro tratto da un sistema di leggi della verità. Questo sistema, che si può designare come "verità", è inalterabile. Vi rientrano i numeri e i loro rapporti, poi

[1] Agostino, *Ep.* 118, c. 3; *De civitate Dei*, II, c. 7.

[2] *De civitate Dei*, XI, c. 26.

und Ähnlichkeit, vor allem die Einheit; denn die Einheit kann in keiner sinnlichen Wahrnehmung gegeben sein, sie findet sich nicht an den Körpern, sondern wird vielmehr von unserem Denken ihnen abgesprochen, sonach ist sie dem Denken eigen. – Obwohl dieses erste Glied des Schlußverfahrens von der Erfahrung der Realität in uns ausgeht, zeigt es doch bereits die Macht der vererbten insbesondere neuplatonischen Gedankenmassen über das stürmische und ungleiche Genie des Augustinus. Denn es benutzt die psychische Realität, die lebendige Erfahrung nur als Ausgangspunkt, um die apriorischen Abstrakta zu erreichen, welche die metaphysische Vernunftwissenschaft entwickelt hatte. Die verhängnisvolle Verkehrung des wahren Tatbestandes dauert fort, nach welcher dies Abstrakte das im Geiste Erste ist, und sonach ist nicht zu vermeiden, daß es auch in dem aufzustellenden objektiven Zusammenhang das Erste sein wird. – Von diesem ersten Gliede gelangen wir zu dem zweiten der Beweisführung. Augustinus denkt weiter mit den Platonikern. Dieses System der Wahrheiten wird von der Vernunfttätigkeit aufgefaßt, welche ein Erblicken rein geistiger Art ist. Die Seele erschaut durch sich, nicht vermittels des Körpers und seiner Sinnesorgane, das Wahre. Es besteht eine „Verbindung des erschauenden Geistes und des Wahren, welches er erschaut." Wir sind wieder mitten in der Metaphysik Platos, die wir hinter uns gelassen zu haben glaubten. Alles Wissen ist ein Abspiegeln eines Objekts, das außerhalb des Spiegels ist. Und der Gegenstand dieses Wissens ist die unwandelbare Ordnung der Wahrheiten, welche über das Kommen und Gehen der Individuen, ihre Irrtümer und ihre Vergänglichkeit hinausreicht: sie ist in Gott. Augustinus akzeptiert auch in seinen späteren Schriften die intelligible Welt Platos mit der Erweiterung der neuplatonischen Schule, daß Gott das metaphysische Subjekt ist, in welchem diese Ideenwelt enthalten ist.[1] – Diese ganze Beweisführung enthält nur in einer neuen Verschiebung den Schluß aus dem menschlichen Denken auf ein göttliches als seine Bedingung und sie gewinnt nur den Begriff eines logischen Weltzusammenhangs, nicht des Gottes. An sie lehnt sich der Schluß aus dem Charakter der Welt, ihrer zweckmäßigen Schönheit und zugleich ihrer Veränderlichkeit, auf Gott.

In der inneren Erfahrung des Augustinus sind andererseits Elemente gegenwärtig, welche über diesen platonisierenden Zu-

[1] Augustinus de div. quaest. LXXXIII, quaest. 46 definiert den Begriff der Idee, wie er nun in das Mittelalter überging: Sunt ideae principales formae quaedam vel rationes (wobei er ausdrücklich bemerkt, daß dieser Begriff die ursprüngliche Ideenlehre überschreite) rerum stabiles atque incommutabiles, quae ipsae formatae non sunt, ac per hoc aetemae ac semper eodem modo sese habentes, quae in divina intelligentia continentur.

uguaglianza e somiglianza, e soprattutto l'unità; infatti l'unità non si può dare in alcuna percezione sensibile, non si trova nei corpi ma piuttosto viene loro contestata dal pensiero, perciò è propria del pensiero. – Sebbene questo primo membro del procedimento d'inferenza prenda avvio dall'esperienza della realtà in noi, esso mostra già comunque la potenza delle masse di pensieri ereditati, in particolare neoplatonici, sul genio tempestoso e disuguale di Agostino. Infatti questa prima parte utilizza la realtà psichica, l'esperienza vivente, solo come punto di partenza per raggiungere le astrazioni a priori che la scienza razionale metafisica aveva sviluppato. Perdura il nefasto capovolgimento del vero stato di fatto, secondo cui quanto di astratto è il primo nello spirito, e perciò non si può evitare il fatto che esso diverrà il primo anche nella connessione oggettiva da istituire. – Da questo primo membro della conduzione della dimostrazione giungiamo al secondo. Agostino continua a pensare con i Platonici Questo sistema delle verità viene colto dall'attività della ragione, che è un vedere di tipo puramente spirituale. L'anima guarda il vero attraverso sé, non mediante il corpo e i suoi organi di senso. Sussiste un «collegamento dello spirito che guarda e del vero che esso guarda». Siamo di nuovo nel bel mezzo della metafisica di Platone, che credevamo di esserci lasciata alle spalle. Ogni sapere è un rispecchiare un oggetto che è all'esterno dello specchio. E l'oggetto di questo sapere è l'ordine immutabile delle verità, che va oltre l'andare e il venire degli individui, i loro errori e la loro caducità: è l'ordine che è in dio. Agostino accetta anche nei suoi scritti più tardi il mondo intelligibile di Platone con l'ampliamento della Scuola Neoplatonica, per cui dio è il soggetto metafisico in cui questo mondo di idee è contenuto[1]. – Tutta questa conduzione della dimostrazione non fa che contenere in un nuovo differimento l'inferenza dal pensiero umano a un pensiero divino come sua condizione, e guadagna solo il concetto di una connessione logica del mondo, non quello di dio. A essa si appoggia l'inferenza che dal carattere del mondo, dalla sua bellezza conforme a fini e nel contempo dalla sua alterabilità giunge a dio.

Nell'esperienza interna di Agostino sono presenti d'altra parte elementi che vanno oltre questa connessione plato-

[1] In *De div. quaest.* LXXXIII, quaest. 46, Agostino definisce il concetto di idea così come passò ora al medioevo: «*Sunt ideae principales formae quaedam vel rationes (con ciò egli fa notare espressamente il fatto che questo concetto travalichi l'originaria dottrina delle idee) rerum stabiles atque incommutabiles, quae ipsae formatae non sunt, ac per hoc aetemae ac semper eodem modo sese habentes, quae in divina intelligentia continentur*».

sammenhang zwischen dem Intellekt des Menschen, der Welt und Gott in den veritates aeternae hinausreichen. Aber auch diese Elemente drängen Augustinus aus der Selbstbesinnung in eine objektive Metaphysik. Daher bilden sie neben dem eben dargelegten Bestandteil der neuen theologischen Metaphysik, welcher aus dem Altertum, besonders dem Neuplatonismus stammt, einen zweiten Bestandteil derselben, welcher über das Denken des Altertums hinausreicht. Der Fortgang von dem Prinzip der Selbstgewißheit zu einer objektiven Metaphysik ist in ihnen der folgende.

In der inneren Erfahrung bin ich mir direkt gegenwärtig; alles andere ist dem Geiste ein Abwesendes, ein ihm Fremdes. Daher fordert Augustinus, daß der Geist sich nicht durch einen Denkvorgang zu erkennen suche, welcher Phantasiebilder äußerer Objekte benutzt, wie die Elemente des Naturlaufs: vielmehr „soll der Geist sich nicht wie etwas ihm Fremdes suchen, sondern die Intention des Willens, mit der er unter den Außendingen umherirrte, auf sich selbst richten". „Und er wolle sich nicht erkennen wie etwas, von dem er nicht weiß, sondern unterscheide sich nur von dem, was er als das andere kennt." Der Geist besitzt und weiß sich ganz, und auch indem er sich zu erkennen sucht, weiß er sich schon ganz. Dies sein Wissen von ihm selber entspricht mehr den Anforderungen an wissenschaftliche Wahrheit als das von der äußeren Natur. – Die in diesen Sätzen enthaltene, tiefe erkenntnistheoretische Wahrheit wird nun von Augustinus zu folgendem Schluß benutzt. Wir werden unser selber inne, indem wir Denken, Erinnern, Wollen als unsere Akte auffassen, und in dem Gewahrwerden derselben haben wir ein wahres Wissen von uns. Nun heißt, ein wahres Wissen von etwas haben, dessen Substanz erkennen. Sonach erkennen wir die Substanz der Seele.[1] – Liegt in der Einführung des Begriffs der Substanz eine unhaltbare und in diesem Zusammenhang unnötige Benutzung der Metaphysik, so wird andererseits von ihm der Nachweis, daß dieses Seelenleben nicht als eine Leistung der Materie betrachtet werden könne, nach richtiger Methode geführt. Aus der Analysis des Seelenlebens wird abgeleitet, daß die Eigenschaften desselben auf körperliche Elemente nicht zurückgeführt werden dürfen.[2] Nur daß auch hier sofort der dogmatische Begriff der Seelensubstanz sich einstellt. – Aus der Verkettung dieser Schlüsse ergibt sich endlich: Die Seele kann nicht auf die materielle Naturordnung zurückgeführt werden, jedoch muß sie als veränderlich einen unveränderlichen Grund haben, sonach ist Gott die Ursache der Seele wie der

[1] Die wichtigsten Stellen finden sich im zehnten Buche der Schriften de trinitate. Vgl. de Genesi ad litt. VII, c. 21.

[2] De Gen. ad litt. VII, c. 20. 21; de vera religione, c. 29; de libero arbitrio II, c. 3ff.

nizzante tra l'intelletto dell'uomo, il mondo e dio nelle *veritates aeternae*. Ma anche questi elementi spingono Agostino dall'autoriflessione a una metafisica oggettiva. Accanto alla componente appena esposta della nuova metafisica teologica, che discende dall'antichità classica e in particolare dal neoplatonismo, di tale metafisica essi costituiscono una seconda componente che va oltre il pensiero dell'antichità classica. La progressione in essi dal principio dell'autocertezza a una metafisica oggettiva è la seguente.

Nell'esperienza interna io sono direttamente presente a me; tutto il resto è per lo spirito qualcosa di assente, qualcosa di estraneo a lui. Pertanto Agostino richiede che lo spirito non cerchi di conoscersi attraverso un processo di pensieroche utilizzi immagini fantastiche di oggetti esterni come gli elementi del corso della natura: piuttosto «lo spirito non deve cercarsi come qualcosa di estraneo a lui, ma dirigere su se stesso l'intenzione della volontà con cui prima andava errando tra le cose esterne». «Ed esso non può volersi conoscere come qualcosa di cui non sa, ma solo distinguersi da ciò che esso conosce come l'altro». Lo spirito si possiede e si sa per intero, e anche quando cerca di conoscersi, si sa già per intero. Questo suo sapere di se stesso corrisponde più alle esigenze di verità scientifica più del sapere della natura esterna. – Ora, la profonda verità teoretico-conoscitiva contenuta in queste proposizioni viene utilizzata da Agostino per la seguente inferenza. Noi ci rendiamo conto di noi stessi cogliendo il pensare, il ricordare, il volere come nostri atti, e nello scorgere questi ultimi abbiamo un vero sapere di noi. Ora, avere un vero sapere di qualcosa vuol dire conoscerne la sostanza. Perciò noi conosciamo la sostanza dell'anima[1]. – Se nell'introduzione del concetto di sostanza si ha un'utilizzazione insostenibile, e in questo contesto non necessaria, della metafisica, d'altra parte con esso Agostino conduce con un metodo corretto la prova del fatto che questa vita dell'anima non si può considerare come una prestazione della materia. Dall'analisi della vita dell'anima si deduce il fatto che le sue proprietà non si possono ricondurre a elementi corporei[2]. Solo che anche qui si fa sentire subito il concetto dogmatico di sostanza dell'anima. – Dalla concatenazione di queste inferenze risulta infine questo: l'anima non si può ricondurre all'ordine materiale della natura, e tuttavia, in quanto mutevole, deve avere un fondamento inalterabile, perciò dio è la causa dell'anima

[1] I passi più importanti in proposito si trovano nel libro decimo degli scritti *De trinitate*. Cfr. *De Gen. ad litt.* VII, c. 21.

[2] *De Gen. ad litt.* VII, c. 20, 21; *De vera religione*, c. 29; *De libero arbitrio*, II, c. 3 sgg.

veränderlichen Welt überhaupt, die Seele ist von Gott geschaffen; denn was nicht seine Unveränderlichkeit teilt, kann nicht ein Teil der Substanz Gottes sein.[1]

Insbesondere aber aus der Selbstbesinnung über die Tatsachen des Willens hat Augustinus seine metaphysische Ordnung gefolgert. Hinter diese Erfahrungen des Willens ist ihm das theoretische Verhalten des Menschen immer mehr zurückgetreten. Indem er in dem Urteil das Element der Zustimmung des Willens heraushebt, ordnet er das Wissen selber dem Willen unter[2], das Wissen ist in diesem Verstande Glaube. Durch einen solchen Glauben sind wir zunächst der Außenwelt gewiß, insofern wir uns praktisch verhalten[3]; dann finden wir uns in demselben Zusammenhang des praktischen Verhaltens, in der Richtung auf ein höchstes Gut, dasselbe ist als ein unsichtbares nur im Glauben, als ein nichtgegenwärtiges in der Hoffnung für uns da.[4] War in dem oben entwickelten Zusammenhang Gott als der Ort der veritates aeternae gewiß, so ist er es hier als das höchste Gut.[5] Daher sind wir in diesem Glauben derjenigen Realität der Welt wie der Gottes sicher.

So ist die Selbstbesinnung des Augustinus nur der Ausgangspunkt für eine neue Metaphysik. Und in dem Inneren dieser Metaphysik ist schon der Kampf zwischen den veritates aeternae, in welchen der Intellekt die Gedankenmäßigkeit der Welt besitzt, und dem Willen Gottes, der dem praktischen Verhalten des Menschen gewiß ist. Denn wo Wille ist, da ist eine Reihe von Veränderungen, welche durch ein Ziel bestimmt ist. Augustinus möchte das lebendige Verhältnis Gottes zur Menschheit, seinen Plan in der Geschichte ergründen[6] und doch zugleich die Unveränderlichkeit Gottes festhalten: erfüllt von dem antiken Gedanken, daß alle Veränderlichkeit Vergänglichkeit einschließt.

Geschichtliche Lage und Art der persönlichen Genialität bedingen so die Stellung des Augustinus zwischen Erkenntnistheorie und Metaphysik. Haben sie dem Philosophen die Konsequenz versagt, so haben sie dafür den Schriftsteller durch eine weltgeschichtliche Wirkung entschädigt. Denn indem er die volle und ausschließliche Realität der Tatsachen des Bewußtseins erkannte, diese

[1] Sermo 241, c. 2, epist. 166, c. 2, de vera relig. c. 30, 31.

[2] Augustinus de trinitate XI, c. 6.

[3] De civ. Dei XIX, c. 18: civitas Dei talem dubitationem tanquam dementiam detestatur . . . creditque sensibus in rei cuiusque evidentia, quibus per corpus animus utitur, quoniam miserabilius fallitur, qui nunquam putat eis esse credendum.

[4] Vgl. die schöne Darstellung der Lehre vom höchsten Gut de civ. Dei XIX, c. 3 und 4.

[5] Zu der zuletzt angezogenen Stelle ebda. VIII, c. 8.

[6] De civ. Dei V, c. 10 und 11.

come del mondo alterabile in generale, l'anima è creata da dio; infatti ciò che non partecipa dell'inalterabilità di quest'ultimo non può essere una parte della sostanza di dio[1].

Ma Agostino ha tratto il suo ordine metafisico in particolare dall'autoriflessione sui fatti della volontà. Rispetto a queste esperienze della volontà il comportamento teoretico dell'uomo è sempre più retroceduto per lui in secondo piano. Mettendo in risalto nel giudizio l'elemento dell'adesione della volontà, egli subordina al volere il sapere stesso[2], e in questo senso il sapere è fede. Attraverso una simile fede noi siamo certi del mondo esterno anzitutto in quanto ci comportiamo praticamente[3]; quando poi nello stesso contesto del comportamento pratico ci troviamo in direzione di un sommo bene, quest'ultimo c'è per noi come qualcosa di invisibile solo nella fede, c'è nella speranza come qualcosa di non presente[4]. Se nella connessione sviluppata sopra dio era certo come il luogo delle *veritates aeternae*, qui lo è come il sommo bene[5]. Quindi in questa fede siamo sicuri della realtà del mondo come di quella di dio.

Così l'autoriflessione di Agostino è solo il punto di partenza per una nuova metafisica. E nell'interno di questa metafisica c'è già il dissidio tra le *veritates aeternae*, in cui l'intelletto possiede la conformità a pensiero del mondo, e la volontà di dio, che è certa per il comportamento pratico dell'uomo. Infatti dove c'è volontà, c'è una serie di alterazioni che è determinata da uno scopo. Agostino vorrebbe sondare il rapporto vivente di dio con l'umanità, il suo piano nella storia[6], tenendo però ferma nel contempo all'inalterabilità di dio, essendo colmo del pensiero antico per cui ogni alterabilità include la caducità.

Così la situazione storica e la specie di genialità personale condizionano la posizione di Agostino tra teoria della conoscenza e metafisica. Se questi due fattori hanno negato al filosofo le conseguenze, per questo lo hanno risarcito con un'influenza storico-mondiale. Che egli infatti conoscesse la piena ed esclusiva real-

[1] *Serm.* 241, c. 2; *Epist.* 166, c. 2; *De vera religione*, c. 30, 31.

[2] Agostino, *De trinitate*, XI, c. 6.

[3] *De civitate Dei*, XIX, c. 18: «*civitas Dei talem dubitationem tanquam dementiam detestatur . . . creditque sensibus in rei cuiusque evidentia, quibus per corpus animus utitur, quoniam miserabilius fallitur, qui nunquam putat eis esse credendum*».

[4] Cfr. la bella presentazione della dottrina del sommo bene in *De civitate Dei*, XIX, c. 3 und 4.

[5] Per il passo indicato da ultimo, cfr. *ibidem*, VIII, c. 8.

[6] *De civitate Dei*, V, c. 10 und 11.

Tatsachen aber nicht einer zusammenhängenden Zergliederung unterwarf, sondern denselben in seiner Imagination, im Weben der reichsten Seelenkräfte gleichsam unterlag: machte ihn dies zwar zu einem fragmentarischen Philosophen, aber zugleich zu einem der größten Schriftsteller aller Zeiten.

Die griechische Wissenschaft hatte eine Erkenntnis des Kosmos gesucht und im Skeptizismus mit der Einsicht geendigt, daß jede Erkenntnis von der objektiven Unterlage der Phänomene unmöglich sei. Hieraus hatten die Skeptiker voreilig die Unmöglichkeit alles Wissens erschlossen. Zwar leugneten sie nicht die Wahrheit der Zustände, welche wir in uns vorfinden; aber sie vernachlässigten dieselbe als etwas für uns Wertloses. Augustinus zog aus der Veränderung der Richtung der Interessen, welche das Christentum durchgesetzt hatte, die erkenntnistheoretische Konsequenz. Weder die Einfälle Tertullians noch der einer neuplatonischen Zeitbildung hingegebene Synkretismus des Clemens oder Origenes hatten das vermocht. Und infolge hiervon bildet Augustinus ein selbständiges Glied in dem so langsamen und schweren geschichtlichen Fortgang von der objektiven Metaphysik zu der Erkenntnistheorie.

Aber er verdankt die Stellung, welche er so einnimmt, nicht seinem zergliedernden Vermögen, sondern der Genialität seines persönlichen Lebensgefühls. Und dieser Tatbestand macht sich in einer doppelten Richtung geltend.

Augustinus ist gänzlich frei von der Neigung der Metaphysiker, der Wirklichkeit die Notwendigkeit des Gedankens zu substituieren, der vollen psychischen Tatsache den in ihr enthaltenen Vorstellungsbestandteil. Er verbleibt in dem Gefühl und der Imagination des vollen Lebens. So bezeichnet er, was dem Zweifel als unantastbar zurückbleibt, nicht ausschließlich als Denken, sondern auch als Leben. Hierin drückt sich seine Natur im Unterschied von der eines Descartes aus. Er möchte aussprechen, was in dem Lebensdrang, von welchem seine affektive Natur bewegt ist, enthalten sei. Er zuerst hatte das Bedürfnis und die Kühnheit, seine Geschichte, wie sie aus diesem Lebensdrang entsprungen ist und das innere Schicksal desselben abspiegelt, hinzustellen. Wie ein ungebundenes mächtiges Naturelement war er durch die Welt gegangen, unaufgehalten von konventionellen Einschränkungen, ein gewaltiger Mensch: er hatte immer gelebt, was er gedacht hatte. Die Konfessionen haben dem Mittelalter sein Bild eingeprägt: ein glühendes Herz, das in Gott allein Ruhe findet. Er rang andererseits, in einer allgemeinen psychologischen Deskription den dunklen Trieb nach Glückseligkeit in seinen wesenhaften Zügen auszudrücken, er ging ihm nach durch die Dämmerung des Bewußtseins, in welcher er webt, in

tà dei fatti della coscienza, ma non sottoponesse questi fatti a uno smembramento connettivo, bensì soggiacesse, per così dire, a questi fatti nella sua immaginazione, nella trama delle ricchissime forze dell'anima, lo rese a dire il vero un filosofo frammentario ma nel contempo uno dei più grandi scrittori di tutti i tempi.

La scienza greca aveva cercato una conoscenza del cosmo ed era finita nello scetticismo con l'intuizione per cui ogni conoscenza del sostrato oggettivo dei fenomeni sarebbe impossibile. Da ciò gli Scettici avevano concluso affrettatamente l'impossibilità di ogni sapere. A dire il vero, essi non rinnegavano la verità degli stati che rinveniamo in noi; ma essi la trascurarono come qualcosa privo di valore per noi. Dall'alterazione della direzione degli interessi che il cristianesimo aveva imposto Agostino tirò la conseguenza teoretico-conoscitiva. Né gli interventi di Tertulliano né il sincretismo dedito alla formazione neoplatonica del tempo di Clemente od Origene erano stati capaci di farlo. E in seguito a ciò Agostino costituisce un membro autonomo nella progressione storica così lenta e ardua dalla metafisica oggettiva alla teoria della conoscenza.

Ma la posizione che così occupa egli non la deve alla sua capacità smembrativa, ma alla genialità del suo sentimento personale della vita. E questo stato di fatto si fa valere in due direzioni.

Agostino è del tutto libero dall'inclinazione dei metafisici a sostituire all'effettualità la necessità del pensiero, al pieno fatto psichico la componente rappresentatrice che esso contiene. Egli permane nel sentimento e nell'immaginazione della vita piena. Così ciò che rimane come residuo inattaccabile dal dubbio egli non lo designa esclusivamente come pensiero, ma anche come vita. In ciò si esprime la sua natura a differenza di quella di un Descartes. Egli vorrebbe esprimere ciò che è contenuto nella spinta vitale da cui è mossa la sua natura affettiva. Egli ebbe per primo il bisogno e l'audacia di dar conto della sua storia così come essa è scaturita da questa spinta vitale e ne rispecchia la sorte interna. Come un potente elemento slegato della natura era andato per il mondo, non trattenuto da restrizioni convenzionali, come un uomo impetuoso: aveva sempre vissuto ciò che aveva pensato. Le *Confessioni* hanno hanno impresso nel medioevo la sua immagine: un cuore ardente che unicamente in dio trova quiete. D'altra parte si dibatté per esprimere nei suoi tratti essenziali la pulsione oscura alla beatitudine in una descrizione psicologica generale, la inseguì attraverso il crepuscolo della coscienza in cui essa si agita, nel regno delle illu-

das Reich der Illusionen, die hieraus entspringen, bis dieser Drang sich an die schöne Gestaltenwelt Gottes verliert, doch immer von dem Bewußtsein begleitet, daß der Wechsel der so entstehenden Zustände nicht das erreichte höchste Gut ist.[1] Endlich kehren seine Schriften im einzelnen immer wieder zum Nachempfinden und Grübeln über Seelenzustände zurück. Sie haben tiefsinnig dem Zusammenhang von psychischen Tatsachen, welche bis dahin vorwiegend aus dem Vorstellungsleben erklärt worden waren, mit dem Willen, mit dem ganzen Menschen nachgespürt; man vergleiche seine feinsinnigen Erörterungen über die Sinne[2], über das dunkle Leben des Willens im Kinde[3], seine Beobachtungen und Spekulationen über die durchgreifende Bedeutung des Rhythmus im geistigen Leben.[4] Dementsprechend haben seine Schriften ferner Begriffe, welche bis dahin in der Metaphysik abstrakt behandelt und in Vorstellungselemente zerlegt worden waren, auf ihre Grundlagen in der Totalität des Seelenlebens zurückgeführt; hierfür werden z. B. seine Untersuchungen über die Zeit immer musterhaft bleiben.[6]

Aber dieser genialen Gewalt der Vergegenwärtigung war sein Vermögen der Zergliederung nicht gewachsen. Kann das wundernehmen? Dieses naturmächtige Gemüt, dem nichts als Gott genugtun konnte, war nicht zu gewöhnen, der Zerlegung der Begriffe ein Leben zu widmen. Zwar vermochte Augustinus, wie keiner der Jahrhunderte nach Paulus, die Gedankenmächte, die er vorfand, in großem Sinne zu schätzen, und infolge hiervon begriff er, umgeben von den Trümmern der antiken Spekulation, richtig die Wahrheit des griechischen Skeptizismus gegenüber der objektiven Weltansicht. Er vermochte dann, den entscheidenden Punkt zu finden, in welchem die christliche Erfahrung den antiken Skeptizismus aufhebt, und so konnte er einen dem kritischen verwandten Standpunkt erfassen. Aber ihn durchzuführen vermochte er nicht; er entbehrte der analytischen Kraft, ihm die Wissenschaft der äußeren Wirklichkeit unterzuordnen, die der inneren Wirklichkeit von ihm aus aufzubauen sowie die falschen Begriffe aufzulösen, welche beanspruchen, die geistigen und die Naturtatsachen in einem objektiven Ganzen zusammenzuhalten. Was so entstand, war kein System. Man wird Augustinus in seiner wahren Größe als Schriftsteller erst erkennen, wenn man den psychologischen Zusammenhang, welcher in ihm ist, entwickelt und auf den systematischen verzichtet, welcher nicht bei ihm zu finden ist.

[1] Vgl. den Exkurs in seiner Selbstbiographie confess. VII, c. 10-15
[2] Augustinus de libero arbitrio II, c. 3ff. [3] Confess. I, c. 6.
[4] De musica, besonders im sechsten Buche.
[5] Augustinus confess. XI, c. 11-30.

sioni che ne scaturiscono, finché questa spinta si perde nel bel mondo di figure di dio, ma sempre accompagnato dalla coscienza del fatto che il cambiamento degli stati che così nascono non sia il raggiungimento del sommo bene[1]. Infine i suoi scritti tornano sempre di nuovo nel dettaglio al risentire e al rimuginare su stati dell'anima. Essi hanno seguito in profondità le orme della connessione di fatti psichici, che fin qui erano stati spiegati prevalentemente a partire dalla vita rappresentatrice, con la volontà, con l'uomo intero; si confrontino le sue sottili discussioni sui sensi[2], sulla vita oscura della volontà nel bambino[3], le sue osservazioni e speculazioni sul significato radicale del ritmo nella vita spirituale[4]. Corrispondentemente a ciò i suoi scritti hanno ricondotto inoltre alle loro basi fondative nella totalità della vita dell'anima concetti che fin qui nella metafisica erano stati trattati astrattamente e disaggregati in elementi rappresentatori; per questo rimarranno sempre esemplari, per esempio, le sue indagini sul tempo[5].

Ma la sua capacitò di smembramento non fu all'altezza di questo impeto geniale di presentificazione. Ci può stupire questo? Questo animo come una forza della natura, a cui nulla poteva dare soddisfazione tranne dio, non era possibile abituarlo a dedicare una vita allo smebramento dei concetti. A dire il vero, nessuno nei secoli successivi a Paolo fu capace meglio di Agostino di apprezzare in senso ampio le potenze dei pensieri che egli rinvenì, e in seguito a ciò, circondato dalle rovine della speculazione antica, concepì giustamente la verità dello scetticismo greco nei confronti della visione oggettiva del mondo. Egli fu capace poi di trovare il punto decisivo in cui l'esperienza cristiana rimuove lo scetticismo antico, e così poté cogliere un punto di vista affine a quello della critica. Ma non fu capace di condurlo a termine; era sprovvisto della forza analitica di subordinargli la scienza dell'effettualità esterna, di costruire a partire da questo punto di vista la scienza dell'effettualità interna così come di dissolvere i falsi concetti che pretendono di tenere insieme i fatti spirituali e i fatti di natura in un intero oggettivo. Ciò che così nacque non fu un sistema. Si conoscerà Agostino nella sua vera grandezza di scrittore soltanto sviluppando la connessione psicologica che c'è in lui e rinunciando a quella sistematica, che in lui non si può trovare.

[1] Cfr. l'*excursus* nel suo racconto autobiografico in *Confess.* VII, c. 10-15
[2] Agostino, *De libero arbitrio*, II, c. 3 sgg.
[3] *Confess.* I, c. 6.
[4] *De musica*, in particolare nel libro sesto.
[5] Agostino, *Confess.* XI, c. 11-30.

Und weiter als Augustinus hat kein mittelalterlicher Mensch gesehen. So bildete sich anstatt einer erkenntnistheoretisch begründeten Darstellung der religiösen Erfahrung und ihres Ausdruckes in Vorstellungen eine objektive Systematik. Es entstand in der Theologie eine zweite Klasse von Metaphysik, tiefer im Ausgangspunkt, aber gemäß ihrem Verhältnis zu den praktischen Lebensaufgaben in unreiner Mischung mit positiven, in Autorität gegründeten Bestandteilen: eine in jeder Rücksicht unkritische Metaphysik des Willens. Bald streitend, bald in äußerer Ausgleichung gehen nun Augustinus, der Repräsentant der Metaphysik des Willens, und Aristoteles, das Haupt der Metaphysiker des Kosmos, durch das Mittelalter. Und zwar lebt Augustinus nicht nur mit Plato und Aristoteles vereint in der Scholastik fort, sondern sofern er das in unmittelbarem Wissen Gegebene nicht den an der Außenwelt früher gefundenen Begriffen unterordnen will, findet er seine Nachfolger in den Mystikern. Schon die literarischen Formen, in welchen die Mystik sich aussprach, zeigen diesen Zusammenhang mit Augustinus[1]. Auch hat die Mystik in bezug auf erkenntnistheoretische Begründung ihres Gegensatzes zu der Metaphysik keinen Schritt über Augustinus hinaus getan, sie hat sich nur reiner in dem Element der inneren Erfahrung abgeschlossen. Daher erhielt sie sich nicht kraft ihrer wissenschaftlichen Grundlegung, sondern ihr inneres Leben hat sie getragen. Die Independenz des persönlichen Glaubenslebens wurde so von ihr durch Blüte und Untergang der mittelalterlichen Metaphysik hindurch gerettet, bis diese Independenz in Kant und Schleiermacher eine wissenschaftliche Begründung erhielt.

DRITTES KAPITEL

DIE NEUE GENERATION VON VÖLKERN UND IHR METAPHYSISCHES STADIUM

Mehr als ein Jahrtausend liegt zwischen Augustinus und den Zeiten von Kopemikus, Luther, Galilei, Descartes, Hugo de Groot. In den Mittelmeerstaaten des Altertums hatte sich die bisher dargelegte Metaphysik entwickelt; eine Metaphysik als Grundlegung der Wissenschaften ist nun auch der neuen Generation von Völkern überliefert worden, welche in die Erbschaft der älteren eintrat.

Augustinus erlebte, daß die Germanen als Herren in der Stadt

[1] Bedeutender als die äußeren literarischen (confessiones, soliloquia) ist die innere schriftstellerische Form; Augustinus wechselt zwischen Monolog, Gebet und Ansprache, und die hinreißende Gewalt seiner Schriften beruht mit auf dieser lebendigen Beziehung bald zu sich selber, bald zu der Gemütserfahrung anderer, bald zn Gott. Hand in Hand damit gebt sein Mangel an Kompositionstalent für größere Werke.

Più in la di Agostino non ha visto nessun uomo medievale. Così, in luogo di una presentazione teoretico-conoscitivamente fondata dell'esperienza religiosa e della sua espressione in rappresentazioni, si formò una sistematica oggettiva. Nella teologia nacque una seconda classe di metafisica, più profonda quanto al punto di partenza ma, conformemente al suo rapporto con i compiti pratici della vita, in inpura mescolanza con componenti positive fondate nell'autorità: una metafisica della volontà acritica sotto ogni riguardo. Ecco ora Agostino, il rappresentante della metafisica della volontà, e Aristotele, il capo dei metafisici del cosmo, percorrere insieme il medioevo, ora in contrasto ora in equilibrio esterno. E, a dire il vero, Agostino non sopravvive solo in compagnia di Platone e Aristotele nella Scolastica, ma, nella misura in cui non vuole subordinare ai concetti precedentemente trovati per il mondo esterno ciò che è dato nel sapere immediato, egli trova seguaci nei mistici. Già le forme letterarie in cui si esprime la mistica mostrano questa connessione con Agostino[1]. Nemmeno la mistica ha fatto alcun passo avanti oltre Agostino in riferimento alla giustificazione teoretico-conoscitiva della sua opposizione alla metafisica: si arroccò solo più puramente nell'elemento dell'esperienza interna. Quindi non si conservò in forza della sua fondazione scientifica, ma a sorreggerla è stata la sua vita interna. L'indipendenza della vita personale nella fede venne così salvata durante la fioritura e il tramonto della metafisica medievale, finché questa indipendenza non ottenne una giustificazione scientifica in Kant e Schleiermacher.

CAPITOLO TERZO

LA NUOVA GENERAZIONE DI POPOLI E IL SUO STADIO METAFISICO

Tra Agostino e i tempi di Copernico, Lutero, Galilei, Descartes, Hugo de Groot corre più di un millennio. Negli Stati mediterranei dell'antichità si era sviluppata la metafisica esposta fin qui; una metafisica come fondazione delle scienze si è tramandata ora anche alla nuova generazione di popoli succeduta nell'eredità di quella più antica.

Agostino visse il fatto che i Germani giunsero a muoversi come

[1] Più significativa delle forme letterarie esterne (*confessiones*, *soliloquia*) è la forma interna di scrittore; Agostino passa dal monologo alla preghiera e all'arringa, e l'impeto trascinante dei suoi scritti poggia anche su questa relazione vivente ora a se stesso, ora all'esperienza d'animo degli altri, ora a dio. Va di pari passo con ciò la sua carenza di talento compositivo per opere più vaste.

Rom schalteten, ihnen fiel im Okzident die Herrschaft zu, im Morgenlande erhoben sich die Araber. Wie diese Völker bis dahin vorwiegend in religiösen Vorstellungen den Gehalt ihres intellektuellen Lebens besessen hatten, war es naturgemäß, daß die theologischen und metaphysischen Probleme sie mächtig ergriffen. Eine parallele Entwicklung vollzog sich bei den Völkern des Islam und in der Christenheit; auffallende Analogien dieser Entwicklung treten in dem langen Zeitraum theologischer Metaphysik hervor. Doch machte sich schon darin ein tiefer Gegensatz bemerkbar: die Araber nahmen neben der Metaphysik der Griechen deren mathematisch-naturwissenschaftliche Arbeiten auf; die Metaphysik des Abendlandes erarbeitete eine tiefere Auffassung der menschlich-geschichtlichen Welt, im Zusammenhang mit der selbständigen Aktivität der germanisch-romanischen Völker im politischen Leben.

Die Gedankenarbeit der Araber begann in der theologischen Bewegung und diese bildet die erste Epoche ihres Geisteslebens. Die Mutaziliten, die arabischen Rationalisten, haben die Probleme behandelt, welche unabhängig von jedem Studium der Außenwelt da entspringen, wo die Erfahrungen des sittlich-religiösen Lebens einen klar abgegrenzten Ausdruck in bestimmten Vorstellungen suchen. Sooft innerhalb eines monotheistischen Glaubens ein solcher Ausdruck hingestellt wird, treten die im religiösen Vorstellen unabänderlich gelegenen Antinomien zwischen dem freien Willen und der Prädestination, der Einheit Gottes und seinen Eigenschaften hervor. So erhoben sich hier im Orient dieselben Fragen, welche vorher und gleichzeitig das christliche Abendland bewegt haben. Und zwar lag hier wie dort der Antrieb in dem religiösen Leben selber, und die Bekanntschaft mit dem antiken Denken gewährte nur dieser Bewegung Nahrung. Der Versuch der „lauteren Brüder", jenes merkwürdigen Geheimbundes im Dienste der freien Forschung, Aristoteles, Neuplatonismus und Islam zur Einheit eines enzyklopädischen Zusammenhangs zu verknüpfen, bildet ein weiteres Stadium dieser Gedankenentwicklung. Auch dieser Versuch mißlang. „Sie ermüden – äußerte sich der Scheich Sagastani –, aber befriedigen nicht; sie schweifen herum, aber gelangen nicht an: sie singen, aber sie erheitern nicht; sie weben, aber in dünnen Fäden; sie kämmen, aber machen kraus; sie wähnen was nicht ist und nicht sein kann"[1]. Jenseit der Theologie setzte die geistig regsame, scharfsinnig beobachtende, aber der Tiefe und der sittlichen Selbständigkeit entbehrende Nation, unterstützt von der Begabung der unterworfenen Völker, die mathematisch-naturwissenschaftliche Arbeit

[1] Vgl. Flügel in der Zeitschrift der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft Bd. XIII, S. 26.

padroni nella città di Roma; a essi toccò il dominio in Occidente, mentre in Oriente giunsero a ergersi gli Arabi. Avendo posseduto fin qui il contenuto della loro vita intellettuale prevalentemente in rappresentazioni religiose, era naturale che i problemi teologici e metafisici li afferrassero potentemente. Uno sviluppo parallelo si compì presso i popoli dell'Islam e nella cristianità; nel lungo periodo della metafisica teologica entrano in scena vistose analogie con questo sviluppo. Eppure già in ciò si fece notare una profonda opposizione: accanto alla metafisica dei Greci, gli Arabi ne accolsero anche i lavori matematico-scientifico-naturali; la metafisica dell'Occidente elaborò una più profonda concezione del mondo storico-umano, in connessione con l'attività autonoma dei popoli romano-germanici nella vita politica.

Il lavoro di pensiero degli Arabi cominciò nel movimento teologico e quest'ultimo costituì la prima epoca della loro vita spirituale. I Mutaziliti, i Razionalisti arabi, hanno trattato i problemi che scaturiscono indipendentemente da ogni studio del mondo esterno dove le esperienze della vita etico-religiosa cercano un'espressione chiaramente delimitata in rappresentazioni determinate. Ogni qual volta all'interno di una fede monoteistica si fa passare una simile espressione, entrano in scena le antinomie invariabilmente insite nel rappresentare religioso tra il libero arbitrio e la predestinazione, tra l'unità di dio e le sue proprietà. Così s'imposero qui in Oriente le stesse questioni che hanno agitato prima e ancora contemporaneamente l'Occidente cristiano. E, più precisamente, in un caso come nell'altro l'impulso risiedeva nella stessa vita religiosa e la dimestichezza con il pensiero antico non fece che alimentare questo movimento. Uno stadio ulteriore di questo sviluppo di pensieri è costituito dal tentativo dei «fratelli puri», quella strana società segreta al servizio della libera ricerca, d'intrecciare Aristotele, il neoplatonismo e l'Islam nell'unità di una connessione enciclopedica. Anche questo tentativo non riuscì. «Costoro stancano – diceva lo sceicco Sagastani – ma non appagano; divagano intorno, ma non arrivano: cantano, ma non allietano; tessono, ma in fili sottili; pettinano, ma fanno riccioli; vaneggiano ciò che non è e che non può essere»[1]. Al di là della teologia la nazione araba, spiritualmente vivace e acutamente osservatrice, ma sprovvista di profondità e autonomia etica, sostenuta dal talento dei popoli sottomessi proseguì il lavo-

[1] Cfr. Flügel nella «Zeitschrift der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft», XIII, p. 26.

der Griechen fort. Und die Metaphysik der Araber, eine Erneuerung des Aristoteles mit neuplatonischen Interpolationen, ließ gegen den einen, notwendigen und gedankenmäßig allgemeinen Zusammenhang das Element des Willens zurücktreten, ja gelangte in einigen ihrer bedeutendsten Vertreter, wie Ibn Badja und Ibn Roschd, von solchen Voraussetzungen zur Leugnung der persönlichen Unsterblichkeit. Die Ergebnisse der naturwissenschaftlichen und metaphysischen Forschung der Araber gingen auf das Abendland über; wogegen der Sieg der orthodoxen Schule der Aschariten über die Philosophen, welcher sich schon im zwölften Jahrhundert entschied, zusammen mit dem toten Despotismus der politischen Verfassung, alles innere Leben im Islam selber versiegen machte.

In dem Entwicklungsgang der romanisch-germanischen Völker, wie sie den Zusammenhang der europäischen Christenheit bildeten, hat sich die Metaphysik weit langsamer ausgelebt, sie war der lange Jugendtraum dieser Nationen. Denn dieselben befanden sich, als sie in die Erbschaft der Metaphysik eintraten, noch in ihrem Heldenzeitalter. Sie standen unter der Leitung der Kirche und der Theologie. Die Vorstellungen von psychischen Kräften, welche das Weltall durchwalten, waren für sie, wie einst für die Griechen, der natürliche Ausdruck ihres der mythischen Epoche des Vorstellens kaum entwachsenen Geistes. Innerhalb der ihnen überlieferten Theologie bildeten sie sich aus den Resten ihres mythischen Fühlens und Denkens und verwandten Bestandteilen, die sie bei den Alten fanden, eine reiche und phantastische Welt, die von Heiligen, Wundergeschichten, bösem Zauber, Geistern aller Art erfüllt war. Schwer lebten sie sich in die vorhandene Metaphysik ein, wie sie in Aristoteles ihren Abschluß gefunden hatte. Mit der Zeit erweiterte sich ihre Kenntnis des Aristoteles, allmählich wuchsen ihnen die Kräfte abstrakten Denkens. So entstand ein Ganzes, welches mit königlicher Gewalt über die Gemüter herrschte. Zu keiner Zeit war die Macht der Metaphysik so groß als in diesen Jahrhunderten, in denen sie mit der Theologie und der Kirche verbunden war. Und in dieser Entwicklung erlitt die Aristotelische Metaphysik eine wesentliche Umgestaltung. Elemente traten in der neuen Metaphysik hervor, die ihre Herrschaft unter den modernen Völkern lange behauptet haben und in vielen Punkten sowie innerhalb weiter Strecken der europäischen Bevölkerung noch heute behaupten. Denn die geschichtliche Lage dieser neuen Völker gab ihnen neben vielen Nachteilen auch große Vorteile gegenüber den Alten. Die europäische Menschheit hat nunmehr eine Vergangenheit hinter sich, die abgeschlossen ist. Ganze Völker und Staaten haben ausgelebt auf dem Boden, wo eine neue Welt sich eingerichtet hat. Sie haben in derselben

ro matematico-scientifico-naturale dei Greci. E la metafisica degli Arabi, un ripristino di Aristotele con interpolazioni neoplatoniche, fece retrocedere in secondo piano l'elemento della volontà di fronte all'unica connessione universale necessaria e conforme a pensiero, anzi in alcuni dei suoi esponenti più significativi come Avempace e Averroè da tali presupposti giunse a rinnegare l'immortalità personale. I risultati della ricerca scientifico-naturale e metafisica degli Arabi passarono all'Occidente; per contro la vittoria della scuola ortodossa degli Ashariti sui filosofi, che si decise già nel dodicesimo secolo, insieme al morto dispotismo della costituzione politica, fece inaridire ogni vita interna nell'Islam.

Nel corso dello sviluppo dei popoli romano-germanici che formarono il contesto della cristianità europea, la metafisica è sbocciata molto più lentamente, fu il lungo sogno giovanile di queste nazioni. Quando successero nell'eredità della metafisica, queste ultime si trovavano infatti ancora nella loro èra eroica. Stavano sotto la guida della Chiesa e della teologia. Le rappresentazioni di forze psichiche che pervadono l'universo furono per esse, come un tempo per i Greci, l'espressione naturale dello spirito a malapena uscito dall'epoca mitica del rappresentare. All'interno della teologia loro tramandata, con i residui del loro sentire e pensare mitico e con componenti affini che trovavano presso gli Antichi, queste nazioni si formarono un mondo ricco e fantastico che era colmo di santi, storie miracolose, magia nera, spiriti di ogni specie. Abituarsi a vivere con la metafisica sottomano, quale quella che aveva trovato la sua conclusione in Aristotele, fu per loro arduo. Con il tempo si ampliarono le loro cognizioni su Aristotele; gradualmente crebbero a loro le forze del pensiero astratto. Nacque così un intero che dominò sugli animi con potere sovrano. In nessun tempo la potenza della metafisica fu tanto grande quanto in questi secoli, in cui essa era collegata alla teologia e alla Chiesa. Ed in questo sviluppo la metafisica aristotelica subì una trasfigurazione essenziale. Nella nuova metafisica entrarono in scena elementi che hanno affermato a lungo il loro dominio tra i popoli moderni, e in molti punti così come all'interno di vasti strati della popolazione lo affermano ancora oggi. Infatti la situazione storica dava loro, accanto a molti svantaggi, anche grandi vantaggi nei confronti degli Antichi. L'umanità europea ha ormai alle sue spalle un passato che è concluso. Sul terreno dove si è allestito un nuovo mondo interi popoli e Stati

römischen Sprache, die noch herrscht, gesprochen, und in die Literatur dieser Sprache ist auch das Wichtigste der griechischen Entwicklung gerettet. Andererseits aber fanden sich diese jungen germanisch-romanischen Völker im Kampfe mit dem vom Islam mächtig erregten Morgenlande. Der politische und militärische Gegensatz wurde zugleich als ein solcher der beiden großen Weltreligionen empfunden, die um die Herrschaft rangen, und setzte sich bis in das Gebiet der Metaphysik fort. Die Metaphysiker der Christenheit fanden sich scharfsinnigen Systemen gegenüber, welche aus dem Islam hervorgegangen und dem Christentum innerlich feindlich waren. Dies alles gab der Metaphysik der neueren europäischen Völker ein Übergewicht über die der Alten in zwei Punkten.

Die veränderte Lage ermöglichte den Metaphysikern einerseits, zu einer Abstraktion fortzugehen, welche den Griechen in ihrem natürlichen nationalen Wachstum nicht möglich war. Sie gelangten zu Abstraktionen äußersten Grades. Denn die Metaphysik so gut als die Religionswahrheiten, Rechtssätze und politischen Theorien der Vergangenheit wurden nunmehr einer Reflexion unterworfen, welche trotz der bittersten Mängel in der Erkenntnis und Auffassung des Geschichtlichen doch die Reste dieser Vergangenheit als Stoff vor sich hatte. Und zwar war die metaphysische Reflexion in bezug auf die Frage, welche Beweise vor dem Verstande sich zu behaupten vermöchten und welche Begriffe in verstandesmäßige Elemente aufgelöst werden könnten, zunächst von der kirchlichen Autorität nicht gebunden. Wie verhängnisvoll auch für die nur in der Unabhängigkeit gedeihende Philosophie der Einfluß kirchlicher Vorstellungen und kirchlicher Macht auf die Gemüter der mittelalterlichen Menschen war: diese Frage, was an den gegebenen Inhalten überlieferter Metaphysik und geltenden Glaubens dem Verstande entsprechend und zugänglich sei, war noch von der Kirche freigelassen.

Andererseits ermöglichte die veränderte Lage den Metaphysikern, ihr System, welches aus der wissenschaftlichen Erforschung der Natur hervorgegangen war, auf die geschichtliche Welt auszudehnen. Diese breitete sich nun als eine umfangreiche Realität vor ihren Blicken aus. Sie stand vermittels der christlichen Wissenschaft mit den tiefsten Prinzipien der metaphysischen Welt in einer inneren Verbindung und bildete vermöge der Beziehung zu diesen Prinzipien ein in sich zusammenhängendes Ganzes. Zugleich sonderte der christliche Dualismus von Geist und Fleisch schärfer von der ganzen Natur dieses Reich des Geistes, als einen in dem Transzendenten begründeten Zusammenhang. Die mittelalterliche Metaphysik hat so eine Erweiterung erfahren, durch welche erst die geistigen Tatsachen und die geschicht-

sono sbocciati e hanno esaurito la loro parabola. Essi hanno parlato nella stessa lingua latina che domina ancora, e nella letteratura di questa lingua è anche salvato quanto di più importante dello sviluppo greco. D'altra parte questi giovani popoli romano-germanici si trovarono in lotta con l'Oriente potentemente sorretto dall'Islam. Il contrasto politico e militare venne sentito nel contempo come un contrasto tra le due grandi religioni mondiali che combattevano per il dominio, e si protrasse fin nel settore della metafisica. I metafisici della cristianità si trovarono di fronte a sistemi acuti che provenivano dall'Islam ed erano interiormente ostili al cristianesimo. Tutto ciò diede alla metafisica dei popoli europei moderni una preponderanza su quella degli Antichi in due punti.

Da una parte la situazione alterata rese possibile ai metafisici procedere a un'astrazione che ai Greci, nella loro naturale crescita nazionale, non fu possibile. Essi giunsero ad astrazioni di grado estremo. Infatti la metafisica Infatti la metafisica, tanto quanto le verità della religione, le proposizioni del diritto e le teorie politiche del passato, venne sottoposta ora a una riflessione che, nonostante le più amare carenze nella conoscenza e nella concezione dell'elemento storico, aveva pur sempre dinanzi a sé i resti di questo passato come materiale. E, più precisamente, in riferimento alla questione di quali dimostrazioni fossero capaci di affermarsi dinanzi all'intelletto e quali concetti si potessero risolvere in elementi conformi a intelletto la riflessione metafisica non era vincolata dall'autorità ecclesiastica. Per quanto fosse nefasto anche per la filosofia, che prospera solo nell'indipendenza, l'influsso di rappresentazioni ecclesiastiche e del potere ecclesiastico sugli animi degli uomini medievali, tale questione, che cosa sia corrispondente e accessibile all'intelletto nei contenuti dati della metafisica tramandata e della fede vigente, era ancora lasciata aperta dalla Chiesa.

D'altra parte la situazione alterata rese possibile ai metafisici estendere il loro sistema, che proveniva dall'esplorazione scientifica della natura, al mondo storico. Questo mondo si diffondeva ora dinanzi ai loro occhi come una vasta realtà. Mediante la scienza cristiana stava in un collegamento interno con i più profondi principî del mondo metafisico e in virtù della relazione con questi principî formò un intero in sé connettivo. Nel contempo il dualismo cristiano di spirito e carne separava nettamente dall'intera natura questo regno dello spirito come una connessione fondata nel trascendente. La metafisica medievale ha subito così un ampliamento attraverso cui soltanto i fatti spirituali e l'effettualità sto-

lich-gesellschaftliche Wirklichkeit als ein der Natur und Naturerkenntnis ebenbürtiges Glied ihr eingeordnet wurden.

Zum zweiten Male begann so die Gedankenarbeit der Metaphysik. Der Wille zu erkennen fuhr fort, die Subjekte, deren Tun und Eigenschaften in Natur, Selbsterfahrung und Geschichte sich offenbaren, mit dem Gedanken durchdringen zu wollen, und das Leben, welches diesem Willen der Erkenntnis vorlag, reichte nun in Tiefen, welche der metaphysischen Besinnung des Altertums nicht erreichbar gewesen waren. Es liegt außerbalb des Kreises unserer Erörterung zu betrachten, wie die metaphysische Gedankenarbeit Trinität, Gottmenschheit in klare und beweisbare Bestandteile aufzulösen den Versuch machte und die Unlöslichkeit des christlichen Dogma für den Verstand schließlich erkennen mußte. Aber der menschliche Geist erfuhr ferner zum zweiten Male, daß überbaupt ein natürliches metaphysisches System unmöglich sei. Die Metaphysik schmolz vor der Verstandeskritik zusammen wie Schnee bei steigender Sonnenwärme. Und so endigte das zweite metaphysische Stadium in dieser Rücksicht wie das erste, soviel inbaltvoller auch der Rückstand war, den es zurückließ.

Dieser Vorgang gestattet, wieder tiefer in das Wesen der Metaphysik sowie in die Unmöglichkeit ihres dauernden Bestandes zu blicken; denn was die großen inhaltlichen Tatsachen des Geistes in ihrem Wesen enthalten, sagt uns nur die Geschichte. Die rnittelalterliche Metaphysik schloß eine Erweiterung der Weltanschauung in sich, welche in gewissen Grenzen noch heute fortbesteht. Sie enthielt ein tieferes Seelenleben, als das des Altertums gewesen war. Und je angestrengter sie sich bemühte, was nun innerhalb des Horizontes der metaphysischen Besinnung sich befand, verstandesmäßig zu begreifen, desto deutlicher wurde die Unmöglichkeit hiervon. Viel wird der unvollkommenen intellektuellen Ausbildung der Schriftsteller zugeschrieben werden müssen, welche die Metaphysik geschaffen haben. Die Aufgabe, die großen Realitäten des Christentums und die Vorstellungen, in welchen diese ausgedrückt waren, mit der griechischen, insbesondere Aristotelischen Metaphysik zu vereinigen, ist von ihnen äußerlich gefaßt worden, weil ihnen die tieferen wissenschaftlichen Beweggründe der griechischen Metaphysik unzugänglich waren. Wie diese Beweggründe aus der Arbeit der wirklichen Wissenschaft hervorgegangen waren, so konnten sie und die von ihnen aus entstandenen Begriffe und Sätze nur von solchen verstanden werden, welche an derselben Arbeit die Hand hatten. Die Begriffe der substantialen Form, der Ewigkeit der Welt, des unbewegten Bewegers waren unter den Anforderungen des Erkennens, welches den Kosmos erklären wollte, entstanden, geradeso wie der Begriff des Atoms oder der des

rico-sociale vennero inquadrati in essa come un membro di pari diritto della natura e della conoscenza della natura.

Per la seconda volta cominciò così il lavoro di pensiero della metafisica. La volontà di conoscere proseguì a voler penetrare con il pensiero i soggetti il cui fare e le cui proprietà si manifestano nella natura, nell'autoesperienza e nella storia, e la vita presente a questa volontà di conoscenza raggiunse ora profondità che non erano state raggiungibili per la riflessione metafisica dell'antichità. Considerare come il lavoro metafisico di pensiero fece il tentativo di risolvere in componenti chiare e dimostrabili la trinità, l'umanità di dio, e come dovette riconoscere in conclusione l'insolubilità del dogma cristiano per l'intelletto, esula dalla cerchia della nostra discussione. Ma lo spirito umano esperì inoltre per la seconda volta il fatto che un sistema metafisico naturale sia in generale impossibile. La metafisica si sciolse di fronte alla critica dell'intelletto come neve al calore crescente del sole. E così a questo riguardo, per quanto ricco di contenuto fosse il residuo che si lasciò dietro, il secondo stadio metafisico finì come il primo.

Questo processo permette di guardare di nuovo, più a fondo, nell'essenza della metafisica così come nell'impossibilità della sua sussistenza durevole; infatti che cosa contengano nella loro essenza i grandi fatti contenutistici dello spirito ce lo dice solo la storia. La metafisica medievale racchiuse in sé un ampliamento dell'intuizione del mondo che in certi confini continua a sussistere ancora oggi. Essa contenne una vita dell'anima più profonda di quella dell'antichità classica. E quanto più rigorosamente si sforzò di concepire conformemente a intelletto ciò che si trovava ora all'interno della riflessione metafisica, tanto più chiara divenne l'impossibilità di ciò. Molto andrà ascritto all'imperfetta formazione intellettuale degli scrittori che hanno creato la metafisica. Il compito di unificare le grandi realtà del cristianesimo, e le rappresentazioni in cui queste realtà erano espresse, con la metafisica greca, e in particolare con quella aristotelica, è stato colto da loro esteriormente, poiché i moventi scientifici più profondi della metafisica greca erano loro inaccessibili. Provenendo dal lavoro della scienza effettuale, questi moventi, e i concetti e le proposizioni nate da questi ultimi, potevano venire compresi solo da quanti avessero messo mano allo stesso lavoro. I concetti di forma sostanziale, eternità del mondo, motore immobile erano nati in seguito alle esigenze del conoscere che voleva spiegare il cosmo, esattamente come il concetto di atomo o quello di

leeren Raumes. Andere Begriffe waren bedingt durch die positive naturwissenschaftliche Forschung. Daher die Begriffe der Alten bei den Scholastikern den aus ihrem Boden gerissenen Pflanzen in einem Herbarium gleichen, deren Standort und Lebensbedingungen unbekannt sind. Diese Begriffe wurden nun mit ganz unverträglichen verbunden ohne sonderlichen Widerstand zu leisten. So findet man Schöpfung aus Nichts, lebendige Tat und Persönlichkeit Gottes verbunden mit den Begriffen, welche von der Unveränderlichkeit der ersten Substanz oder von dem Aristotelischen Begriff der Bewegung ausgehen. Aber wie sehr auch dieser Mangel an wirklich wissenschaftlichem Geist die Lösung der bezeichneten Aufgabe, das Leben des Christentums mit der Wissenschaft vom Kosmos zu einem System zu vereinigen, erschweren mußte: dennoch erklärt derselbe nicht den gänzlichen Zusammenbruch dieser Metaphysik als Wissenschaft, welcher das Ende des metaphysischen Stadiums der neueren Völker und den Eintritt in das der wirklichen Wissenschaften bezeichnet; vielmehr tritt die innere Unmöglichkeit der Aufgabe selber hervor. Indem diese Metaphysik in erster Linie von dem Interesse an den Erfahrungen des Willens und des Herzens ausgeht, macht sich tiefer als vordem geltend, daß, was wir im Leben besitzen, nicht von dem Verstande in einen Zusammenhang ganz durchsichtiger Begriffe aufgelöst werden kann. Indem die Bedingungen der Natur mit denen der geschichtlichen Welt in einem objektiven Zusammenhang verknüpft werden sollen, tritt der tiefe Widerspruch zwischen der Notwendigkeit, die dem Gedankenmäßigen eigen ist, und der Freiheit, welche die Erfahrung des Willens ist, in den Mittelpunkt der Metaphysik: er zerreißt ihr Gewebe.

Doch vollzog diese zweite Epoche der Metaphysik zugleich einen bleibenden positiven Fortschritt in der europäischen intellektuellen Entwicklung, welcher dem modernen Menschen und der freien Verbindung von Erkenntnistheorie, Einzelwissenschaft und religiösem Glauben erhalten bleibt. Zu dem schon Erwähnten tritt folgendes hinzu. Im Altertum hatte sich die Wissenschaft als ein unabhängiger Zweckzusammenhang abgesondert und war zur Selbständigkeit gelangt. In den großen Instituten von Alexandria, in den anderen wissenschaftlichen Sammelpunkten des späteren Altertums hatte sie auch eine äußere Organisation erhalten, durch welche die Kontinuität positiver Leistungen ermöglicht wurde. So trat die Wissenschaft als ein die Völker umspannender Zusammenhang dem wechselnden und zerstückelten Staatsleben gegenüber. Die Macht und Souveränität des christlichen Bewußtseins verkörperte sich nun während des Mittelalters in dem selbständigen Aufbau der katholischen Kirche, auf welche viele poli-

spazio vuoto. Altri concetti erano condizionati dalla ricerca scientifico-naturale positiva. Quindi i concetti degli Antichi presso gli Scolastici somigliano alle piante strappare dal loro terreno e collocate in un erbario senza che siano noti i loro luoghi di provenienza e le loro condizioni di vita. Questi concetti venivano collegati ora con altri del tutto incompatibili senza opporre una particolare resistenza. Così si trovano la creazione dal nulla, il gesto vivente e la personalità di dio collegati ai concetti che prendono avvio dall'inalterabilità della sostanza prima o dal concetto aristotelico di movimento. Ma per quanto questa carenza di spirito effettualmente scientifico debba rendere ardua l'assolvimento del compito suddetto di unificare in un sistema la vita del cristianesimo e la scienza del cosmo, nondimeno questa carenza non spiega il tracollo totale di questa metafisica come scienza, che segna la fine dello stadio metafisico dei popoli moderni e l'ingresso in quello delle scienze effettuali; da quel tracollo emerge piuttosto l'impossibilità intrinseca del compito stesso. Nella misura in cui questa metafisica prende avvio in primo luogo dall'interesse per le esperienze della volontà e del cuore, si fa valere più profondamente di prima il fatto che ciò che possediamo nella vita non possa venire risolto dall'intelletto in una connessione di concetti del tutto perspicui. Nella misura in cui si vogliono intrecciare in una connessione oggettiva le condizioni della natura con quelle del mondo storico, entra in campo nel punto mediano della metafisica la profonda contraddizione tra la necessità che è propria di ciò che è conforme a pensiero e la libertà che è l'esperienza della volontà: è questa contraddizione a lacerare il tessuto della metafisica.

Eppure questa seconda epoca della metafisica compì nel contempo un progresso positivo permanente nello sviluppo intellettuale europeo che rimane serbato all'uomo moderno e al libero collegamento di teoria della conoscenza, scienza particolare e fede religiosa. A ciò che si è già menzionato si aggiunge quanto segue. Nell'antichità la scienza si era separata come una connessione finalizzata indipendente ed era giunta all'autonomia. Nei grandi istituti di Alessandria d'Egitto, negli altri punti di raccolta scientifici dell'antichità più tarda si era conservata anche un'organizzazione esterna attraverso cui si rendeva possibile la continuità di prestazioni positive. Così la scienza si contrapponeva come un contesto abbracciante i popoli alla cangiante e spezzettata vita statale. Ora, la potenza e la sovranità della coscienza cristiana prese corpo durante il medioevo nella costruzione autonoma della Chiesa Cattolica, a cui vennero trasmessi

tische Ergebnisse des römischen Imperiums übertragen wurden. Wenn ihr die individuelle Freiheit des christlichen Bewußtseins zur Zeit geopfert wurde, so bereiteten doch die großen korporativen Ordnungen des Glaubens und Wissens eine Zukunft vor, in der bei innerer Freiheit des Seelenlebens die Differenzierung und äußere Gliederung der einzelnen Zweckzusammenhänge durchgeführt werden kann: eine Zukunft, die auch wir heute nur in unsicheren Umrissen erblicken. Alsdann unterhielten das religiöse Leben und die Schulen der Mystik das Bewußtsein, daß das meta-physische Wesen des Menschen in der inneren Erfahrung, als Leben, auf eine individuelle, einen allgemeingültigen wissenschaftlichen Ausdruck ausschließende Weise gegeben ist, Die Metaphysik fügte dem Begriffszusammenhang, der an der Außenwelt entwickelt war, den hinzu, welcher aus dem religiösen Leben stammte: Schöpfung aus Nichts, innere Lebendigkeit und gleichsam Geschichtlichkeit Gottes, Schicksal des Willens. Und als an dem inneren Widerspruch, der so entsprang, die Metaphysik des Mittelalters zugrunde ging, da war und verblieb das persönliche, keiner allgemeingültigen wissenschaftlichen Begründung fähige Bewußtsein unserer meta-physischen Natur das Herz der europäischen Gesellschaft; sein Schlag ward empfunden in den Mystikern, in der Reformation, in jenem gewaltigen Puritanismus, der in Kant oder Fichte so gut lebt als in Milton oder Carlyle und welcher einen Teil der Zukunft in sich schließt.

VIERTES KAPITEL

ERSTER ZEITRAUM DES MITTELALTERLICHEN DENKENS

Den Ausgangspunkt der Gedankenarbeit des Mittelalters bildetedie Probleme der drei monotheistischen Religionen. Wir beginnen mit dem Einfachsten. Judentum, Christentum wie Islam haben ihren Mittelpunkt in einem Willensverhältnis des Menschen zu Gott. Daher schließen sie eine Reihe von Elementen in sich, welche der inneren Erfahrung angehören. Da aber unser Vorstellen an die Bilder der äußeren Erfahrung gebunden ist, so kann, was dem Erlebnis angehört, nur in dem Zusammenhang unseres Bildes der Außenwelt vorgestellt werden. Den einfachsten Beweis hierfür liefert das Mißlingen jedes Versuchs, Gott ohne ein Bild des räumlichen Außereinander von dem eigenen Selbst zu sondern, ihn in Beziehung zu diesem Selbst ohne ein Element des räumlichen Verhaltens und Einwirkens zu denken, oder etwa die Vorstellung der Schöpfung ohne Bilder eines wenn auch noch so beschleunigten Hervortretens und zeitlichen Gestaltens zu vollziehen. Daher stellt sich das religiöse Erleben in den monotheistischen Religionen ebenso in einer Vorstellungswelt dar, welche nur Gewand

molti risultati politici dell'impero romano. Se al momento le veniva sacrificata la libertà individuale della coscienza cristiana, i grandi ordini corporativi prepararono pur così un futuro in cui la differenziazione e l'articolazione esterna delle singole connessioni finalizzate si sarebbero potuti attuare nella libertà interna della vita dell'anima: un futuro di cui noi stessi intravediamo ancora oggi solo incerti contorni. E poi la vita religiosa e le scuole della mistica trattennero in vita la coscienza del fatto che l'essenza metafisica dell'uomo sia data come vita nell'esperienza interna, in un modo invididuale che esclude un'espressione scientifica universalmente valida. Alla connessione di concetti sviluppata per quanto concerne il mondo esterno la metafisica aggiunse quella che proveniva dalla vita religiosa: creazione dal nulla, interna vitalità e, per così dire, storicità di dio, sorte della volontà. E quando la metafisica del medioevo andò in rovina per la contraddizione interna che così scaturì, allora la coscienza personale, non suscettibile di alcuna giustificazione scientifica universalmente valida, della nostra natura meta-fisica fu e rimase il cuore della società europea; il suo battito fu sentito dai mistici, dalla Riforma, da quell'impetuoso puritanesimo che vive tanto in Kant o in Fichte quanto in Milton o Carlyle, e che racchiude in sé una parte del futuro.

CAPITOLO IV
IL PRIMO PERIODO DEL PENSIERO MEDIEVALE

Il punto di partenza del lavoro di pensiero del medioevo fu costituito dai problemi delle tre religioni monoteistiche. Cominciamo con il più semplice. Ebraismo, cristianesimo e Islam hanno il loro punto mediano in un rapporto della volontà dell'uomo con dio. Essi racchiudono quindi in sé una serie di elementi che appartengono all'esperienza interna. Ma visto che il nostro rappresentare è legato alle immagini dell'esperienza esterna, ciò che appartiene all'esperienza vissuta si può rappresentare così solo nel contesto della nostra immagine del mondo esterno. La dimostrazione più semplice di questo la offre la mancata riuscita di ogni tentativo di separare dio dal proprio Sé senza un'immagine di reciproca esteriorità spaziale, di pensare dio in relazione con questo Sé senza un elemento del rapportarsi spaziale e dell'avere influenza in senso spaziale, o magari di compiere la rappresentazione della creazione senza immagini di un entrare in scena sia pur rapidissimo e di un configurare temporale. Quindi nelle religioni monoteistiche il vissuto religioso si presenta allo stesso modo in un mondo di rappresentazioni che è

und Hülle, gleichsam Versinnlichung der inneren Erfahrungen ist, wie dies in den indogermanischen Religionen der Fall gewesen ist, aus deren mythischem Vorstellen der Welt wir die griechische Metaphysik hervorwachsen sahen.[1] Und das Denken strebt notwendigerweise, diese die religiöse Erfahrung versinnlichenden Vorstellungen aufzuklären, zu zergliedern und widerspruchslos zu verbinden.

Hierbei trifft das dogmatische Denken überall auf Vorstellungsbestandteile, welche dem Bilde der Außenwelt angehören. Und da Christentum, Heidentum und Islam die Bearbeitung dieser Elemente durch die erklärende Wissenschaft des Kosmos vor sich hatten, mischten sich Begriffe aus dieser erklärenden Wissenschaft in ihre Theologie ein. Daher hat sich die Entwicklung der Formeln, welche die religiöse Erfahrung in einer Verknüpfung von Vorstellungen abgrenzen und gegen andere Formeln innerhalb derselben Religion wie gegen andere Religionen rechtfertigen sollten, nicht folgerecht aus der im Christentum gegebenen Selbstgewißheit innerer Erfahrung vollzogen.[2] Vielmehr mündete der gewaltige und frische Fluß dieser inneren Erfahrungen in den breiten, trüben, Elemente verschiedenster Art mit sich führenden Strom der abendländischen Metaphysik. Ein Synkretismus in der Metaphysik, wie er der Niederschlag der langen Entwicklung griechisch-römischen Denkens war, schien dem religiösen Vorstellen die Mittel darzubieten, sich in einem System zu formieren und als solches zu behaupten. So entstand die christliche und ähnlich bildete sich die jüdische und mohammedanische Theologie.

Und zwar stand die Aufgabe der Theologie nur eine eingeschränkte Zeit hindurch bei den neueren Völkern in dem Mittelpunkt alles systematischen Denkens. Im christlichen Abendlande währte diese Zeit länger als bei den Völkern des Islam; von Alkuin und dem achten Jahrhundert reichte sie hier bis zum Ende des zwölften Jahrhunderts.

Während dieser vier Jahrhunderte machten sich die möglichen Stellungen des Glaubensinhaltes zum Verstande geltend, wie sie bis heute fortdauern. Die in der Hierarchie herrschende Partei betrachtete den Glaubensinhalt als eine der Vernunft unerreichbare und unserer verderbten Natur in der Offenbarung autoritativ gegenübertretende Tatsächlichkeit. Gemäß der dargelegten Beziehung zwischen dem Offenbarungsglauben und der inneren Erfahrung verband sich dieser Standpunkt mit dem zweiten, welcher die im Christentum angelegte Erkenntnis entwickelte, daß die inneren religiösen Erfahrungen in einem verstandesmäßigen Zusammenhang nicht dargestellt werden

[1] S. 267ff. [2] Wie an Augustinus S. 258ff. gezeigt ist.

solo veste e involucro, per così dire una sensualizzazione delle esperienze interne, com'era avvenuto nelle religioni indogermaniche dalle cui rappresentazioni mitiche del mondo abbiamo visto concrescere la metafisica greca[1]. E il pensiero aspira necessariamente a chiarificare queste rappresentazioni che sensualizzano l'esperienza religiosa, di smembrarle e di collegarle senza contraddizione.

In ciò il pensiero dogmatico s'imbatte ovunque in componenti rappresentatrici che appartengono all'immagine del mondo esterno. E visto che cristianesimo, paganesimo e Islam avevano dinanzi a sé l'elaborazione di questi elementi da parte della scienza esplicativa del cosmo, nella loro teologia si mescolarono concetti tratti da questa scienza esplicativa. Quindi lo sviluppo delle formule che avrebbero dovuto delimitare l'esperienza religiosa in un intreccio di rappresentazioni e giustificarla contro altre formule all'interno della stessa religione così come contro altre religioni non si è compiuto conseguentemente a partire dall'autocertezza dell'esperienza interna data nel cristianesimo[2]. Piuttosto l'impetuoso e fresco fiume di queste esperienze interne sfociò nella vasta, torbida corrente della metafisica occidentale, che trascinava con sé elementi della specie più diversa. Un sincretismo nella metafisica quale era il sedimento del lungo sviluppo del pensiero greco-romano, parve offrire al rappresentare religioso i mezzi per formarsi come un sistema e per affermarsi come tale. Nacque così la teologia cristiana e similmente si formarono quella ebraica e maomettana.

E, più precisamente, presso i popoli moderni il compito della teologia stette nel punto mediano di ogni pensiero sistematico solo per un tempo limitato. Nell'Occidente cristiano questo tempo durò più a lungo che non presso i popoli dell'Islam; da Alcuino e dall'ottavo secolo esso si estese fino alla fine del dodicesimo.

Durante questi quattro secoli si fecero valere le possibili posizioni del contenuto della fede rispetto all'intelletto quali perdurano ancora oggi. Il partito dominante nella gerarchia considerò il contenuto della fede come una fattualità irraggiungibile dalla ragione che s'imponeva autoritariamente nella Rivelazione alla nostra natura corrotta. Conformemente alla relazione sopra esposta tra la fede nella rivelazione e l'esperienza interna, questo punto di vista si collegò al secondo che sviluppò la conoscenza, insita nel cristianesimo, del fatto che le esperienze religiose interne non si possano

[1] Cfr. pp. 529 sgg. [2] Come si è mostrato in Agostino, pp. 511 sgg.

können.[1] Doch trat diese zweite Stellung zum Glaubensinhalt auch mehr losgelöst vom Autoritätsprinzip auf, insbesondere in den mystischen Schulen. Eine dritte Partei hatte ihren wichtigsten Repräsentanten während dieses Zeitraums in Anselm. Die Voraussetzungen derselben lagen ebenfalls in Augustinus. Sie vereinigte in schwer zu fassendem Tiefsinn die beiden Seiten des mittelalterlichen Denkens: in jedem, auch dem tiefsten Geheimnis des Glaubens ist ein Vernunftzusammenhang, und er könnte der göttlichen Vernunft nachgedacht werden, wenn die Gedanken der Menschen den Gottes zu erreichen die 'Kraft hätten; aber dieser Zusammenhang wird allein unter der Voraussetzung des Glaubens erblickt.[2] Die letzte unter diesen Parteien betrachtete den menschlichen Verstand als Maßstab des Glaubensinhaltes, und die Unterschiede in ihr waren vorzugsweise durch den Grad von Selbstvertrauen bedingt, mit welchem dieser Verstand auftrat. So kann sie als Rationalismus bezeichnet werden. Sie empfing ihre Macht nicht allein aus dem Trieb des Erkennens, welcher zumal im zwölften Jahrhundert zur Leidenschaft anwuchs; auch der Zwiespalt der Autoritäten über die Glaubensgeheimnisse konnte von Abälard in seiner Schrift „Ja und Nein" kühn und geschickt zugunsten der Entscheidung von Glaubensfragen durch den Verstand verwertet werden, und der Streit einer Mehrheit monotheistischer Religionen machte die schließliche Geltung derselben von dem Richterspruch des Denkens abhängig, die Gespräche zwischen den Repräsentanten der verschiedenen Religionen, wie der Kusari und der Abälardsche Dialog zwischen einem Philosophen, einem Juden und einem Christen, lassen die Macht dieses tatsächlichen Verhältnisses erkennen. So konnte der Vervollständigung des Materials für die Kenntnis der Aristotelischen Logik eine dialektische Bewegung folgen, deren negative Ergebnisse viele Zeitgenossen erschreckten.[3] Der Glaubensinhalt wurde schon als eine Antizipation der Vernunfterkenntnis angesehen[4], und die

[1] Diese Verbindung der beiden Standpunkte (für deren erster Belege überflüssig sind) findet man in dem bekannten Worte des Bernhard von Clairvaux: „quid enim magis contra rationem, quam ratione rationem conari transcendere? et quid magis contra fidem, quam credere nolle, quicquid non possis ratione attingere?" – Zur zweiten Partei vgl. z. B. Hugo von St. Viktor de sacram. I, pars 10 c. 2.

[2] Anselm de fide trinitatis, praefatio und c. 1, 2; de concordia praescientiae Dei cum libero arbitrio, qu. III, c. 6. Die Lösung der scheinbaren Widersprüche liegt bei Anselm in der Voraussetzung, daß auch das unerreichbare Glaubensgeheimnis in Gott Vernunftzusammenhang ist. Wie Anselm hierdurch sich von den Mystikern sondert, berührt er sich andererseits hierin mit Scotus Eriugena und Abälard. Vgl. Eadmer, Vita S. Anselmi I, c. 9.

[3] Für die angegebene Bedeutung der Schrift Sic et non von Abälard ist der Schluß des Prologs entscheidend. Im übrigen vgl. die aus Johann von Salisbury, Richard von St. Viktor, Abälard u. a. entnommene Schilderung der rationalistischen Fraktionen bei Reuter, Geschichte der Aufklärung I, 168ff.

[4] Dies war die Konsequenz der zuletzt erwähnten Richtung. Sie kann aus der be-

rappresentare in una connessione conforme a intelletto[1]. Eppure questa seconda posizione rispetto al contenuto della fede subentrò anche più staccata dal principio di autorità, in particolare nelle scuole mistiche. Un terzo partito ebbe durante questo periodo il suo rappresentante più importante in Anselmo. Le premesse di quest'ultimo risiedevano del pari in Agostino. Esso unificò le due facce del pensiero medievale con un acume difficile da cogliere: in ogni mistero della fede, anche nel più profondo, c'è una connessione razionale che, se i pensieri degli uomini avessero la forza di raggiungere il pensiero di dio, si potrebbe pensare sulla scorta della ragione divina; ma questa connessione si adocchia unicamente sotto il presupposto della fede[2]. L'ultimo tra questi partiti considerò l'intelletto umano come metro del contenuto della fede, e le distinzioni in esso furono condizionate preferibilmente dal gradi di fiducia in se stesso con cui questo intelletto subentrò. Così lo si può designare come razionalismo. Esso non ricevette la sua potenza unicamente dalla pulsione del conoscere, che tanto più crebbe fino a divenire passione nel dodicesimo secolo; anche la discordia tra le autorità sui segreti della fede poté venire impiegato audacemente e abilmente da Abelardo nel suo scritto *Sic et non* in favore della decisione in merito a questioni di fede attraverso l'intelletto, e la controversia dovuta a una pluralità di religioni monotei-stiche rese la validità conclusiva di quest'ultima dipendente dalla sentenza del pensiero; i dialoghi tra i rappresentanti delle diverse religioni, come il *Kusari* (di Giuda Levita) e il *Dialogo tra un filosofo, un ebreo e un cristiano* di Abelardo, fanno conoscere la potenza di questa condizione fattuale. Così al completamento del materiale per le cognizioni sulla logica aristotelica poté seguire un movimento dialettico i cui risultati negativi resero sgomenti molti contemporanei[3]. Il contenuto della fede venne intravisto già come un'anticipazione della conoscenza razionale[4], e s'impose la domanda: se le proposizioni

[1] Questo collegamento dei due punti di vista (per il primo dei quali la documentazione è abbondante e superflua) si trova nel celebre detto di Bernardo di Chiaravalle: «*Quid enim magis contra rationem, quam ratione rationem conari transcendere? et quid magis contra fidem, quam credere nolle, quicquid non possis ratione attingere?*» – Per il secondo partito cfr., per esempio, Ugo di San Vittore, *De sacramentis*, I, pars 10, c. 2.

[2] Anselmo, *De fide trinitatis*, praefatio e c. 1, 2; *De concordia praescientiae Dei cum libero arbitrio*, quaest. III, c. 6. La soluzione delle apparenti contraddizioni in Anselmo risiede nel presupposto per cui anche l'irraggiungibile mistero della fede è in dio connessione razionale. Così come Anselmo si separa con ciò dai mistici, d'altra parte viene in contatto con Scoto Eriugena e Abelardo. Cfr. Eadmer, *Vita S. Anselmi*, I, c. 9.

[3] Per il significato indicato dello scritto *Sic et non* di Abelardo è decisiva la conclusione del prologo. Cfr. del resto il ritratto delle frazioni razionalistiche, tratta da Giovanni di Salisbury, Riccardo di San Vittore, Abelardo e altri, in Reuter, *Geschichte der Aufklärung*, vol. I, pp. 168 sgg.

[4] Ciò fu la conseguenza dell'indirizzo indicato per ultimo. La si può far dedurre dalla

Frage trat auf: Wenn die Lehrsätze des Christentums einer rationalen Behandlung zugänglich sind, warum bedurfte es der Offenbarung ?

Die Erfassung des Glaubensinhaltes durch die Vernunft, nach welcher so in diesen Jahrhunderten gerungen wird, hat in der Dialektik (Logik) ihr Werkzeug. – Es ist überzeugend nachgewiesen worden, wie der Zustand dieses Werkzeugs durch die elende ursprüngliche Überlieferung des logischen Materials und die langsame Erweiterung der Kenntnis echter Aristotelischer Logik bedingt gewesen ist.[1] Aber die Dialektik dieser Jahrhunderte erscheint in einem günstigeren Lichte, wenn die andere Seite ihrer damaligen Geschichte, ihre Beziehung zu den Aufgaben der Theologie, aufgefaßt und die Abhängigkeit ihrer wichtigsten Züge von dieser Aufgabe erkannt wird. Wie die Logik des Aristoteles von der Lage und Aufgabe der Metaphysik des Kosmos bedingt ist, so die Dialektik des Mittelalters durch die der Theologie, als deren Wissenschaftslehre. – Diesem Verhältnis entsprechend war die mittelalterliche Logik mit sehr lebhaften Erörterungell über die Beziehung der Formen des Denkens zu der in Gott angelegten Gedankenmäßigkeit der Wirklichkeit verbunden. Die Sätze der platonisch-aristotelischen Metaphysik über diesen Punkt, wie sie von den Neuplatonikern fortgebildet worden waren, bildeten die Grundlage der Theologie der meisten Kirchenväter, insbesondere des Augustinus. Zugleich befand sich in dem überlieferten logischen Material eine dürftige Mitteilung, welche wie durch einen engen Spalt in die sonst der Kenntnis damals entzogenen Kämpfe des Altertums einen Blick gestattete.[2] In der Mannigfaltigkeit der Richtungen, die eine Lösung des nun leidenschaftlich besprochenen Problems versucht haben, sondern sich drei Klassen, wenn man die uns allein angehende metaphysische Bedeutung des Problems ins Auge faßt. Die allgemeine Bedingung dieser Parteibildung lag darin, daß das metaphysische Stadium der Wissenschaft einen gedankenmäßigen Zusammenhang der Erscheinungen nur als System von Formen, die sich in Allgemein-

kannten Formel des Scotus Eriugena de divisione I, c. 66 p. 511B (Floß) abgeleitet werden. Doch ist weder der Rationalismus des Scotus Eriugena noch der Abälards unbeschränkt. Die Theorie, welche sich bei beiden findet und welche die Beziehung der Begriffe und Urteile des Verstandes auf die endliche Wirklichkeit einschränkt, die zu bezeichnen sie bestimmt seien (wie denn der Satz in dem unentbehrlichen Verbum die Zeitlichkeit als Schranke einschließe), ist ein Versuch, die wirkliche Transzendenz Gottes gegen die Rationalisten zu verteidigen. Vgl. Abälard, theologia christ. l. III, p. 1246B. 1247B (Migne) nebst der Parallelstelle der introductio und Scotus Eriugena de divisione I, c. 15 ff. 463B. c. 73 p. 518B.

[1] Cousin, Jourdain, Hauréau und Prantl haben das Hauptverdienst dieses geschichtlichen Nachweises.

[2] Vgl. Hauréau, Histoire de la philos. scolast. I, 42ff., Prantl über Porphyrius in der Geschichte der Logik I, 626ff., über Boethius 679 ff., über die Streitfrage II, 1ff. 35 ff.

dottrinali del cristianesimo sono accessibili a una trattazione razionale, perché ci fu bisogno della Rivelazione?

Il coglimento del contenuto della fede attraverso la ragione, per cui si lottò così tanto in questi secoli, ha il suo strumento nella dialettica (logica). – È stato provato in modo convincente come lo stato di questo strumento sia stato condizionato dal misero tramandamento originario del materiale logico e dal lento ampliamento delle cognizioni sulla genuina logica aristotelica[1]. Ma la dialettica di questi secoli appare in una luce più favorevole quando si colga l'altro lato della sua storia di allora, la sua relazione con i compiti della teologia, e si riconosca la dipendenza dei suoi tratti più importanti da questo compito. Così come la logica di Aristotele è condizionata dalla situazione e dal compito della metafisica del cosmo, la dialettica del medioevo lo è da quelli della teologia come sua dottrina della scienza. – Corrispondentemente a questa condizione la logica medievale fu collegata a discussioni molto vivaci sulla relazione delle forme del pensiero con la conformità a pensiero dell'effettualità insita in dio. Le proposizioni della metafisica platonico-aristotelica su questo punto, così come sono state perfezionate ulteriormente dai Neoplatonici, costituivano la base fondativa della teologia della maggior parte dei Padri della Chiesa, in particolare di Agostino. Nel materiale logico tramandato si trovava nel contempo una scarna comunicazione che permetteva di gettare solo uno sguardo, come attraverso una stretta fessura, sulle lotte dell'antichità allora altrimenti sottratte alla conoscenza[2]. Nella molteplicità degli indirizzi che hanno tentato una soluzione del problema ora appassionatamente discusso, se si bada unicamente al significato metafisico del problema che ci concerne si separano tre classi. La condizione generale di questa formazione di partiti risiedette nel fatto che lo stadio metafisico della scienza abbia posseduto una connessione conforme a pensiero delle apparizioni solo come sistema di forme che si presentano in concetti

nota formula di Scoto Eriugena, *De divisione*, I, c. 66 p. 511 B (ediz. Floß). Eppure né il razionalismo di Scoto Eriugena né quello di Abelardo sono illimitati. La teoria che si trova in entrambi e che restringe la relazione dei concetti e dei giudizi dell'intelletto all'effettualità finita che essi sarebbero determinati a designare (come infatti la proposizione include come limite la temporalità nell'indispensabile predicato verbale) è un tentativo di difendere la trascendenza effettuale di dio contro i Razionalisti. Cfr. Abelardo, *Theologia christ.* III, p. 1246 B, 1247 B (ediz. Migne) insieme al passo parallelo della *Introductio*, e Scoto Eriugena, *De divisione*, I, c. 15 sgg., p. 463 B; c. 73, p. 518 B.

[1] Cousin, Jourdain, Hauréau und Prantl hanno il merito capirale di questa prova storica.

[2] Cfr. Hauréau, *Histoire de la philosophie scolastique*, vol. I, pp. 42 sgg., Prantl su Porfirio nella *Geschichte der Logik*, vol. I, pp. 626 sgg., su Boezio pp. 679 sgg., sulla questione controversa vol. II, pp. 1 sgg e 35 sgg.

begriffen darstellen, besessen hat. Die einen nahmen nun einen realen Vorgang logischer Spezifikation in der Substanz der Dinge an, mochten sie diese nach der Formel einer Emanation, wie Scotus Eriugena, oder nach der einer Schöpfung vorstellen. So treten nach Wilhelm von Champeaux zu dem in sich gleichen Stoff zuerst Formen der obersten Gattungen, innerhalb jeder derselben solche, welche die Gattung zu Arten gliedern, abwärts bis Individuen entstehen.[1] Die anderen verwarfen einen solchen realen Prozeß logischer Spezifikation und begnügten sich mit der Annahme einer realen Beziehung zwischen dem göttlichen Verstande, in welchem die Formen wohnen, der Wirklichkeit, der sie durch ihn eingebildet sind, und dem menschlichen Verstande, durch den sie an den Dingen herausgehoben werden können.[2] Der Nominalismus bildete den gemeinsamen Charakter einer dritten Klasse von Dialektikern. – Das Schicksal dieser drei Richtungen war wesentlich bedingt durch ihr Verhältnis zur Aufgabe der Theologie. Die erste mußte, wie ihr Abälards Scharfsinn nachwies, folgerecht auf die wesenhafte Einheit derselben Substanz und damit auf den Pantheismus führen.[3] Die letzte derselben, die nominalistische Theorie, erwies sich als ganz unfähig, der Theologie als Grundlage zu dienen, bis sie in einem späteren Stadium zu der inneren Erfahrung in Beziehung gesetzt wurde. Das war der Grund, aus welchem sie in diesem ersten Zeitraum des mittelalterlichen Denkens sich nicht behaupten konnte. Sprach doch der Nominalismus des Roscellinus nicht nur der Beziehung des Einzeldings zur Gattung, sondern auch der des Teils zum Ganzen jede objektive Geltung ab. Nun beruhte aber auf diesem letzteren Verhältnis der ganze Zusammenhang des göttlichen Heilsplanes, wie er die Grundlage der Kirche ausmachte. Das Sündigen in Adam, das Erlöstwerden in Christus, die Verbindung des einzelnen mit der Kirche waren ohne diesen Zusammenhang von Teilen in einem Ganzen nicht denkbar. Ebenso schien die Dreieinigkeitslehre eine reale Beziehung des einzelnen zu dem übergeordneten Begriff vorauszusetzen. So gelangte die mittlere Ansicht, wie sie zunächst Abälard mit Glück vertreten hatte, zum Siege: sie entsprach der Aufgabe der mittelalterlichen Metaphysik am besten; bis dann der Nominalismus in der Theorie der inneren Erfahrung und des in ihr gegebenen Willens ein tieferes Recht gewann.

[1] Scotus Eriugena z. B. de divisione naturae I, c. 29ff. p. 475B, IV, c. 4 p. 748; Wilhelm von Champeaux nach dem Bericht in der Schrift de generibus (Ouvrages inédits d'Abélard p. Cousin) p. 513f. und in Abälards epist. I, c. 2 p. 119.

[2] Zu ihnen gehörte Abälard, vgl. introductio ad theolog. II, c. 13 p. 1070.

[3] In den glossulae super Porphyrium nach dem Auszug von Rémusat, Abälard II, p. 98. Dazu trat die logische Unhaltbarkeit dieses Realismus, welche de generibus p. 514ff. entwickelt ist.

universali. Ora, gli uni assunsero un processo reale di specificazione nella sostanza delle cose, vuoi che la pensassero secondo la formula di una emanazione, come Scoto Eriugena, oppure secondo quella di una creazione. Così secondo Guglielmo di Champeaux nella materia in sé uguale entrano dapprima forme dei generi sommi e poi, all'interno di ognuna di queste, altre forme che articolano il genere in specie, verso il basso, finché nascono gli individui[1]. Gli altri rigettarono un simile processo reale di specificazione logica e si accontentarono dell'assunto di una relazione reale tra l'intelletto divino, in cui risiedono le forme dell'effettualità, da esso prefigurate, e l'intelletto umano, attraverso cui esse si possono mettere in risalto nelle cose[2]. Il nominalismo costituì il carattere comune di una terza classe di dialettici. – La sorte di questi tra indirizzi fu condizionata essenzialmente dal rapporto con il compito della teologia. Il primo, come gli provò l'acume di Abelardo, doveva condurre conseguentemente all'unità essenziale della stessa sostanza e con ciò al panteismo[3]. L'ultimo di essi, la teoria nominalistica, di dimostrò del tutto incapace di servire alla teologia come base fondativa, finché in uno stadio successivo non fu posto in relazione con l'esperienza interna. Fu questo il motivo per cui questo indirizzo non poté affermarsi in questo primo periodo del pensiero medievale. Ma il nominalismo di Roscellino non negava ogni validità oggettiva solo alla relazione della singola cosa con il genere, ma anche a quella della parte con l'intero. Ora, su quest'ultimo rapporto poggiava però l'intera connessa del piano di salvezza divino, che costituiva la base fondativa della Chiesa. Il peccato in Adamo, la redenzione in Cristo, il collegamento del singolo con la Chiesa senza questa connessione di parti in un intero erano impensabili. Allo stesso modo la dottrina della trinità sembrava presupporre una relazione reale del singolo con il concetto sovraordinato. A giungere alla vittoria fu così la visione di mezzo quale anzitutto l'aveva sostenuta con fortuna Abelardo: essa corrispose al meglio al compito della metafisica medievale; finché poi il nominalismo ottenne una ragione più profonda nella teoria dell'esperienza interna e della volontà in essa data.

[1] Vedi Scoto Eriugena, per esempio *De divisione naturae*, I, c. 29 sgg., p. 475 B; IV, c. 4 p. 748; Guglielmo di Champeaux secondo il resoconto nello scritto *De generibus* (*Ouvrages inédits d'Abélard*, ediz. Cousin), p. 513 sg., e in Abelardo, *Epist.* I, c. 2, p. 119.

[2] Tra questi c'era Abelardo, cfr. *Introductio ad theolog.* II, c. 13 p. 1070.

[3] Nelle *Glossulae super Porphyrium* secondo l'estratto di Rémusat, *Abelardo*, II, p. 98. Al che si aggiungeva l'insostenibilità logica di questo realismo, che viene sviluppata nel *De generibus*, pp. 514 sgg.

Wurde so in diesem Ringen des Verstandes mit dem Glaubensinhalt während der bezeichneten vier Jahrhunderte zunächst eine dialektische Grundlegung angestrebt, so wat das doch nur Vorbereitung für die Theologie. Und zwar lag die nächste Aufgabe in der Fortentwicklung der Beweisführung für die Existenz einer transzendenten Welt; indes bilden in der Geschichte der Begründung der transzendenten Welt auf Vernunftbeweis die Leistungen dieser Jahrhunderte einen Bestandteil, den isoliert zu betrachten kein Interesse für uns besteht. Ferner suchte sich der Verstand in der transzendenten Welt zu orientieren und den Zusammenhang des Glaubensinhaltes gedankenmäßig zu entwickeln. Hierbei entschied sich in diesem Zeitraum ein Schicksal des mit dieser Aufgabe beschäftigten Verstandes, welches tief in die Lebensbedingungen des metaphysischen Denkens blicken läßt. An den wichtigsten Punkten ergaben sich anstatt der Dauerstellung in einer dem Verstande genügenden Formel Widersprüche auf Widersprüche, und dies Verhältnis trat nicht nur innerhalb der spezifischen Dogmen der einzelnen monotheistischen Religionen hervor, auch in den Sätzen, welche diesen gemeinsam sind und sonach zur Metaphysik in einem näheren Verhältnis stehen, ward es sichtbar.

Ein Widerspruch stellt sich in zwei Sätzen dar, deren einer den anderen ausschließt; er besteht also in einem Verhältnis der Prädikate desselben Subjektes, vermöge dessen sie sich in ihrer Beziehung auf dasselbe gegenseitig ausschließen oder aufheben. Ein solcher Widerspruch zweier Sätze ist eine Antinomie, wenn die beiden Sätze unvermeidlich sind, und Antinomien sind daher Sätze, welche von demselben Subjekt mit gleicher Notwendigkeit Widersprechendes aussagen. Das Altertum hatte zunächst die Antinomien entwickelt, welche in unserer Auffassung der Außenwelt enthalten sind; dieselben haben ihre Wurzel im Verhältnis des Erkennens zu den äußeren Wahrnehmungen. Die zweite Hälfte aller Antinomien entspringt, indem die inneren Erfahrungen dem äußeren Vorstellungszusammenhang eingeordnet werden und das Erkennen sie seinem Gesetz zu unterwerfen tätig ist. Innerhalb dieser Klasse traten geschichtlich zuerst die Antinomien des religiösen Vorstellens, der Theologie und der die religiöse Erfahrung in sich aufnehmenden Metaphysik hervor; der Kampfplatz derselben waren Theologie sowie Metaphysik des Mittelalters, und sie wirkten ebenso zersetzend in der altprotestantischen Dogmatik. Von diesen Antinomien gelangten zunächst in der Zeit der Kirchenväter und dem früheren Mittelalter diejenigen zu klassischer Ausbildung, welche die Wissenschaft vom Kosmos noch nicht voraussetzten, sondern aus dem Verhältnis der religiösen Erfahrung zum Vorstellen und zur logischen Reflexion hervorgingen.

Se così in questa lotta dell'intelletto con il contenuto della fede durante i quattro secoli designati si mirò anzitutto a una fondazione dialettica, questo era tuttavia solo preparazione alla teologia. E, più precisamente, il compito immediatamente successivo risiedeva nello sviluppo ulteriore della conduzione della dimostrazione in favore dell'esistenza di un mondo trascendente; ma nella storia della giustificazione del mondo trascendente su dimostrazioni razionali le prestazioni di questi secoli costituiscono una componente per cui non sussiste da parte nostra alcun interesse di trattarla isolatamente. Inoltre l'intelletto cercò di orientarsi nel mondo trascendente e di sviluppare in modo conforme a pensiero la connessione del contenuto della fede. In merito a ciò, proprio in questo periodo si decide per l'intelletto occupato da questo compito una sorte che lascia gettare uno sguardo profondo nelle condizioni di vita del pensiero metafisico. Nei punti più importanti, invece della posizione durevole in una formula sufficiente all'intelletto, risultarono contraddizioni su contraddizioni, e questa situazione non entrò in scena solo all'interno dei dogmi specifici delle singole religioni monoteistiche, ma fu visibile anche nelle proposizioni che queste religioni hanno in comune e che perciò stanno in un più stretto rapporto con la metafisica.

Una contraddizione si presenta in due proposizioni l'una delle quali esclude l'altra; essa consiste dunque in un rapporto dei predicati dello stesso soggetto, in virtù del quale nella loro relazione con lo stesso soggetto esse si escludono o rimuovono reciprocamente. Una simile contraddizione di due proposizioni è un'antinomia quando le due proposizioni sono inevitabili, e le antinomie sono quindi proposizioni che dello stesso soggetto enunciano qualcosa di contraddittorio con uguale necessità. L'antichità classica aveva sviluppato anzitutto le antinomie che sono contenute nella nostra concezione del mondo esterno; queste ultime hanno la loro radice nel rapporto del conoscere con le percezioni esterne. La seconda metà di tutte le antinomie scaturisce quando le esperienze interne vengono inquadrate nella connessione esterna di rappresentazioni e il conoscere è al lavoro per assoggettarle alla propria legge. All'interno di questa classe entrarono in scena storicamente dapprima le antinomie del rappresentare religioso, della teologia e della metafisica che accoglie in sé l'esperienza religiosa; il loro campo di battaglia furono la teologia e la metafisica del medioevo, ed esse operarono in modo altrettanto disgregante nella dogmatica paleoprotestante. Di queste antinomie giunsero dapprima a elaborazione classica, al tempo dei Padri della Chiesa e nel primo medioevo, quelle che non presupponevano ancora la scienza del cosmo, ma emergevano dal rapporto dell'esperienza religiosa con il rappresentare e con la riflessione logica.

Da das religiöse Leben genötigt ist, sich in einem Vorstellungszusammenhang auszudrücken und diesem Vorstellungsinbegriff als solchem die Antinomien anhaften, so treten dieselben in parallelen Formen nebeneinander in der Theologie des Christentums, des Judentums wie des Islam auf. Und zwar gehört das Bewußtsein dieser Antinomien keineswegs erst der Zeit der Auflösung der Dogmen an; vielmehr ringt das religiöse Vorstellen und Denken von Anfang an mit denselben, sie bilden ein mächtiges Agens in der Dogmenbildung selber und verewigen die Parteien und den Streit innerhalb der einzelnen Religionen. Aber die Religion ist nicht Wissenschaft, ja was wichtiger zu sagen ist, sie ist auch nicht Vorstellen. Die Antinomien der religiösen Vorstellung lösen die religiöse Erfahrung nicht auf. Sowenig die Antinomien in unserer Raumvorstellung uns bestimmen können auf unser räumliches Sehen zu verzichten, sowenig vermögen die dem religiösen Vorstellen anhaftenden Widersprüche, das religiöse Leben in uns zu vermindern oder in seiner Bedeutung für unser Gesamtleben herabzusetzen. Der Maler wird nicht von den Antinomien der Raumvorstellung gestört, denn sie verwirren ihm nicht seine Raumbilder. Genau so hindern die religiösen Antinomien nicht die freie Bewegung des religiösen Lebens selber. Aber sie machen allerdings die konsequente Durchbildung des religiösen Vorstellens, seine Zergliederung und die Verknüpfung der so entstehenden Begriffe zur Einheit eines Systems, wie noch Schleiermacher sie versuchte, unmöglich.

Die Antinomie zwischen der Vorstellung des allmächtigen und allwissenden Gottes und der Vorstellung der Freiheit des Menschen.

Die erste und am meisten fundamentale Antinomie des religiösen Bewußtseins ist darin gegründet, daß das Subjekt sich in jedem gegebenen Moment nach rückwärts schlechthin bedingt und abhängig findet, zugleich aber sich frei weiß. Dieses Doppelverhältnis ist, wie das die Deskription des religiösen Lebens zeigt, gleichsam die Springfeder der beständigen Arbeit des religiösen Geistes, in welcher die Gottesidee erst volle Ausbildung gewinnt. So erscheint innerhalb des religiösen Vorstellungslebens eine Antinomie, welche keine Formel zu bewältigen vermocht hat. Gott ist einmal Subjekt der Prädikate Güte, Allmacht, Allwissenheit, andererseits erscheinen alle diese Prädikate in ihm durch die Willensfreiheit und Verantwortlichkeit des Menschen eingeschränkt, und ihre Einschränkung ist ihre Aufhebung. Vielleicht hat keine Frage das Nachdenken einer größeren Zahl von Menschen unserer Erde beschäftigt und keine in gewaltigeren Naturen gearbeitet als diese, welche die Vorstellungswelt des Islam erschüttert

Visto che la vita religiosa è costretta a esprimersi in una connessione di rappresentazioni e che le antinomie ineriscono a questa quintessenza rappresentatrice come tale, queste antinomie subentrano l'una accanto all'altra in forme parallele nella teologia del cristianesimo, dell'ebraismo e dell'Islam. E, più precisamente, la coscienza di queste antinomie non appartiene affatto soltanto al tempo della dissoluzione dei dogmi; il rappresentare e pensare religioso lottano piuttosto dall'inizio con queste antinomie, esse costituiscono anzi un potente fattore agente nella formazione dei dogmi e perpetuano i partiti e la controversia all'interno delle singole religioni. Ma la religione non è scienza, anzi, ed è anche più importante da dire, essa non è nemmeno un rappresentare. Le antinomie della rappresentazione religiosa non dissolvono l'esperienza religiosa. Le contraddizioni inerenti al rappresentare religioso sono tanto poco in grado di diminuire in noi la vita religiosa o di ridurne il suo significato per la nostra vita complessiva quanto poco le antinomie nella nostra rappresentazione dello spazio ci possano determinare a rinunciare al nostro vedere spaziale. Il pittore non viene disturbato dalle antinomie della rappresentazione dello spazio, poiché esse non scompigliano le figure spaziali nei suoi quadri. Esattamente allo stesso modo le antinomie religiose non inibiscono il libero movimento della vita religiosa. Ma esse rendono comunque impossibile la coerente formazione completa del rappresentare religioso, il suo smembramento e l'intreccio dei concetti così nati nell'unità di un sistema quale quello che Schleiermacher andava ancora cercando.

L'antinomia tra la rappresentazione del dio onnipotente e onnisciente e la rappresentazione della libertà dell'uomo

La prima e più fondamentale antinomia della coscienza religiosa è fondata nel fatto che in ogni dato momento il soggetto si trovi *inequivocabilmente condizionato* e dipendente, ma che nel contempo si sappia *libero*. Questo doppio rapporto, come mostra la descrizione della vita religiosa, è per così dire la molla del lavoro costante dello spirito religioso in cui soltanto l'idea di dio ottiene una piena elaborazione. All'interno della vita rappresentatrice religiosa appare così un'antinomia che nessuna formula è stata capace di padroneggiare. Dio è per un verso il soggetto dei predicati bontà, onnipotenza, onniscienza, d'altra parte tutti questi predicati appaiono limitati in lui dal libero arbitrio e dalla responsabilità dell'uomo, e la loro limitazione è la loro rimozione. Forse nessuna questione ha occupato la riflessione di un numero maggiore di uomini della nostra Terra, né ha lavorato in nature più impetuose, come quella che ha scosso il mondo di

und Paulus, Augustinus, Luther, Calvin, Cromwell bewegt hat. Wenn wir über das weite Trümmerfeld der Sekten und Schriften schreiten, welche dies Problem hervorrief, empfinden wir stärker als sonst, wie ganz abgetan hinter uns die Dogmatik liegt. Denn keine dieser Streitfragen oder Distinktionen bewegt heute noch die Herzen der Menschen. Ihre Zeit ist vergangen. Und das Schweigen des Todes ruht heute auf dem weiten Raum dieser Ruinen.

Das christliche Abendland, um Allzubekanntes nur zu berühren, rang von den Vätern ab vergeblich mit den Antinomien zwischen der Unveränderlichkeit Gottes und der Rückwirkung dei menschlichen Handlungen auf den göttlichen Willen, zwischen dem Vorherwissen der Handlungen in Gott und der Freiheit des Menschen, sie zu tun und zu lassen, zwischen der Allmacht und dem menschlichen Willen.[1] Lange war im Abendlande das Getümmel des pelagianischen Streites verhallt und die Willensfreiheit, die Verantwortlichkeit des Menschen, damit seine Selbständigkeit, waren der Tendenz der katholischen Kirche, alles Gute in der Menschenwelt von Gott durch die Organe der Kirche herabfließend vorzustellen, bis auf einen ungenügenden Rest zum Opfer gefallen, als in den Ländern des Islam derselbe Streit ausbrach. Die Rationalisten des Islam, die Mutaziliten,[2] gingen von den inneren Problemen der Religion aus, wenn sie auch alsdann für deren Lösung die griechische Wissenschaft zu Hilfe nahmen, ja vielleicht von der Theologie und den Sekten der Christen mit beeinflußt waren.[3] Durch den Koran zieht sich der Widerspruch zwischen einer starren Prädestinationslehre, nach welcher Gott selber eine Anzahl der Menschen als unfähig, seine Wahrheit zu vernehmen, für die Hölle erschaffen hat, und dem praktischen Glauben an die Willensfreiheit, auf dem die Verantwortlichkeit des Menschen beruht. Nun machen die Mutaziliten zunächst die eine Seite der Antinomie, die Selbstgewißheit der inneren Erfahrung von der Freiheit, geltend. Der menschliche Wille wird nach ihnen als ein selbst-

[1] Nach dem Streit, in welchem Gottschalk vermittels des Begriffs der Unveränderlichkeit Gottes die Freiheit des Menschen aufhob, Scotus Eriugena sie mit der Notwendigkeit in eins setzte, hat AnseIm dies Problem in den zwei Schriften de libero arbitrio und de concordia praescientiae et praedestinationis cum libero arbitrio am tiefsten behandelt.

[2] Mutazila bezeichnet eine von einer größeren Gesamtheit sich abtrennende Schar, eine Sekte. Der Name wurde auf die bedeutendste unter den Sekten des Islam übertragen. Vgl. Steiner, Die Mutaziliten, S. 24ff. Nach dem Inhalte des Streites angesehen, wurden die Verteidiger der menschlichen Willensfreiheit Kadarija genannt. Vgl. ebda. 26ff. und Munk, Mélanges de philosophie juive et arabe p. 310. Bericht über sie in Schahrastanis Religionsparteien und Philosophenschulen, übersetzt von Haarbrücker I, 12ff. 40ff. 84ff., II, 386ff. 393ff.

[3] Die Vergleichnng des Sektenlebens hüben und drüben drängt diese Ansicht auf, und die historischen Verhältnisse machen sie wahrscheinlich. Munk Mélanges p. 312.

rappresentazioni dell'Islam e ha agitato uomini come Paolo, Agostino, Lutero, Calvino, Cromwell. Se percorriamo il vasto campo di rovine delle sette e degli scritti che questo problema provocò, sentiamo più fortemente che mai come la dogmatica giaccia alle nostre spalle del tutto liquidata. Infatti nessuna di tali questioni controverse o distinzioni commuove ancora oggi i cuori degli uomini. Il loro tempo è passato. Sul vasto sito di queste rovine regna oggi il silenzio della morte.

L'Occidente cristiano, per non toccare che quanto è noto a tutti, lottò invano dai Padri in avanti con le antinomie tra l'inalterabilità di dio e la ripercussione delle azioni umane sulla volontà divina, tra la prescienza delle azioni in dio e la libertà dell'uomo di compierle e di ometterle, tra l'onnipotenza divina e la volontà umana[1]. Il trambusto della controversia pelagiana era cessato da tempo in Occidente e il libero arbitrio, la responsabilità dell'uomo, con ciò la sua autonomia, erano caduti vittime, fino a rimanere un residuo insufficiente, della tendenza della Chiesa Cattolica a rappresentare ogni bene nel mondo dell'uomo come fluente verso il basso da dio attraverso gli organi della Chiesa, quando la stessa controversia scoppiò nei paesi islamici. I Razionalisti dell'Islam, i Mutaziliti, presero avvio dai problemi interni della religione, anche se per la loro soluzione presero in aiuto la scienza greca, e anzi furono influenzati forse dalla teologia e dalle sette dei Cristiani[3]. Dal *Corano* si trae la contraddizione tra una rigida dottrina della predestinazione, secondo cui dio stesso ha creato per l'inferno una grande quantità di uomini incapaci di apprendere la sua verità, e la fede pratica nel libero arbitrio, su cui poggia la responsabilità dell'uomo. Ora, i Mutaziliti fanno valere anzitutto l'un lato dell'antinomia, l'autocertezza dell'esperienza interna della libertà. La volontà umana viene vissuta

[1] Dopo la controversia in cui Gotescalco di Orbais eliminava la libertà dell'uomo mediante il concetto dell'inalterabilità di dio e Scoto Eriugena ne faceva una cosa sola con la necessità, Anselmo ha trattato a fondo questo problema nei due scritti *De libero arbitrio* e *De concordia praescientiae et praedestinationis cum libero arbitrio.*

[2] Il termine "Mutazila" designa una schiera che si separa da un complesso più grande, una setta. Il nome venne trasposto alla più significativa tra le sette dell'Islam. Cfr. Steiner, *Die Mutaziliten*, pp. 24 sgg. Visti secondo il contenuto della controversia, i sostenitori del libero arbitrio umano vennero nominati "Kadariti". Cfr. *ibidem*, pp. 26 sgg., e Munk, *Mélanges de philosophie juive et arabe*, p. 310. Su di essi si trova un resoconto in Schaharastani, *Religionsparteien und Philosophenschulen*, trad. tedesca di Haarbrücker, vol. I, pp. 12 sgg., 40 sgg., 84 sgg.; vol. II, pp. 386 sgg., 393 sgg.

[3] Spinge a questa opinione il confronto della vita delle sette da ambo le parti, e i rapporti istorici la rendono probabile. Munk, *Mélanges*, p. 312.

tätiges Prinzip erlebt, welches den Körper wie ein Werkzeug zu Bewegungen in Tätigkeit setzt, und seine Freiheit schließt ein, daß ihm ein Urteil über gut und böse beiwohne.[1] Von hier aus entwickeln sie Sätze, welche sich ausschließend gegenüber der Lehre von Allmacht und Allwissenheit Gottes für ein konsequentes Vorstellen verhalten. Das Böse kann nicht auf Gott als Ursache desselben zurückgeführt werden; denn das Böse ist ein wesentliches Attribut des bösen Wesens (im Gegensatz zu der Ansicht, nach welcher dieses Attribut innerhalb des ganzen Zusammenhanges der Weltordnung schwindet); wäre nun Gott die Ursache des Bösen, so würde dadurch seine Güte aufgehoben.[2] Die Freiheit kann nicht verneint werden; denn mit ihr wird die Verantwortlichkeit und folgerecht die Übung der Gerechtigkeit Gottes in bezug auf Lohn und Strafe verneint. Während so die Mutaziliten die Freiheit auf Kosten der Allmacht Gottes schützen, haben andererseits diejenigen Sekten, welche den stärkeren Antrieb im Islam konsequent entwickelten, die Prädestination auf Kosten der Freiheit verteidigt. Die Djabarija leugneten einfach, daß die Handlungen des Menschen ihm angehören, und führten sie auf Gott zurück. Nur darin sonderten sie sich, daß die einen dem Menschen das Vermögen zu Handlungen vollständig und ganz absprachen, die andern aber diesem anerschaffenen Vermögen gar keinen Einfluß zuschrieben.[3] Unter den Freidenkern hat Amr al Gahiz die Notwendigkeit der Handlungen behauptet, und er unterschied den Entschluß nur dadurch von instinktiven Handlungen, daß wir bei jenem bewußt denken.[4] Zwischen den Schwierigkeiten, welche so gleicherweise entstehen, wenn mit der Freiheit oder mit der Prädestination Ernst gemacht wird, schlüpft al Aschari mit einer Halbheit durch. Einerseits ist noch ein Unterschied zwischen unwillkürlichen Bewegungen und willkürlichen Handlungen in der inneren Erfahrung mit Sicherheit gegeben; andererseits ist dieselbe Handlung, von Gott aus angesehen, ein Hervorbringen, Bewirken durch Gott, vom Menschen aus betrachtet, ein „Aneignen" dessen, was Gott bewirkt.[5] Dafür ist dann al Aschari Grundlage der späteren orthodoxen Scholastik des Islam geworden, welche in dürren und doch halben Formeln erstarrte.

Die Antinomie, welche in diesem Ringen der theologischen Sekten zum Vorschein kommt, hat später Ibn Roschd in abschließender Verstandesklarheit folgendermaßen ausgesprochen. Die

[1] Schahrastani I, 55. 59. Die Unterschiede der Parteien innerhalb der Mutazila kommen hier nicht in Betracht.

[2] Ebda. I, 53f. [3] Ebda. I, 88ff.

[4] Schahrastani I, 77; vgl. Steiners Wiedergabe des Inhaltes der schwer faßbaren Stelle S. 70.

[5] Schahrastani I, 98 ff., besonders 102 ff., wozu Steiner S. 86.

secondo loro come un principio spontaneo che pone in attività il corpo come uno strumento per movimenti, e la sua libertà include il fatto che la volontà coabiti con un giudizio sul bene e sul male[1]. A partire da qui essi sviluppano proposizioni che si atteggiano in senso escludente nei confronti della dottrina dell'onnipotenza e dell'onniscienza di dio per un rappresentare coerente. Il male non si può ricondurre a dio come sua causa; infatti il male è un attributo essenziale dell'essenza malvagia (in opposizione alla visione secondo cui questo attributo svanisce all'interno dell'intera connessione dell'ordine del mondo); ora, se dio fosse la causa del male, allora in questo modo la sua bontà sarebbe eliminata[2]. La libertà non si può negare; infatti con essa si nega la responsabilità e conseguentemente l'esercizio della giustizia di dio in riferimento a ricompensa e pena. Mentre così i Mutaziliti proteggono la libertà a spese dell'onnipotenza di dio, d'altra parte quelle sette che sviluppano coerentemente l'impulso più forte dell'Islam hanno difeso la predestinazione a spese della libertà. I Gabariti negarono semplicemente il fatto che le azioni dell'uomo gli appartengano, e le ricondussero a dio. Si separarono tra loro solo per il fatto che gli uni contestarono completamente e interamente all'uomo la facoltà delle sue azioni, mentre gli altri non ascrissero a questa facoltà increata proprio alcun influsso[3]. Tra i liberi pensatori Amr Al-Gahiz ha affermato la necessità delle azioni e distinse la risoluzione dalle azioni istintive solo per il fatto che nella risoluzione noi pensiamo coscientemente[4]. Hasan Al-Ashari cerca di sgattaiolare tra le difficoltà che nascono parimenti quando si prenda sul serio la libertà o la predestinazione, ricorrendo a una mezza misura. Da una parte nell'esperienza interna si dà ancora ancora con sicurezza una distinzione tra movimenti involontari e azioni volontarie; d'altra parte la stessa azione, vista dalla parte di dio, è un produrre, un effettuare da parte di dio, e considerata a partire dall'uomo è un «appropriarsi» di ciò che dio effettua[5]. Per questo Al-Ashari è poi divenuto la base della successiva Scolastica ortodossa dell'Islam, che s'irrigidì in formule aride eppure a metà.

L'antinomia che è venuta in primo piano in questa lotta delle sette teologiche è stata enunciata più tardi da Averroè con definitiva chiarezza intellettuale nel modo seguente. In tale que-

[1] Schaharastani, vol. I, pp. 55, 59. Le distinzioni tra i partiti all'interno dei Mutazila non vengono prese qui in considerazione.

[2] *Ibidem*, vol. I, p. 53 sg.

[3] *Ibidem*, vol. I, pp. 88 sgg.

[4] Schaharastani, vol. I, p. 77; cfr. la riproduzione del contenuto di questo passo difficile da cogliere in Steiner, p. 70.

[5] Schaharastani, vol. I, pp. 98 sgg., in particolare pp. 102 sgg,, sul che Steiner, p. 86.

Beweise sind in dieser Frage, einer der schwierigsten der Religion, einander entgegengesetzt, und „deswegen haben sich die Moslimen in zwei Parteien getrennt; die eine Partei glaubt, daß das Verdienst des Menschen Ursache des Lasters und der Tugend sei und diese für ihn Belohnung und Bestrafung zur Folge haben. Dies sind die Mutazila. Die andere Partei glaubt das Gegenteil, nämlich daß der Mensch zu seinen Handlungen gezwungen und gedrängt sei." Der „Widerspruch der aus dem Verstande hergenommenen Beweise in dieser Frage" läßt sich in folgenden beiden Gliedern darstellen, deren jedes zugleich notwendig und unmöglich ist. Thesis: „Wenn wir annehmen, daß der Mensch seine Handlungen hervorbringt und schafft, so ist es notwendig, daß es Handlungen gibt, welche nicht nach dem Willen Gottes und seiner freien Entschließung geschehen, und dann gäbe es einen Schöpfer außer Gott. Nun aber sind alle Moslimen darin einverstanden, daß es keinen Schöpfer außer Gott gibt" (und die Einzigkeit Gottes ist von Ibn Roschd an einer anderen Stelle metaphysisch aus der Einheitlichkeit in der Welt bewiesen[1]). Antithesis: „Wenn wir aber annehmen, daß der Mensch seine Handlungen nicht erwirbt, so ist es notwendig, daß er zu ihnen gezwungen ist: denn es gibt kein Mittleres zwischen Zwang und Erwerb; und wenn der Mensch zu seinen Handlungen gezwungen ist, so gehört die Verantwortlichkeit in die Kategorie des unmöglich zu Leistenden.[2]" Unter den christlichen Theologen des ersten Zeitraumes mittelalterlichen Denkens hat Anselm unsere Antinomie in den folgenden zwei Widersprüchen dargestellt. Erster Widerspruch: „Vorauswissen Gottes und freier Wille scheinen sich zu widersprechen. Denn dasjenige, was Gott voraussieht, muß notwendig in Zukunft eintreten, was aber durch den freien Willen geschieht, erfolgt mit keiner Notwendigkeit." Zweiter Widerspruch: „Was Gott vorausbestimmt, muß in der Zukunft eintreten. Wenn sonach Gott das Gute und Böse, was geschieht, vorausbestimmt, so geschieht nichts durch den freien Willen;" so heben sich freier Wille und Vorausbestimmung gegenseitig auf.[3]

Welche Distinktionen die theologische Metaphysik auch in Morgen- und Abendland gegen diese Antinomie aufgeboten hat: innerhalb des Vorstellungsschemas und seiner Zerlegung und Zusammensetzung durch den Verstand gibt es kein Entrinnen. Jedes

[1] In seiner spekulativen Dogmatik, vgl. Philosophie und Theologie des Averroes, übersetzt von Müller S. 45: ich zitiere unter diesem Titel und der Seitenzahl die beiden in der Übertragung vereinten Abhandlungen: Harmonie der Religion und Philosophie, und Spekulative Dogmatik.

[2] Philosophie und Theologie des Averroes, übersetzt von Müller S.98ff.

[3] Anselm de concordia. quaest. I: Anfang; II: Anfang. Opp. p. 507A. 519 C (Migne). – Dazu Sätze und Gegensätze in Abälard, Sic et non c. 26-38. Opp. p. 1386Cff. (Migne).

stione, che è una delle più difficili della religione, le dimostrazioni si contrappongono l'una all'altra, e «a causa di ciò i Musulmani si sono divisi in due partiti; un partito crede che il merito dell'uomo sia causa del vizio e della virtù, e che queste ultime abbiano per lui come conseguenza ricompensa e punizione. Questo partito sono i Mutazila. L'altro partito crede il contrario, ossia che l'uomo sia costretto e spinto alle sue azioni». La «contraddizione delle dimostrazioni desunte dall'intelletto in tale questione» si può presentare nei due membri seguenti, ciascuno dei quali è nel contempo necessario e impossibile. Tesi: «Se assumiamo il fatto che l'uomo produca e crei le sue azioni, allora è necessario che si diano azioni le quali non accadono secondo la volontà di dio e la sua libera risoluzione, e in tal caso si darebbe un creatore fuori di Dio. Ma tutti i Musulmani sono d'accordo sul fatto che non si dia alcun creatore fuori di Dio» (e l'unicità di dio è dimostrata in un altro passo[1] da Averroè metafisicamente a partire dall'unitarietà nel mondo). Antitesi: «Ma se assumiamo il fatto che l'uomo non acquista le sue azioni, allora è necessario che vi sia costretto: infatti tra costrizione e acquisto attivo non si dà via di mezzo; e se l'uomo è costretto alle sue azioni, allora la responsabilità appartiene alla categoria di ciò che è impossibile da aversi»[2]. Tra i teologi cristiani del primo periodo del pensiero medievale Anselmo ha presentato la nostra antinomia nelle due seguenti contraddizioni. Prima contraddizione: «Prescienza di dio e libero arbitrio sembrano contraddirsi. Infatti quello che dio prevede deve entrare in campo necessariamente in futuro, ma ciò che accade grazie al libero arbitrio non consegue da alcuna necessità». Seconda contraddizione: «Ciò che dio predetermina deve entrare in campo in futuro. Se perciò dio predetermina il bene e il male che accadono, allora nulla accade grazie al libero arbitrio»; così libero arbitrio e predeterminazione si eliminano a vicenda[3].

Quali che siano le distinzioni che la metafisica teologica in Oriente e in Occidente ha offerto contro quest'antinomia, all'interno dello schema rappresentatore e della sua disaggregazione e ricomposizione da parte dell'intelletto non c'è via di scampo.

[1] Nella sua *Dogmatica speculativa*, cfr. *Philosophie und Theologie des Averroes*, trad. tedesca di Müller, p. 45: con questo titolo e il numero di pagina cito entrambi i trattati uniti nella traduzione: *Armonia tra la religione e la filosofia*, e *Dogmatica speculativa*.

[2] *Philosophie und Theologie des Averroes*, trad. tedesca di Müller, pp. 98 sgg.

[3] Anselmo, *De concordia*, quaestio I: inizio; II: inizio. Op. cit., p. 507 A, 519 C (ediz. Migne). — Inoltre proposizione e contropropositione in Abelardo, *Sic et non*, c. 26-38, op. cit., pp. 1386 C sgg. (ediz. Migne).

freie Subjekt tritt als eine nicht bedingte Macht neben die Macht Gottes. Wann also der Gedanke eines allmächtigen Willens im Bewußtsein aufgeht, dann erlöschen vor ihm, wie Sterne vor der aufgehenden Sonne, alle Einzelwillen. In jedem Augenblick und an jedem Punkte bedingt die Allmacht Gottes das Dasein und den Bestand des einzelnen Willens, und wo sie zurückträte, da sänke auch der Wille ganz oder in seinem entsprechenden Bestand oder Teil in sich zusammen. Dies tritt besonders deutlich in der Formel der christlichen Scholastik hervor, nach welcher die Erhaltung eine bloße Fortsetzung der Schöpfung ist.[1] Da Gott in der Schöpfung allein alles wirkt, so ist er folgerichtig auch für den menschlichen Willen in jedem Moment und gleichsam an jedem Punkte desselben die wirkende, im Erhalten hervorbringende Ursache.

Diese Region des in die Widersprüche des Vorstellens verwickelten Verstandes, seiner Ausflüchte und Distinktionen, wird verlassen, wenn im Reiche der Mystik, der Sufis, der Viktoriner und ihrer Nachfolger die gedankenklare Unterscheidung der einander gegenüberstehenden Willen Gottes und des Menschen untergeht in dem Abgrunde der Gottheit. Aber auch die Mystik und die sich an sie anschließende pantheistische Spekulation finden in der dunklen Tiefe eines lebendigen, den menschlichen Willen einschließenden göttlichen Weltgrundes das uralte Problem ungelöst wieder vor. Denn wenn dieser Weltgrund in seiner freien quellenden Einheit den menschlichen Willen mitumschließt, dann ist zwar die Freiheit als ein Akt in Gott gerettet, aber um so sicherer fällt die Schuld des Bösen in die Gottheit[2], um so unbegreiflicher wird das Gefühl der Selbständigkeit des Individuums.

Daher denn schließlich nur eine Auflösung von erkenntnistheoretischem Standpunkt aus möglich bleibt. Was nicht in einen objektiven Zusammenhang hineingedacht werden kann, das kann

[1] Die Erhaltung der Welt wird von älteren Scholastikern einfach zur Schöpfung gerechnet; der oben entwickelte Satz ist bei Thomas überzeugend in der summa theol. p. I, qu. 103. 104 de gubernatione rerum etc., besonders quaest. 104 art. 1 dargelegt: conservatio rerum a Deo non est per aliquam novam actionem, sed per continuationem actionis, qua dat esse; quae quidem actio est sine motu et tempore, sicut etiam conservatio luminis in aere est per continuatum influxum a sole.

[2] Daher auf diesem Standpunkt im Widerspruch mit dem sittlichen Bewußtsein das Böse als relativ, die ganze Wirklichkeit als gut betrachtet werden muß. Worte dürfen hier nicht täuschen. So lehren Scotus Eriugena (Abweichendes ist sicher Akkommodation), die bedeutendsten der Sufis sowie der Mystiker des christlichen Mittelalters und sehr schön Jakob Böhme: „In solcher hohen Betrachtung findet man, daß dieses alles von und aus Gott selber herkomme, und daß es seines eigenen Wesens sei, das er selber ist, und er selber aus sich also geschaffen habe, und gehöret das Böse zur Bildung und Beweglichkeit und das Gute zur Liebe usw." Beschreibung der drei Prinzipien Vorr. § 14.

Ogni soggetto libero entra in campo come una potenza non condizionata accanto alla potenza di dio. Quando dunque si dischiude nella coscienza il pensiero di una volontà onnipotente, dinanzi a quest'ultima tutte le singole volontà si spengono come stelle dinanzi al sole levantesi. In ogni attimo e in ogni punto l'onnipotenza di dio condiziona l'esserci e la sussistenza della singola volontà, e dove essa retrocedesse in secondo piano sprofonderebbe in sé anche la volontà, o interamente, o nella sua sussistenza o parte corrispondente. Ciò entra in scena in modo particolarmente chiaro nella formula della Scolastica cristiana secondo cui la conservazione è una mera prosecuzione della creazione[1]. Visto che nella creazione è dio a fare tutto, allora egli è conseguentemente la causa efficiente, produttiva nel conservare, anche per la volontà umana in ogni momento e, per così dire, in ogni punto di quest'ultima.

Questa regione dell'intelletto inviluppato nelle contraddizioni del rappresentare, e delle sue scappatoie e distinzioni, viene abbandonata quando nel regno della mistica, dei Sufi, dei Vittorini e dei loro seguaci la chiara distinzione di pensiero delle due volontà che si contrappogono, quella di dio e quella dell'uomo, tramonta nell'abisso della divinità. Ma anche la mistica e la speculazione panteistica che si riallaccia a essa rinvengono nuovamente irrisolto l'antichissimo problema nell'oscura profondità di un vivente fondamento divino del mondo che include la volontà umana. Infatti se questo fondamento del mondo coinclude nella sua libera unità sgorgante la volontà umana, allora la libertà è sì salvata come un atto in dio, ma la colpa del male ricade tanto più sicuramente nella divinità[2] e tanto più inconcepibile diviene il sentimento di autonomia dell'individuo.

Quindi in conclusione una risoluzione rimane infatti possibile solo dal punto di vista teoretico-conoscitivo. Ciò che non si può pensare entro una connessione oggettiva forse lo si può ricono-

[1] La conservazione del mondo viene messa dagli Scolastici arcaici semplicemente in conto alla creazione; la proposizione sopra sviluppata è esposta in modo convincente in Tommaso nella *Summa theol.*, pars I, quaest. 103, 104 (*de gubernatione rerum* ecc.), in particolare quaest. 104, art. 1: dargelegt: «*conservatio rerum a Deo non est per aliquam novam actionem, sed per continuationem actionis, qua dat esse; quae quidem actio est sine motu et tempore, sicut etiam conservatio luminis in aere est per continuatum influxum a sole*».

[2] Quindi da questo punto di vista si deve considerare, in contraddizione con la coscienza etica, il male relativo e l'intera effettualità buona. Qui non bisogna lasciarsi ingannare dalle parole. Così insegnano Scoto Eriugena (ciò che devia è sicuramente un accomodamento), i più significativi tra i Sufi così come i mistici del medioevo cristiano, e in modo molto bello Jakob Böhme: «In tale elevata considerazione si trova che tutto questo provenga da Dio e a partire da Dio stesso, e che sia della sua propria essenza, la quale è lui stesso e quanto egli stesso ha creato da sé, e il male appartiene alla formazione e alla mobilità e il bene all'amore e così via» (*Beschreibung der drei Prinzipien*, Prefazione, § 14).

vielleicht, als von verschiedener psychischer Provenienz, in seiner unaufhebbaren Verschiedenheit anerkannt und in eine zwar äußerliche, aber gesetzmäßige Beziehung zueinander gebracht werden. So ist die Antinomie der antiken Metaphysik des Kosmos zwischen dem Stetigen der Anschauung und dem Diskreten der Verstandeserkenntnis, der Veränderung am Wirklichen und der Zusammensetzung von unveränderlichen Teilinhalten im Verstande, innerhalb dieses natürlichen metaphysischen Systems unüberwindlich gewesen; aber die erkenntnistheoretische Einsicht und die zwar äußerliche, doch gesetzmäßige Beziehung dieser psychischen Elemente, die von verschiedener Provenienz sind und daher nicht aufeinander zurückgeführt werden können, müssen uns genügen.

Was für Schutt und Trümmer wären nun zu durchwandern, wollte ich die einzelnen Ausreden des theologischen Verstandes gegenüber dieser Antinomie darlegen. Die Methode ist überall dieselbe. Das Wirken Gottes wird so nahe und so vielseitig als möglich an die Punkte der Welt gleichsam räumlich herangebracht, an welchen der freie Wille auftritt: es umspinnt und umgibt sie ganz. Ferner werden an diesen Punkten durch Begriffsbestimmungen das ursächliche Wirken Gottes in den Handlungen der Menschen und die freie Wahl einander inhaltlich so sehr als es irgend geschehen kann angenähert. Aber wie eng im Weltenzusammenhang das Wirken Gottes die Freiheit umwindet: an jedem Punkte, an dem sie zusammenwirkend gedacht werden. verbleibt ein Widerspruch. Und wie sehr diese alchimistische Kunst bestrebt ist, die Eigenschaften der Freiheit denen der Notwendigkeit anzunähern und diese schließlich in jene zu wandeln: sie bleiben spröde außer einander .

Die erste dieser beiden Methoden, die Härte des Widerspruchs wenigstens herabzumindern, ist im engen Anschluß an seine arabischen Vorgänger von Ibn Roschd so zusammengefaßt worden. Gott hat die Willenskraft geschaffen, welche entgegengesetzte Dinge zu erwerben vermögend ist, aber auch einen Zusammenhang von Ursachen, durch deren Vermittlung allein der Wille an die äußeren Dinge herandringen kann, welche er erreichen will, und zugleich ist dieser Wille auch innerlich an den Kausalzusammenhang gebunden, weil das Setzen des Ziels durch das objektive Verhältnis der Auffassung zu den Gegenständen bedingt ist.[1] Derselben Methode bedienen sich neben den arabischen die jüdischen Philosophen; sie teilen den formalen Scharfsinn und die sinnliche Flachheit dieser Darlegung, werden aber durchgreifender als die Denker des Islam von dem Freiheitsbewußtsein ge-

[1] Averroes a. a. O. S. 99.

scere, come qualcosa dalla diversa provenienza psichica, nella sua ineliminabile diversità e lo si può comporre in una relazione sì esteriore ma conforme a leggi. Così l'antinomia dell'antica metafisica del cosmo tra il continuo dell'intuizione e il discreto della conoscenza intellettuale, tra l'alterazione nell'elemento effettuale e la composizione di contenuti parziali inalterabili nell'intelletto, è stata insormontabile all'interno di questo sistema metafisico naturale; ma l'introvisione teoretico-conoscitiva e la relazione, esteriore e tuttavia conforme a leggi, di questi elementi psichici di diversa provenienza, e quindi non riconducibili gli uni agli altri, devono bastarci.

Quali macerie e rovine andrebbero passate ora in rassegna se volessi esporre i singoli espedienti dell'intelletto teologico di fronte a quest'antinomia. Il metodo è ovunque lo stesso. L'operare divino viene accostato spazialmente, per così dire, il più vicino possibile e nei modi più diversi ai punti del mondo in cui subentra il libero arbitrio: esso li avvolge e li circonda per intero. Inoltre in questi punti l'operare causale di dio nelle azioni degli uomini e la libera scelta vengono avvicinati contenutisticamente per quanto ciò possa accadere attraverso determinazioni concettuali. Ma per quanto strettamente l'operare di dio avvolga la libertà nella connessione di mondi, in ogni punto in cui si pensa che la libertà cooperi permane una contraddizione. E per quanto quest'arte alchimistica si affaccendi per avvicinare le proprietà della libertà a quelle della necessità e per mutare in conclusione questa in quella, esse rimangono ostinatamente l'una fuori dall'altra.

Il primo di questi due metodi per diminuire perlomeno la durezza della contraddizione è stato riassunto da Averroè in stretta aderenza ai suoi predecessori nel modo seguente. Dio ha creatò la forza di volontà, che è in grado di acquisire cose contrapposte, ma anche una connessione di cause attraverso la mediazione della quale soltanto la volontà può addentrarsi nelle cose esterne che vuole raggiungere, e nel contempo questa volontà è legata anche interiormente alla connessione causale poiché il porre lo scopo è condizionato dal rapporto oggettivo della concezione con gli oggetti[1]. Dello stesso metodo si servono oltre che i filosofi arabi anche quelli ebraici; essi condividono l'acutezza formale e la piattezza sensoriale di questa esposizione, ma vengono guidati dalla coscienza della libertà più radicalmente che non i pensatori

[1] Averroè, op. cit., p. 99.

leitet.[1] So geht der Kusari des berühmten jüdischen Dichters Jehuda Halevi von dem in Gott gegründeten System der Ursachen aus; Veränderungen werden in diesem System entweder direkt oder durch Mittelursachen von Gott aus bewirkt, in dieser Verkettung treten die Wahlhandlungen des Menschen auf, und wo sie erscheinen, ist der Übergang aus dieser notwendigen Verkettung zur Freiheit. „Die Wahl hat Gründe, die in einer Verkettung bis zur ersten Ursache zurückführen, aber diese Verkettung ist ohne Zwang, weil die Seele sich zwischen einem Entschluß und dessen Gegenteil befindet und tun kann, was sie will."[2] Und die christlichen Theologen des Mittelalters haben das Verdienst, in der Kooperation des Wirkens Gottes mit der menschlichen Freiheit bei jedem Willensakte einen Mechanismus hergestellt zu haben, in welchem ein a und ein non a freundnachbarlich nebeneinander als Springfedern wirken.

Die andere Methode, die Schärfe der Antinomie zu mildern, besteht darin, durch Begriffsbestimmungen die Vorstellung von der Abhängigkeit innerhalb des in Gott gegründeten ursächlichen Systems der von der Freiheit anzunähern. Bald wird versucht die Kausalität Gottes in bezug auf die Handlungen der Menschen abzuschwächen, bald die Freiheit des Menschen zu verdünnen und zu verflüchtigen; solche Begriffsbestimmungen gehen von der Lehre der Ascharija bis zu den protestantischen Dogmatikern. So sieht man Anselm den menschlichen Willen verflüchtigen bis auf den armseligen Rest einer Fähigkeit, die ihm von Gott gegebene Richtung festzuhalten,[3] und in diesem Rest ist doch eine Grenze des göttlichen Willens und die absolute Macht eines Geschöpfes enthalten. So führt Thomas die Realität in der menschlichen Handlung auf Gott als Ursache zurück, wogegen er den Defekt in ihr, auf Grund dessen sie böse ist, dem Geschöpf zuschreibt[4]; als ob der Impuls zum Bösen nicht etwas Posi-

[1] So im Kusari S. 414 (übers. von Cassel): „Die Natur des Möglichen wird nur von dem hartnäckigen Heuchler geleugnet, der spricht, woran er nicht glaubt. Aus seiner Vorbereitung auf das, was er hofft oder fürchtet, kannst du ersehen, daß (er glaubt, daß) die Sache möglich, also die Vorbereitung von Nutzen ist." Maimonides, More Nebochim T. III, 102 (übers. von Scheyer): „Es ist ein Grundsatz der Gesetze unseres Lehrers Moses und aller, die ihm anhängen, daß der Mensch vollkommene Freiheit habe, d. h. daß er vermöge seiner Natur mit freier Wahl und Selbstbestimmung alles tue, was er zu tun vermag, ohne daß hierzu etwas Neues in ihm hervorgebracht wird. Auf gleiche Weise bewegen sich alle Gattungen der unvernünftigen Tiere nach ihrer Willkür. So wollte es die Gottheit . . . Daß diesem Grundsatz von Männem unserer Nation und unsres Glaubens je widersprochen wurde, ist nie gehört worden."

[2] Kusari S. 416.

[3] Anselm, dialog. de casu diaboli c. 4 Opp. t. I, p. 332B f. ; de concordia etc. quaest. III, c. 2ff. Opp. t. I, p. 522ff.

[4] Thomas, summa theol. p. I quaest. 49 art. 2: effectus causae secundae deficientis reducitur in causam primam non deficientem, quantum ad id, quod habet entitatis et per-

dell'Islam[1]. Così il *Kusari* del celebre poeta ebraico Giuda Levita prende avvio dal sistema di cause fondato in dio; alterazioni in questo sistema vengono prodotte da dio stesso o direttamente oppure attraverso cause intermedie, in questa concatenazione subentrano le azioni di scelta dell'uomo, e dove esse appaiono si ha il passaggio da questa concatenazione necessaria alla libertà: «La scelta ha motivi che attraverso una concatenazione riconducono alla causa prima, ma questa concatenazione è senza costrizione poiché l'anima si trova tra una risoluzione e quella contraria e può fare quel che vuole»[2]. E, con la cooperazione dell'operare di dio con la libertà umana in ogni atto di volontà, i teologi cristiani del medioevo hanno il merito di aver prodotto un meccanismo in cui un A e un non-A operano come molle l'uno accanto all'altro da buoni vicini.

L'altro metodo per mitigare l'asprezza dell'antinomia consiste nell'accostare la rappresentazione della dipendenza all'interno del sistema causale fondato in dio alla rappresentazione della libertà attraverso determinazioni concettuali. Ora si cerca di attenuare la causalità di dio in riferimento alle azioni degli uomini, ora di diluire e volatilizzare la libertà dell'uomo; simili determinazioni concettuali vanno dalla dottrina degli Ashariti ai dogmatici protestanti. Così si vede Anselmo far dileguare la volontà umana fino a ridurla il misero residuo di una capacità di attenersi alla direzione datale da dio[3], eppure in questo resto è contenuto un confine della volontà divina e il potere assoluto di una creatura. Così Tommaso riconduce a dio come causa la realtà nell'azione umana, mentre per contro il difetto in essa, sul fondamento del quale è malvagia, egli lo ascrive alla creatura[4]; come se l'impulso al male non fosse

[1] Così nel *Kusari* (o *Il Cazaro*), p. 414 (trad. tedesca di Cassel): «La natura del possibile viene negata solo dall'ipocrita testardo che afferma ciò a cui non crede. Dalla sua preparazione a ciò che egli spera o teme, puoi scorgere il fatto (che egli creda) che la cosa sia possibile, dunque che la preparazione sia utile». E Maimonide, *More Nebochim*, t. III, p. 102 (trad. tedesca di Scheyer): «È una proposizione di fondo delle leggi del nostro maestro Mosè e di tutti quanti lo seguono quella per cui l'uomo ha completa libertà, vale a dire fa tutto ciò che è in grado di fare in virtù della sua natura con libera scelta e autodeterminazione, senza che con ciò si produca in lui qualcosa di nuovo. Allo stesso modo si muovono secondo il loro arbitrio tutti i generi di animali irrazionali. Così volle la divinità . . . Né si è mai udito che uomini della nostra nazione e della nostra fede abbiano contraddetto a questa proposizione di fondo».

[2] *Kusari*, p. 416.

[3] Anselmo, *Dialog. de casu diaboli*, c. 4, *Op.*, t. I, p. 332 B sg. ; *De concordia* ecc., quaest. III, c. 2 sgg., *Op.*, t. I, pp. 522 sgg.

[4] Tommaso, *Summa theol.*, pars I, quaest. 49, art. 2: «*effectus causae secundae deficientis reducitur in causam primam non deficientem, quantum ad id, quod habet entitatis et per-*

tives wäre! Und da die Dinge mit Gott gemäß ihrer Natur zusammenwirken, die Natur des menschlichen Willens der Freiheit sei, findet er Gottes Willen mit der Freiheit des Menschen in Einklang.[1] Anderer Schutt der Arbeit an diesen Widersprüchen wird sichtbar, wenn Gottes Voraussicht von Anselm als ein ewiges und unwandelbares Wissen auch des Wandelbaren bestimmt wird, und so der Verstand die Form seines eigenen Vorstellens in der Zeit zu durchbrechen strebt[2]; oder wenn andere Gottes Vorsehung nur auf das Allgemeine bezogen denken wollen und der Verstand so den Glaubensinhalt vernichtet, indem er ihn zu retten bemüht ist.

Der Ausgang des Ringens mit dieser Klasse von Antinomien im Mittelalter war verschieden bei den Theologen des Islam und denen des Christentums. Während sich der Islam dem Untergang aller individuellen Freiheit in der göttlichen Macht zuneigt, dem Gott des Despotismus und der flachen Wüste, erhebt sich in der Christenheit immer mächtiger das Bewußtsein der persönlichen Freiheit des Individuums. Es hat seinen Sitz in der Franziskanerschule, Duns Scotus hat die erste gründliche Theorie des Willens in seinem Verhältnis zum Verstande geschaffen[3], und in Occam tritt der erkenntnistheoretische Gegensatz zwischen unmittelbarem Wissen und dem an der Hand des Satzes vom Grunde fortschreitenden Erkennen auf, die Bedingung für das Verständnis der Freiheit. Non potest probari (libertas voluntatis) per aliquam rationem. Potest tamen evidenter cognosci per experientiam, per hoc, quod homo experitur, quod, quantumcunque ratio dictet aliquid, potest tamen voluntas hoc velle vel nolle.[4]

Die Antinomien in der Vorstellung Gottes nach seinen Eigenschaften.

Eine zweite Klasse von Antinomien entspringt, indem die religiösen Erfahrungen, wie sie der Gottesidee zugrunde liegen, in einem Vorstellungszusammenhang ausgedrückt werden. Die Idee Gottes muß in die Ordnung der Vorstellungen eintreten, in welcher auch unser Selbst und die Welt ihren Platz haben, und doch kann den Anforderungen, welche an diese Idee das religiöse Leben stellt, kein System im

fectionis, non autem quantum ad id, quod habet de defectu . . . quicquid est entitatis et actionis in actione mala, reducitur in Deum sicut in causam; sed quod est ibi defectus, non causatur a Deo, sed ex causa secunda deficiente; womit altprotestantische Dogmatiker übereinstimmen.

[1] Thomas, summa theol. p. II, 1 quaest. 10 art. 4.

[2] Anselm, de concordia etc., quaest. I.

[3] Besonders in der Darlegung des Duns Scotus in sent. II dist. 42, 1 ff.

[4] Occam, quodlibeta septem, I qu. 16.

qualcosa di positivo! E visto che le cose cooperano con dio conformemente alla loro natura e la natura della volontà umana è per la libertà, egli trova la volontà di dio in accordo con la libertà dell'uomo[1]. Altre macerie del lavoro compiuto intorno a queste contraddizioni divengono visibili quando Anselmo determina la previsione da parte di dio come un sapere eterno e immutabile anche di ciò che è mutevole, e così l'intelletto si sforza di rompere la forma del suo stesso rappresentare nel tempo[2]; o quando altri vogliono pensare la provvidenza divina riferita solo all'universale e l'intelletto annienta così il contenuto della fede adoperandosi per salvarlo.

Nel medioevo l'esito della lotta con questa classe di antinomie fu diverso presso i teologi dell'Islam e quelli del cristianesimo. Mentre l'Islam è incline al tramonto di ogni libertà individuale nella potenza divina, al dio del dispotismo e del piatto deserto, nella cristianità si erge sempre più imponente la coscienza della libertà personale dell'individuo. Questa coscienza ha la sua sede nella Scuola Francescana, Duns Scoto ha creato la prima teoria scrupolosa della volontà nel suo rapporto con l'intelletto[3], e in Occam subentra l'opposizione teoretico-conoscitiva tra sapere immediato e conoscere che procede in base al principio di ragione, la condizione per la comprensione della libertà. «*Non potest probari (libertas voluntatis) per aliquam rationem. Potest tamen evidenter cognosci per experientiam, per hoc, quod homo experitur, quod, quantumcunque ratio dictet aliquid, potest tamen voluntas hoc velle vel nolle*»[4].

Le antinomie nella rappresentazione di dio secondo le sue proprietà

Una seconda classe di antinomie scaturisce quando si esprimono in una connessione di rappresentazioni le esperienze religiose quali stanno alla base dell'idea di dio. Questa idea deve entrare nell'ordine delle rappresentazioni in cui anche il nostro Sé e il mondo hanno il loro posto, eppure alle esigenze che la vita religiosa pone riguardo a questa idea non può corrispondere alcun

fectionis, non autem quantum ad id, quod habet de defectu . . . quicquid est entitatis et actionis in actione mala, reducitur in Deum sicut in causam; sed quod est ibi defectus, non causatur a Deo, sed ex causa secunda deficiente»; con ciò concordano dogmatici paleoprotestanti.

[1] Tommaso, *Summa theol.*, pars II 1, quaest. 10, art. 4.

[2] Anselmo, *De concordia* ecc., quaest. I.

[3] In particolare nell'esposizione di Duns Scoto in *Sentent.* II, dist. 42, 1 sgg.

[4] Occam, *Quodlibeta septem*, I, quaest. 16.

Vorstellen entworfener Formeln entsprechen. Zwischen der Idee Gottes, wie sie in der religiösen Erfahrung gegeben ist, und den Bedingungen des Vorstellens besteht eine innere Heterogeneität, und diese bringt die Antinomie in der Vorstellung des höchsten Wesens hervor. Der Nachweis dieses Tatbestandes liegt zunächst in der Darlegung der fruchtlosen Verstandesarbeit, welche seit dem Mittelalter vollbracht worden ist, und wird später durch psychologische Betrachtung ergänzt werden können.

Das gesamte Mittelalter ringt auch mit dieser zweiten Klasse von Antinomien, und eine vergleichende Betrachtung kann dieselben durch die theologische Metaphysik des Judentums, des Christentums und des Islam hindurch verfolgen. – Und zwar findet eine Antinomie statt zwischen der Idee Gottes und ihrer Darstellung in den Formeln des Vorstellens durch Eigenschaften. Die Thesis wird durch die Aussagen über Eigenschaften Gottes gebildet, diese Aussagen sind innerhalb des Vorstellens notwendig, und werden sie aufgehoben, so wird die Vorstellung Gottes selber mit ihnen aufgehoben. Die Antithesis besteht in den Sätzen: da in Gott Subjekt und Prädikat nicht gesondert sind, Eigenschaften Gottes aber Prädikate desselben sein würden, so müssen Gott Eigenschaften abgesprochen werden; da Gott einfach ist, die Verschiedenheit der Eigenschaften aber in ihm ein Mehrfaches setzen würde, so können auch aus diesem Grunde von Gott Eigenschaften nicht ausgesagt werden; und da Gott Vollkommenheit ist, jede Eigenschaft aber ein Begrenztes ausdrücken würde, so ergibt sich noch einmal die Unangemessenheit der Annahme von Eigenschaften Gottes.[1] – Eine Reihe anderer Antinomien entsteht durch die Beziehungen, welche inhaltlich zwischen den einzelnen Bestandteilen der Vorstellung Gottes auftreten. Unser Vorstellen Gottes in seiner Beziehung zur Welt und uns selber ist an die Bedingungen räumlicher und zeitlicher Beziehungen gebunden, unter welchen die Welt und wir selber stehen, aber die Idee Gottes schließt räumliche und zeitliche Bestimmungen aus. Unser religiöses Leben besitzt Gott als einen Willen, wir können jedoch einen Willen nur als Person und diese nur als von anderen Personen eingeschränkt vorstellen. Endlich ist die unbedingte Kausalität Gottes d. h. seine Allmacht, welche auch die Ursache der übel in der Welt ist, mit dem

[1] Die Thesis wird so oft ausgesprochen, daß Belege überflüssig sind, die Antithesis ging besonders aus der neuplatonischen Schule vermittels des Areopagiten Dionysius auf Scotus Eriugena und andere ältere mittelalterliche Schriftsteller über, vgl. Scotus Eriugena de divisione I, c. 15ff. p. 463B, c. 73ff. p. 518A. Abälard, theolog. christ. lib. III, p. 1241 Bff. Anselm, Monolog. c. 17 p. 166A. – Die Antinomie wird aus dem älteren Material sehr klar formuliert von Thomas, summa theol. p. I, quaest. 13 art. 12.

sistema di formule delineate nel rappresentare. Tra l'idea di dio quale si dà nell'esperienza religiosa e le condizioni del rappresentare sussiste un'interna *eterogeneità*, e quest'ultima mette in risalto l'antinomia nella rappresentazione dell'essenza suprema. La prova di questo stato di fatto risiede anzitutto nell'esposizione del'infecondo lavoro intellettuale che è stato portato a compimento a partire dal medioevo, e potrà venire integrata più tardi da una considerazione psicologica.

Il medioevo nel suo complesso lotta anche con questa seconda classe di antinomie, e una considerazione comparativa le può seguire passo dopo passo attraverso la metafisica teologica dell'ebraismo, del cristianesimo e dell'Islam. – E, più precisamente, un'antinomia ha luogo tra l'idea di dio e la sua presentazione per proprietà nelle formule del rappresentare. La tesi è costituita dagli enunciati sulle proprietà di dio, all'interno del rappresentare queste proprietà sono necessarie, e se vengono eliminate viene eliminata con esse la rappresentazione stessa di dio. L'antitesi consiste nelle seguenti proposizioni: visto che in dio soggetto e predicato non sono separati, si deve negare che dio abbia proprietà, poiché queste ultime sarebbero suoi predicati; visto che dio è semplice, di lui non si possono enunciare proprietà anche per questo motivo, poiché la diversità delle proprietà porrebbe in lui un molteplice; e visto che dio è perfezione, l'inadeguatezza dell'assunto di proprietà di dio risulta ancora una volta dal fatto che ogni proprietà esprimerebbe qualcosa di delimitato[1]. – Una serie di altre antinomie nasce dalle relazioni che subentrano contenutisticamente tra le singole componenti della rappresentazione di dio. Il nostro rappresentare dio nella sua relazione con il mondo e con noi stessi è legato alle condizioni di relazioni spaziali e temporali a cui sottostiamo noi stessi e il mondo, ma l'idea di dio esclude determinazioni spaziali e temporali. La nostra vita religiosa possiede dio come una volontà, tuttavia noi possiamo rappresentare una volontà solo come persona e una persona solo come limitata da altre persone. Infine la causalità incondizionata di dio, vale a dire la sua onnipotenza, che è anche la causa dei mali presenti nel mondo, è in contraddizione con

[1] La tesi viene enunciata così spesso che è superfluo addurre una documentazione, l'antitesi passa in particolare dalla Scuola Neoplatonica, attraverso Dionigi Aeropagita, a Scoto Eriugena e ad altri scrittori medievali, cfr. Scoto Eriugena, *De divisione naturae*, I, c. 15 sgg., p. 463 B; c. 73 sgg., p. 518 A; Abelardo, *Theolog. christ.*, liber III, p. 1241 B sgg.; Anselmo, *Monolog.*, c. 17, p. 166 A. – L'antinomia viene formulata molto chiaramente, a partire da materiale anteriore, da Tommaso, *Summa theol.* pars I, quaest. 13, art. 12.

sittlichen Ideal in ihm d. h. seiner Güte in Widerspruch, und so entspringt das unauflösbare Problem der Theodizee.[1]

Auch diese ganze Klasse von Antinomien ist, wie die früher behandelten, mit dem religiösen Vorstellen zugleich gegeben und wird schon bei der Arbeit, es in Formeln auszudrücken, empfunden sowie aufzulösen versucht. Augustinus hat mit der ihm eigenen Energie des Ausdruckes dies Antinomische der Gottesvorstellung ausgesprochen: „groß ohne quantitative Bestimmung, allgegenwärtig ohne einen Ort einzunehmen, Kausalität der Veränderungen ohne Veränderung in sich usw."[2] Das Bewußtsein dieser Widersprüche tritt im Islam bei den Mutaziliten in großer Klarheit auf und hat sie zur Leugnung der Eigenschaften Gottes geführt.[3] Ja von einem Mitglied dieser Schule, welches freilich in der Aufhebung von Eigenschaften in Gott weiter ging als die anderen, wurde Gott das Wissen abgesprochen; denn entweder hätte dasselbe Gott zum Gegenstande, wodurch dann in Gott eine Trennung von Wissendem und Gewußtem, sonach die Aufhebung seiner vollen vom Islam so streng gefaßten Einheit gesetzt würde, oder es hätte einen Gegenstand außer ihm, und dann wäre Gott in Rücksicht dieser seiner Eigenschaft von der Existenz dieses Gegenstandes außer ihm bedingt.[4] Dann stellten die Mutaziliten die Örtlichkeit Gottes, wie sie dem Vorstellen unvermeidlich ist, ja überhaupt die dem Vorstellen anhaftenden sinnlichen Züge in Frage.[5] Und die arabischen Philosophen schlossen: Jede Vorstellung vollzieht sich in der Unterscheidung eines Subjektes, das erkannt werden soll, von Prädikaten, durch welche erkannt werden soll; aber ein Unterschied eines Trägers von Eigenschaften und dieser Eigenschaften selber, einer Substanz und der Attribute, wie er damit eintreten würde, heht die Einfachheit Gottes auf[6], sonach ist das Wesen Gottes unerkennbar.

[1] Vgl. neben den nachfolgenden Stellen Abälard, Sic et non c. 31-38 p. 1389Cff.

[2] Augustinus de trinitate V, c. 1: ut sic intelligamus Deum, si possumus, quantum possumus, sitte qualitate bonum, sine quantitate magnum, sine indigentia creatorem, sine situ praesidentem, sine habitu omnia continentem, sine loco ubique totum, sine tempore sempiternum, sine ulla sui mutatione mutabilia facientem . . .

[3] Schahrastani I, 13: „Die Mutazila übertreiben aber bei der Behauptung der Einheit so viel, daß sie durch die Bestreitung der Eigenschaften zur gänzlichen Leermachung gelangen."

[4] So berichtet mit lebhaftem Ansdruck der Mißbilligung Schahrastani I, 69 f.

[5] Vgl. die Auseinandersetzung des Ibn Roschd mit den Mutazila hierüber in der „Abhandlung über die Gegend" in seiner spekulativen Dogmatik, Philosophie und Theologie S. 62 ff. und Schahrastani I, 43.

[6] Averroes' Philosophie und Theologie S. 53 f.; die entsprechende Darlegung Maimunis bei Kaufmann, Geschichte der Attributenlehre S. 431ff. Nach dieser kann nur Gottes Existenz erkannt werden, aber nicht seine Essenz, da sich der Begriff jedes Gegenstandes aus Gattung und artbildendem Unterschied zusammensetzt, diese aber für Gott nicht existieren; ebenso sind Akzidenzien von Gott ausgeschlossen.

l'ideale etico insito in dio stesso, vale a dire con la sua bontà, e così scaturisce l'insolubile problema della teodicea[1].

Anche tutta questa classe di antinomie, come già quelle trattate precedentemente, si dà insieme al rappresentare religioso e già con il lavoro di esprimerlo in formule la si sente così come si tenta di risolverla. Agostino ha enunciato questo elemento antinomico della rappresentazione di dio con l'energia espressiva che gli era propria: «grande senza determinazione quantitativa, onnipresente senza occupare un luogo, causalità delle alterazioni senza alterazione in sé e così via»[2]. Nell'Islam la coscienza di questa contraddizione subentra con grande chiarezza presso i Mutaziliti e conduce alla negazione delle proprietà di dio[3]. Anzi, un membro di questa scuola, che certo si spinse più avanti degli altri nella soppressione di proprietà in dio, negò a dio il sapere; infatti quest'ultimo o avrebbe per oggetto dio stesso, per cui allora si porrebbe in dio una divisione tra sapiente e saputo e perciò la soppressione della sua piena unità colta così rigorosamente dall'Islam, oppure tale sapere avrebbe un oggetto fuori di dio, e allora riguardo a questa sua proprietà dio sarebbe condizionato dall'esistenza di questo oggetto fuori di lui[4]. Poi i Mutaziliti posero in questione la localizzabilità di dio quale è inevitabile per il rappresentare, anzi in generale i tratti sensibili inerenti al rappresentare[5]. E i filosofi arabi conclusero: ogni rappresentazione si compie nella distinzione di un soggetto che va conosciuto da predicati attraverso cui esso va conosciuto; ma una distinzione, che con ciò entrerebbe in campo, di un portatore di proprietà e queste stesse proprietà, di una sostanza e degli attributi, sopprime la semplicità di dio[6], perciò l'essenza di dio è inconoscibile.

[1] Accanto ai passi successivi cfr. Abelardo, *Sic et non*, c. 31-38, pp. 1389 C sgg.

[2] Agostino, *De trinitate*, V, c. 1: «*ut sic intelligamus Deum, si possumus, quantum possumus, sitte qualitate bonum, sine quantitate magnum, sine indigentia creatorem, sine situ praesidentem, sine habitu omnia continentem, sine loco ubique totum, sine tempore sempiternum, sine ulla sui mutatione mutabilia facientem . . .* ».

[3] Schaharastani, I, 13: «Nell'affermazione dell'unità i Mutazila esagerano così tanto che con la contestazione delle proprietà giungono a uno svuotamento completo»

[4] Così riferisce con una vivace espressione di dissenso Schaharastani, I, p. 69 sg.

[5] Cfr. il confronto tra Averroè e i Mutazila in proposito nel «trattato sulla contrada» nella sua *Dogmatica speculativa*, in *Philosophie und Theologie*, pp. 62 sgg., e Schaharastani, I, p. 43.

[6] Vedi Averroè, *Philosophie und Theologie*, p. 53 sg.; l'esposizione corrispondente di Maimonide in Kaufmann, *Geschichte der Attributenlehre*, pp. 431 sgg. Secondo quest'ultima si può conoscere solo l'esistenza di dio, ma non la sua essenza, visto che il concetto di ogni oggetto si compone di un genere e di una differenza specifica, ma questi ultimo per dio non esistono; allo stesso modo si escludono da dio degli accidenti.

Mit den Sekten des Islam finden wir dann die christlichen Theologen des frühen Mittelalters auch in bezug auf diese Antinomie in einer merkwürdigen Übereinstimmung. Scotus Eriugena und Abälard zeigen die Unmöglichkeit jeder angemessenen Aussage über Gott; da eine solche aus Begriffen bestehen würde, diese aber nur zur Bezeichnung der relativen und endlichen Dinge gefunden sind; da sie unter Kategorien stehen würde, aber selbst die Kategorie der Substanz Akzidenzien von sich ausschließt, also Gott begrenzt; da sie aus Begriffen zusammensetzen würde, Gott aber einfach ist; da sie endlich im Zeitwort eine Bewegung einschließen würde, Gott aber jenseit des Gegensatzes von Bewegung und Ruhe ist.[1]

Mit dieser Kritik der Eigenschaften Gottes verband sich früh Nachdenken über den Ursprung unserer Begriffe von ihnen, und dieses führte ebenfalls zu negativen Ergebnissen. Einsicht in den Ursprung der Bestimmungen über Gott mußte eine Entscheidung letzter Instanz darüber gewähren, welcher Erkenntniswert diesen Bestimmungen zukomme. Die Theologie der Araber unterschied relative und negative Attribute Gottes, die jüdische sonderte mit einer nicht erheblichen Abweichung zuweilen auch solche der Tätigkeit[2], und die christliche Theologie stellte, einer schon im zweiten Jahrhundert und von da an oft bei den Neuplatonikern auftretenden Unterscheidung folgend[3], die „drei Wege" nebeneinander, auf welchen man zu den Eigenschaften Gottes gelangt: viam eminentiae, causalitatis und remotionis oder, wie dieser dann häufiger genannt wurde, negationis.[4] Die letztere Unterscheidung kann sich gegenüber der Zweiteilung der Methoden, zu der Idee Gottes aufzusteigen, nicht behaupten; hat doch die Einschränkung nur ihre andere Seite an der Verneinung, sonach kann die via eminentiae von der via negationis nicht getrennt werden. Führt man, sie berichtigend, die Eigenschaften Gottes auf solche zurück, in welchen die Vemeinung das Endliche an dem religiösen Ideal aufhebt, und solche, in denen Gott durch sein schaffendes Weltwirken vorstellig gemacht wird: alsdann leitet auch diese Untersuchung des Ursprungs der Vorstellungen von Eigenschaften Gottes auf die Erkenntnis ihrer Unangemessenheit. Denn wo ist dann die Grenze im Vor-

[1] Vgl. S. 287 Anm. 1.

[2] Die Zweiteilung bei Maimuni I, c. 58 (Munk, Le guide des égarés I, 245); wogegen Jehuda Halevi eine Dreiteilung anwendet, die freilich sehr unvollkommen ist, vgl. Kaufmann, Attributenlehre S. 141ff., ebenso Kusari (übers. von Cassel) S. 80ff.; der arab. ähnlich die Zweiteilung in Emunah Ramah von Abraham ben David (übers. von Weil) S. 65 ff.

[3] Freudenthal, Hellenistische Studien III, 285f.

[4] Durandus in Lombardi I, dist. 3 p. 1 qu. 1: triplex est via investigandi Deum ex creaturis: scilicet via eminentae, quantum ad primum; via causalitatis, quantum ad secundum; via remotionis, quantum ad tertium.

Con le sette dell'Islam troviamo poi in una singolare concordanza anche in riferimento a quest'antinomia i teologi cristiani del primo medioevo. Scoto Eriugena e Abelardo mostrano l'impossibilità di ogni enunciato adeguato su dio; visto che un simile enunciato consterebbe di concetti, ma questi ultimi si trovano solo per la designazione delle cose relative e finite; visto che un simile enunciato sottostarebbe a categorie, ma la stessa categoria di sostanza esclude da sé gli accidenti, dunque limita dio; visto che un simile enunciato si comporrebbe di concetti, ma dio è semplice; visto che infine un simile enunciato includerebbe un movimento nel verbo, ma dio è al di là dell'opposizione tra movimento e quiete[1].

A questa critica delle proprietà di dio si collegò ben presto una riflessione sull'origine dei nostri concetti di esse, e questa riflessione condusse a sua volta a risultati negativi. L'introvisione nell'origine delle determinazioni su dio dovette consentire in ultima istanza una decisione su quale valore conoscitivo spetti a queste determinazioni. La teologia degli Arabi distinse attributi di dio relativi e attributi negativi, quella ebraica, con una deviazione non rilevante, separò a volte anche attributi di attività[2], e la teologia cristiana, seguendo una distinzione subentrante già nel secondo secolo e da allora frequente presso i Neoplatonici[3], pose l'una accanto all'altra le «tre vie» sulle quali si giunge alle proprietà di dio: *viam eminentiae*, *causalitatis* e *remotionis* ovvero *negationis*, come venne nominata poi più spesso quest'ultima[4]. Questa distinzione per salire all'idea di dio non si può affermare contro la bipartizione dei metodi; la negazione è pur solo l'altra faccia della restrizione, e perciò la *via eminentiae* non si può dividere dalla *via negationis*. Se, per rettificarle, si riconducono le proprietà di dio a quelle in cui la negazione sopprime il finito nell'ideale religioso, e a quelle in cui dio si affaccia attraverso il suo operare mondano creativo, allora anche questa indagine dell'origine delle rappresentazioni di proprietà di dio porta alla conoscenza della loro inadeguatezza. Infatti dov'è allora il confine nel processo di soppressione? e dov'è il

[1] Cfr. p. 569, nota 1.

[2] Vedi la bipartizione in Maimonide, I, c. 58 (Munk, *Le guide des égarés*, vol. I, p. 245); per contro Giuda Levita applica una tripartizione che comunque è molto imperfetta, cfr. Kaufmann, *Attributenlehre*, pp. 141 sgg., e così pure il *Kusari* (trad. tedesca di Cassel), pp. 80 sgg.; simile a quella araba la bipartizione nell'opera *Emunah Ramah* di Abraham ben David (trad. tedesca di Weil), pp. 65 sgg.

[3] Freudenthal, *Hellenistische Studien*, vol. III, p. 285 sg.

[4] Durando di Saint Pourçains nel suo *Commento alle sentenze di Pietro Lombardo*, I, dist. 3, pars 1, quaest. 1: «*triplex est via investigandi Deum ex creaturis: scilicet via eminentae, quantum ad primum; via causalitatis, quantum ad secundum; via remotionis, quantum ad tertium*».

gang der Aufhebung? und Wo ist dann das Recht, von dem, was wir an der Welt gewahren, auf die Beschaffenheit ihrer Ursache zu schließen, da diese Ursache der Welt ganz heterogen sein kann?

So endigt die Arbeit des Mittelalters, das Wesen Gottes durch seine Eigenschaften bestimmen zu wollen, mit der gründlichen Einsicht in die Unangemessenheit dieser Vorstellung über Gott an das religiöse Ideal. Jede Ausflucht ist auch hier vergeblich. Die Aufgabe ist unlösbar, den Gehalt des Ideals in uns festzuhalten und doch menschliche, endliche Form und Mannigfaltigkeit aufzuheben. Spinozas hartes Wort in bezug auf jeden solchen Versuch, Intellekt und Wille Gottes seien dem unsrigen nicht ähnlicher, als das Gestirn des Hundes dem bellenden Tiere, entwickelt nur Sätze der Theologie des Judentums. So erklärt Abraham ben David: „Der Wille Gottes ist von dem unsrigen spezifisch verschieden; denn unser Wille gründet sich auf ein Begehren, und dieses besteht in dem Wunsche, etwas zu besitzen was man nicht hat. Gott aber bedarf nichts, sondern alle Dinge bedürfen seiner, und sein Wille ist dem Zwecke nach gerade das Entgegengesetzte von dem, was wir uns unter unserem Willen vorstellen."[1] Und Maimuni geht bis zu der Frage: „Findet denn zwischen unserem und Gottes Wissen eine andere Gleichheit als die des Namens statt?"[2] Wenn in bezug auf eine weitere Schwierigkeit Kirchenväter und Scholastiker erklären, die Eigenschaften in Gott seien untereinander identisch[3], so ist diese Identität des Unterschiedenen ein hölzernes Eisen. Wenn Thomas sagt, daß das Mehrfache der Eigenschaften, durch welche wir Gott erkennen, in der Abspiegelung Gottes in der Welt sowie in der Auffassung vermittels unseres Intellektes gegründet sei, und nun im Zusammenhang seiner theologischen Metaphysik die mannigfaltige Vollkommenheit der Kreaturen in dem einfachen Wesen Gottes enthalten gedacht werden soll: dann wird anerkannt, daß jeder Ausdruck nur inadäquat sei, ja der Ergänzung durch die anderen bedürfe, und doch wird nicht auf Erkenntnis Gottes verzichtet.[4] Hebt Thomas tiefblickend hervor, daß der Inhalt der Aussage nicht abhängig von der Art sei, wie wir aussagen, sonach durch die Unterscheidung im Satze kein Unterschied in Gott gesetzt werde[5]: So ergibt sich hieraus um so klarer die Unmöglich-

[1] Emunah Ramah übers. von Weil S. 70.

[2] Maimuni, More Nebochim übers. von Scheyer Bd. III, 130.

[3] So schon bei Augustinus de trinitate VI, c. 7: Deus multipliciter quidem dicitur magnus, bonus, sapiens, beatus, verus: sed eadem magnitudo ejus est, quae sapientia etc.

[4] Die widerspruchsvolle Stellung des Thomas in dieser Frage tritt am deutlichsten hervor in der summa theol. p. I, quaest. 3 und quaest. 13, sowie in der Schrift contra gentiles I, c. 31- 36; vgl. besonders in der ersteren Schrift quaest. 13 art. 12.

[5] Contra gentil. I, c. 36. Summa theol. p. I, quaest. 13 art. 12.

diritto d'inferire da ciò che scorgiamo nel mondo la costituzione della sua causa, visto che questa causa del mondo può essere del tutto eterogenea?

Così il lavoro del medioevo nel voler determinare l'essenza di dio attraverso le sue proprietà finisce con la scrupolosa introvisione nell'inadeguatezza di questa rappresentazione su dio riguardo all'ideale religioso. Anche qui ogni s c a p p a t o i a è v a n a. Il compito di tener fermo in noi il contenuto dell'ideale, e tuttavia di sopprimergli la forma umana, finita, e la molteplicità, è inassolvibile. Il duro detto di Spinoza in riferimento a ogni simile tentativo, per cui l'intelletto e la volontà di dio non sarebbero più simili al nostro di quanto la Costellazione del Cane somigli al can che abbaia, sviluppa solo proposizioni della teologia dell'ebraismo. Così spiega Abraham ben David: «La volontà di Dio è specificamente diversa dalla nostra; infatti la nostra volontà si fonda su un anelito, e quest'ultimo consiste nell'desiderio di possedere ciò che non si ha. Ma Dio non ha bisogno di nulla, sono invece tutte le cose ad aver bisogno di lui, e secondo il fine la sua volontà è proprio l'opposto di ciò che ci rappresentiamo come la nostra volontà»[1]. E Maimonide giunge fino alla domanda: «Ha mai luogo altra uguaglianza tra il nostro sapere e quello di Dio se non quella del nome?»[2]. Quando in riferimento a una ulteriore difficoltà Padri della Chiesa e Scolastici spiegano che in dio le proprietà sarebbero identiche tra loro[3], questa identità del distinto è un ferro legnoso. Quando Tommaso dice che il molteplice delle proprietà attraverso cui conosciamo dio sarebbe fondato nel rispecchiamento di dio nel mondo così come nella concezione mediante il nostro intelletto, e che ora, nel contesto della sua metafisica teologica, la varia perfezione delle creature si debba pensare contenuta nell'essenza semplice di dio, allora si r i c o n o s c e che ogni espressione sia solo i n a d e g u a t a, che anzi abbia bisogno d'integrazione da parte delle altre, eppure n o n si r i n u n c i a alla c o n o s c e n z a di dio[4]. Quando Tommaso rileva con uno sguardo profondo il fatto che il contenuto dell'enunciato non sia dipendente dalla modalità in cui noi enunciamo, e perciò la distinzione nella proposizione non ponga alcuna differenza in dio[5], risulta così da ciò tanto più chiaramente l'impos-

[1] Abraham ben David, *Emunah Ramah*, trad. tedesca di Weil, p. 70.

[2] Maimonide, *More Nebochim*, trad. tedesca di Scheyer, vol. III, p. 130.

[3] Così già in Agostino, *De trinitate*, VI, c. 7: «*Deus multipliciter quidem dicitur magnus, bonus, sapiens, beatus, verus: sed eadem magnitudo ejus est, quae sapientia*» etc.

[4] La posizione contraddittoria di Tommaso su tale questione viene in risalto con la massima chiarezza nella *Summa theol.* pars I, quaest. 3 e quaest. 13, così come nello scritto *Contra gentiles*, I, c. 31- 36; cfr. in particolare, nel primo scritto, quaest. 13, art. 12.

[5] *Contra gentiles*, I, c. 36; *Summa theol.*, pars I, quaest. 13, art. 12.

keit, den durch Unterscheidung aufgefaßten Inhalt einfach vorzustellen. So führt keine Distinktion der mittelalterlichen theologischen Metaphysik über die nur symbolische Bedeutung der Gottesvorstellung hinaus: damit ist aber eine dem Gegenstande entsprechende Erkenntnis der Eigenschaften Gottes aufgegeben, und alle endlichen relativen Bestimmungen behalten nur den Sinn einer Bilderschrift für das Über-Endliche und über alle Relationen Hinausreichende.[1]

FÜNFTES KAPITEL
DIE THEOLOGIE WIRD MIT DER NATURERKENNTNIS UND DER ARISTOTELISCHEN WISSENSCHAFT VOM KOSMOS VERKNÜPFT

Die Theologie war von ihrem Ursprung ab mit Bestandteilen der antiken Wissenschaft vom Kosmos verwoben. Sie benutzte diese Bestandteile für die Auflösung ihrer Probleme, gleichviel ob sie aus der platonischen, aristotelischen oder stoischen Philosophie stammten, wie man in die Kirchen jener Tage Marmortrümmer fügte, woman sie fand. Formel, Verteidigung, Versuch des Beweises und der dialektischen Behandlung lagen innerhalb ihres Umkreises. Sie hatte ihre Aufklärer, ihre Freidenker im Morgen- wie im Abendlande.[2]

Aber in der Kontinuität der Wissenschaft erhielt und entwickelte sich die von den Griechen geschaffene Erkenntnis des Kosmos als die andere von jener Theologie ganz unterschiedene Hälfte des intellektuellen Lebens. Diese Wissenschaft vom Kosmos, die Schöpfung der Griechen, traf mit der Theologie streitend, ergänzend zusammen: so entstand erst die metaphysische Weltansicht des Mittelalters. Und zwar hob bei den Arabern die Veränderung an, in welcher das Naturwissen sich langsam durchkämpfte und die in der intellektuellen Entwicklung des Abendlandes im Mittelalter am meisten durchgreifend gewesen ist. Wir gehen sonach von den Arabern aus.

Der Gegensatz des metaphysischen Denkens der Araber wie der Juden zu dem der klassischen Völker ist ihnen selber zum Bewußtsein gekommen. Die Übersicht der metaphysischen und theologischen Ansichten des Menschengeschlechtes, wie sie Schahrastani versucht, erwähnt an ihrem Beginn eine unter den Arabern angewandte Unterschei-

[1] Occam, quodlibeta septem III, quaest. 2: attributa (divina) non sunt nisi quaedam praedicabilia mentalia, vocalia vel scripta, nata significare et supponere pro Deo, quae possunt naturali ratione investigari et concludi de Deo.

[2] Über das zersetzende Treiben skeptischer Sekten des Islam Renan, Averroès[3] S. 103f.

sibilità di rappresentare semplicemente il contenuto colto attraverso la distinzione. Così nessuna distinzione della metafisica teologica medievale conduce oltre il significato solo simbolico della rappresentazione di dio: ma con ciò si dismette una conoscenza delle proprietà di dio corrispondente all'oggetto, e tutte le determinazioni relative finite mantengono solo il senso di una scrittura ideografica per l'oltrefinito che va oltre tutte le relazioni[1].

CAPITOLO V
LA TEOLOGIA SI ALLACCIA ALLA CONOSCENZA DELLA NATURA E ALLA SCIENZA ARISTOTELICA DEL COSMO

La teologia fu intessuta di componenti della scienza antica del cosmo fin dalla sua origine. Essa utilizzò queste componenti per la risoluzione dei suoi problemi, indipendentemente dal loro discendere dalla filosofia platonica, aristotelica o stoica, come nelle chiese di quei giorni si adoperavano rovine marmoree ovunque le si trovasse. La formula, la difesa, il tentativo di dimostrazione e la trattazione dialettica rientravano all'interno di questo ambito. Essa ebbe i suoi i suoi rischiaratori, i suoi liberi pensatori nell'Oriente come nell'Occidente[2].

Ma nella continuità della scienza la conoscenza del cosmo creata dai Greci si conservò e sviluppò come l'altra metà della vita intellettuale, nettamente distinta da quella teologia. Questa scienza del cosmo, la creazione dei Greci, s'incontrò con la teologia discutendo, integrando: nacque così soltanto la visione metafisica del mondo propria del medioevo. E, più precisamente, cominciò presso gli Arabi l'alterazione in cui il sapere naturale si fece lentamente strada e che è stata quanto mai radicale nello sviluppo intellettuale dell'Occidente nel medioevo. Prendiamo avvio perciò dagli Arabi.

L'opposizione del pensiero metafisico degli Arabi come degli Ebrei a quello dei popoli classici è giunta alla coscienza in essi stessi. La visione d'insieme delle visioni metafisiche e teologiche del genere umano, quale quella tentata da Schaharastani, ricorda al suo cominciamento una distinzione applicata tra gli Arabi secondo

[1] Occam, *Quodlibeta septem*, III, quaest. 2: «*attributa (divina) non sunt nisi quaedam praedicabilia mentalia, vocalia vel scripta, nata significare et supponere pro Deo, quae possunt naturali ratione investigari et concludi de Deo*».

[2] Sull'affaccendarsi disgregante delle sette scettiche dell'Islam, vedi Renan, *Averroès*, 3ª ediz., p. 103 sg.

dung, nach welcher die Griechen (nebst den Persern) vornehmlich der Bestimmung der äußeren Natur der Dinge und der Beschäftigung mit den körperlichen Objekten sich widmeten, wogegen die Araber und Juden sich den geistigen Dingen und der inneren Eigentümlichkeit der Objekte zuwenden.[1] Und der Kusari bemerkt dementsprechend, daß die Griechen das, was nicht von der sichtbaren Welt aus gefunden werden kann, verwerfen, wogegen die Propheten in dem, „was sie mit dem geistigen Auge gesehen haben", den Ausgangspunkt eines sicheren Wissens besaßen und nichtgriechische Philosophen diese inneren Anschauungen in den Kreis der Spekulation aufgenommen haben.[2] Gleichviel wie es sich mit der ursprünglichen oder der stetigen Richtung dieser verschiedenen Völker verhalte, solche Stellen bezeichnen richtig den Gegensatz zwischen der griechischen Wissenschaft vom Kosmos und der herrschenden Richtung einer theologischen Metaphysik bei den Arabern und Juden, wie sie bis zum Auftreten der naturwissenschaftlichen Forschung und dann der Aristotelischen Metaphysik bei den Arabern dauerte, bei den Juden aber das ganze Mittelalter hindurch nicht unterbrochen wurde. Noch klarer ist die Einseitigkeit der kosmischen Wissenschaft der Griechen im christlichen Abendlande allmählich erkannt worden.

So hatte zunächst innerhalb des eben durchlaufenen Zeitraums die Theologie (gewissermaßen eine Metaphysik der religiösen Erfahrung) das vorherrschende Interesse der Araber, Juden und abendländischen Völker in Anspruch genommen. Wohl war sie vielfach auf die von den Griechen ausgebildeten Begriffe angewiesen, und die Mutazila so gut als Augustinus oder Scotus Eriugena bedienten sich dieser in einem weiten Umfang; auch wurde diese theologische Vorstellungswelt diszipliniert durch die antike Logik und Kategorienlehre. Jedoch gestaltete sich der ganze Gedankenkreis während dieses Zeitraums um den Mittelpunkt der religiösen Erfahrungen und Vorstellungen; dieses zentrale Interesse zog die Bruchstücke griechischen Wissens an sich und ordnete dieselben sich unter. Eine Änderung in dem intellektuellen Leben des Mittelalters trat erst ein, als zunächst die Araber in dem Naturwissen der Griechen und in ihrer kosmischen Spekulation ein zweites Zentrum intellektueller Arbeit entdeckten und um dieses sich ein Kreis von Naturerkenntnis zu bilden begann.

Im Orient waren Aristoteles und einige wichtige mathematische, astronomische und medizinische Schriften der Griechen niemals verlorengegangen. Nach dem Untergange der griechischen Philosophie waren die Schulen der christlichen Syrer Hauptsitze der Kenntnis von

[1] Schahrastani I, S. 3. [2] Jehuda Halevi, Kusari S. 323f.

cui i Greci (con i Persiani) si dedicarono prevalentemente alla determinazione della natura esterna delle cose e a occuparsi degli oggetti corporei, mentre per contro gli Arabi e gli Ebrei si dedicano alle cose spirituali e alla peculiarità interna degli oggetti[1]. Corrispondentemente a ciò il *Kusari* fa notare il fatto che i Greci rigettino ciò che non si può trovare a partire dal mondo visibile, mentre per contro i profeti possedettero in ciò «che essi hanno visto con l'occhio spirituale» il punto di partenza di un sapere sicuro, e filosofi non greci hanno accolto queste intuizioni interne nella cerchia della speculazione[2]. Comunque si mettano le cose quanto all'indirizzo originario o costante di questi popoli diversi, tali passi designano giustamente l'opposizione tra la scienza greca del cosmo e l'indirizzo dominante di una metafisica teologica presso gli Arabi e gli Ebrei quale durò presso gli Arabi fino al subentrare della ricerca scientifico-naturale e poi della metafisica aristotelica, mentre presso gli Ebrei non venne interrotto per l'intero medioevo. Nell'Occidente cristiano l'unilateralità della scienza cosmica dei Greci venne riconosciuta gradualmente anche più chiaramente.

All'interno del periodo appena ripercorso, l'interesse predominante degli Arabi, degli Ebrei e dei popoli occidentali fu attratto anzitutto dalla teologia (in una certa misura una metafisica dell'esperienza religiosa). Essa si era pur rimessa più volte ai concetti elaborati dai Greci, e di questi ultimi si servirono in vasta misura tanto i Mutazila quanto Agostino o Scoto Eriugena; questo mondo teologico di rappresentazioni venne disciplinato anche dalla logica antica e dall'antica dottrina delle categorie. Tuttavia l'intero ambito di pensiero si configurò durante questo periodo intorno al punto mediano delle esperienze e delle rappresentazioni religiose; questo interesse centrale attraeva e subordinava a sé i frammenti di sapere greco. Un'alterazione nella vita intellettuale del medioevo subentrò soltanto quando nel sapere della natura dei Greci e nella loro speculazione cosmica gli Arabi per primi scoprirono un secondo centro di lavoro intellettuale e intorno a esso cominciò a formarsi una cerchia di conoscenza della natura.

Nell'Oriente Aristotele e alcuni importanti scritti matematici, astronomici e medici dei Greci non erano mai andati perduti. Dopo il tramonto della filosofia greca, sedi capitali delle cognizioni sul linguaggio, sulla metafisica e sulla conoscenza della natura greche

[1] Schaharastani, I, p. 3. [2] Giuda Levita, *Kusari*, p. 323 sg.

griechischer Sprache, Metaphysik und Naturerkenntnis geworden; syrische Übertragungen griechischer Schriften vermittelten die Kenntnis derselben und wurden vielfach Übersetzungen in das Arabische zugrunde gelegt.[1] Und zwar war der syrische Aristoteles, wie er zu den Arabern kam, schon von dem ursprünglichen gar sehr verschieden; freilich kann das nähere Verhältnis zwischen dem syrischen Aristoteles und den Theorien der arabischen Philosophen, wie sie zuerst bei al Kindi und al Farabi auftraten, nach dem gegenwärtigen Stand unserer Kenntnis noch nicht zureichend festgestellt werden.[2] Mit der Verlegung der Residenz der Kalifen nach Bagdad, welches in der Mitte zwischen den beiden Sitzen des Naturwissens, Indien und den Schulen griechischer Wissenschaft, lag, wurden die Araber Träger dieser Tradition und ihrer Fortbildung. Nicht viel über hundert Jahre waren damals vergangen, seitdem diese arabischen Beduinen die Grenzen ihres Landes überschritten und Palästinas und Syriens sich bemächtigt hatten, und die Geschichte hat kein zweites Beispiel eines so wunderbar raschen Übergangs aus einem verhältnismäßig niedrigen geistigen Zustande in den einer raffinierten Zivilisation. Die Kunst syrischer Ärzte, welcher diese zur Herrschaft über Asien aufsteigenden Beduinen bedurften, führte Hippokrates und Galen ein, und Naturwissen wie Theologie wiesen auf Aristoteles; Kultus und Verwaltung machten mathematische und astronomische Kenntnis notwendig: eine edle wissenschaftliche Neubegier bemächtigte sich der Nation. Aus Konstantinopel kam unter al Mamun (813–833) eine große Anzahl von griechischen Manuskripten als Geschenk des Kaisers; eine von den Kalifen angeordnete geregelte Tätigkeit der Übertragung erfüllte das neunte Jahrhundert und reichte in das zehnte hinein; Übersetzungen von Schriften des Aristoteles, Hippokrates, Galen, Dioskorides, Euklid, Apollonius Pergäus, Archimedes, Ptolemäus setzten die Araber in die Lage, die naturwissenschaftliche Arbeit da wiederaufzunehmen, wo die Griechen sie hatten fallen lassen.

Die so entstandene naturwissenschaftliche Bewegung innerhalb des Islam hat die positiven Wissenschaften fortgebildet, welche in Alexandrien bestanden hatten, und die Differenzierung der Wissenschaft aufrechterhalten, wie sie damals vollzogen war. Die Bedeutung der Araber für die Entwicklung dieses positiven Naturwissens kann zwar noch nicht mit zureichender Sicherheit festgestellt werden[3], doch ist die Wichtigkeit der Vermittlung keinem Zweifel unterworfen, die ihnen nach ihrer geographischen Lage und ihrer Verbreitung über ein so

[1] Munk, Mélanges de philosophie juive et arabe p. 313ff.
[2] Nur unbestimmte Vermutungen bei Renan, Averroès[3] p. 92ff.
[3] Sédillot, Matériaux p. s. à l'histoire comparée des sciences mathématiques I, 236.

erano divenute le scuole cristiane di Siria; la conoscenza di scritti greci fu trasmessa da loro trasposizioni siriache che più volte vennero poste alla base di traduzioni in arabo[1]. E, a dire il vero, l'Aristotele siriaco quale giunse agli Arabi era già molto diverso da quello originario; comunque il rapporto più dettagliato tra l'Aristotele siriaco e le teorie dei filosofi arabi, quali subentrarono dapprima con Al-Kindi e Al-Farabi, allo stato attuale delle nostre cognizioni non si può ancora stabilire sufficientemente[2]. Con la dislocazione a Bagdad della residenza dei califfi, nel mezzo tra le due culle del sapere della natura, l'India e le scuole della scienza greca, gli Arabi divennero i portatori di questa tradizione e della sua formazione ulteriore. Da quanto questi beduini arabi avevano varcato i confini del loro paese e si erano impadroniti della Palestina e della Siria non erano passati molto più di cent'anni, e la storia non offre un solo secondo esempio di un passaggio così meravigliosamente rapido da una condizione spirituale relativamente bassa a quella di una civiltà raffinata. L'arte dei medici siriaci, di cui avevano bisogno questi beduini ascendenti al dominio sull'Asia, introdusse Ippocrate e Galeno, e il sapere della natura come la teologia rinviavano ad Aristotele; culto e amministrazione rendevano necessarie cognizioni matematiche e astronomiche: una nobile curiosità scientifica s'impadronì della nazione. Sotto Al-Mamum (813-833) giunse da Costantinopoli una grande quantità di manoscritti greci come dono dell'imperatore; un'attività regolata di trasposizione ordinata dai califfi riempì il secolo nono e si spinse entro il decimo; traduzioni di scritti di Aristotele, Ippocrate, Galeno, Dioscoride, Euclide, Apollonio di Perga, Archimede, Tolomeo misero gli Arabi in condizione di riprendere il lavoro scientifico-naturale là dove i Greci l'avevano lasciato cadere.

Il movimento scientifico-naturale nato così all'interno dell'Islam ha formato ulteriormente le scienze positive che erano sussistite un tempo ad Alessandria, e mantenne la differenziazione della scienza quale si era compiuta allora. Il significato degli Arabi per lo sviluppo di questo sapere positivo della natura non si può ancora stabilire, a dire il vero, con sufficiente sicurezza[3], eppure l'importanza della mediazione che spettò a loro per la posizione geografica e la diffusio-

[1] Munk, *Mélanges de philosophie juive et arabe*, pp. 313 sgg.
[2] Solo delle supposizioni indeterminate in Renan, *Averroès*, pp. 92 sgg.
[3] Sédillot, *Matériaux p. s. à l'histoire comparée des sciences mathématiques*, vol. I, p. 236.

weites Reich zufiel. So verdankt das Abendland ihrer Vermittlerrolle das indische Positionssystem der Ziffern und die Erweiterung der griechischen Algebra.[1]

Und in einer zwiefachen Richtung haben sie ohne Zweifel durch selbständige Fortschritte die Entstehung der modernen Naturwissenschaft vorbereitet.

Die Araber haben die alchimistische Kunst mit anderen Wissenschaft aus Alexandrien empfangen. Wir kennen leider den Zustand nicht ausreichend, in welchem dieselbe auf sie überging. Diese Kunst, die auf Metallveredlung gerichtet war, verselbständigte das chemische Experiment, welches vorher in dem Dienste bald der Medizin bald der Technik gestanden hatte. Sie entzündete so einen mächtigen Eifer für die reale Zerlegung der Naturobjekte, nachdem solange die ideellen Zerlegungen der metaphysischen Methoden die Menschheit getäuscht hatten. Sie nährte diese Leidenschaft durch die geheimnisvolle auf die Theorie der Metallverwandlung gegründete Hoffnung, das Präparat darzustellen, welches unedle Metalle in Silber und endlich in Gold überzuführen ermögliche. So entwickelte sie den Keim einer theoretischen Ansicht, welche nicht wie die aristotelische von den vier Elementen auf Anschauung und Spekulation, sondern auf wirkliche Zerspaltung gegründet war, in der Lehre von dem Mercurius und dem Sulphur. Unter diesen Namen verstand man nicht einfach Quecksilber und Schwefel, sondern Substanzen, deren Verhalten gegenüber dem Experiment, insbesondere der Einwirkung des Feuers, sie der einen oder der andern dieser beiden Klassen einordnete. Auf diesem Wege entstand erst das wahre Problem, in den durch chemische Zerlegung dargestellten Stoffen die Komponenten der Materie zu entdecken. Und wie unvollkommen auch die Ergebnisse dieser ersten alchimistischen Epoche in theoretischer Hinsicht waren, so bereiteten sie doch quantitative Untersuchungen und eine angemessene Vorstellung über die Konstitution der Materie vor. Zugleich hat diese alchimistische Kunst eine große Anzahl von Präparaten zuerst hergestellt und auf neue chemische Manipulationen geführt.[2]

Die andere Richtung, in welcher die Araber durch selbständigen Fortschritt die Entstehung der modernen Naturerkenntnis vorbereitet haben, bestand in der Entwicklung und Benutzung der Mathematik als eines Werkzeugs zur Darstellung quantitativer Bestimmungen

[1] Über die Übertragung des als „indisch" ausdrücklich bei den Arabern bezeichneten Systems Wöpcke, Mém. sur la propagation des chiffres indiens. Journal asiatique 1863 I, 27; über die Möglichkeiten, die Herkunft der Algebra zu bestimmen, Hankel, Z. Gesch. d. Mathematik S. 259ff. Cantor, Gesch. d. Mathematik I, 620ff.

[2] Nähere Angaben über die praktischen Kenntnisse der arabischen Chemiker bei Kopp, Geschichte der Chemie I, 51ff.

ne in un impero così vasto. Al loro ruolo di mediatori l'Occidente deve così il sistema posizionale indiano delle cifre e l'ampliamento dell'algebra greca[1].

E senza dubbio essi hanno preparato la nascita della scienza moderna della natura attraverso progressi autonomi in una duplice direzione.

Gli Arabi hanno ricevuto l'arte alchimistica da Alessandria insieme ad altre scienze. Purtroppo non conosciamo sufficientemente lo stato in cui quest'arte sia giunta a loro. Rivolta al raffinamento dei metalli, essa rese autonomo l'esperimento chimico che prima era sussistito al servizio ora della medicina ora della tecnica. Accese così un potente fervore per la disaggregazione reale degli oggetti di natura, dopo che per tutto questo tempo le disaggregazioni ideali dei metodi metafisici avevano ingannato l'umanità. Essa nutrì questa passione attraverso la segreta speranza, fondata sulla teoria della tramutazione dei metalli, di presentare il preparato che rendesse possibile trasformare metalli non nobili in argento e infine in oro. Così sviluppò l'embrione di una visione teoretica che non era più fondata, come quella aristotelica dei quattro elementi, sull'intuizione e sulla speculazione, ma sulla frantumazione effettuala, nella dottrina del mercurio e del solfuro. Con questi nomi non si comprendevano semplicemente l'argento vivo e lo zolfo, ma sostanze le cui reazioni all'esperimento, in particolare all'azione del fuoco, le inquadravano nell'una o nell'altra di queste due classi. Per questa via soltanto nacque il vero problema di scoprire le componenti della materia nei materiali ottenuti attraverso disaggregazione chimica. E per imperfetti che fossero i risultati di questa prima epoca alchimistica sotto il riguardo teoretico, essi prepararono pur così indagini quantitative e una rappresentazione adeguata sulla costituzione della materia. Nel contempo quest'arte alchimistica ha prodotto per prima un gran numero di preparati e ha condotto a nuove manipolazioni chimiche[2].

L'altra direzione in cui gli Arabi hanno preparato la nascita della conoscenza moderna della natura attraverso un progresso autonomo consiste nello sviluppo e nell'utilizzazione della matematica come strumento per la presentazione di determinazioni quanti-

[1] Sulla trasmissione del sistema espressamente designato «indiano» presso gli Arabi vedi Wöpcke, *Mém. sur la propagation des chiffres indiens*, in «Journal asiatique», 1863, I, p. 27; sulle possibilità di determinare la provenienza dell'algebra, Hankel, *Zur Geschichte der Mathematik*, pp. 259 sgg., e Cantor, *Geschichte der Mathematik*, vol. I, pp. 620 sgg.

[2] Indicazioni più precise sulle cognizioni pratiche dei chimici arabi in Kopp, *Geschichte der Chemie*, vol. I, pp. 51 sgg.

über die Natur. Erfinderischer Gebrauch messender Instrumente, unermüdliche Verbesserung der Hilfsmittel der griechischen Gradmessung, unterstützt durch Erweiterung der Kenntnis der Erde, dann das Zusammenwirken reich ausgestatteter Sternwarten für die Verbesserung und Vervollständigung des astronomischen Materials und das Zusammenwirken vieler Forscher und freigebig zugeteilter Mittel nach großem Plane haben ein Netz quantitativer Bestimmungen auf der alexandrinischen Grundlage hergestellt, welches einer schöpferischen naturwissenschaftlichen Epoche unschätzbare Dienste leisten sollte. So ist in die Alphonsinischen Tafeln, welche die gemeinsame Arbeit maurischer, jüdischer und christlicher Astronomen im Dienste des Königs Alphons von Kastilien (auch das ganz in der Art der Kalifen) hergestellt hat, der Ertrag der arabischen Astronomie übergegangen, und diese Tafeln waren dann die Grundlage der astronomischen Studien.[1]

So trat in die neue Generation von Völkern, welche untereinander in lebendigem Austausch insbesondere durch die Vermittelung der Juden standen, Kenntnis des naturwissenschaftlichen Vermächtnisses der Griechen und selbständige Vermehrung dieses Erbes. Der inneren religiösen Erfahrung und der Theologie stellte sich Naturerkenntnis als ein zweiter unabhängiger Mittelpunkt intellektueller Arbeit und Befriedigung gegenüber. In dem Reiche des Islam ging dies Licht auf, verbreitete sich über Spanien, und schon früh, wie die Gestalt eines Gerbert zeigt, fielen seine Strahlen auch in das christliche Abendland.

Doch war diese Naturerkenntnis der Araber sowenig als die der Alexandriner imstande, den vorhandenen deskriptiven und theologischen Zusammenhang des Wissens vom Kosmos durch einen, wenn auch noch so unvollkommenen Versuch der Kausalerklärung zu ersetzen. – Der vorherrschende Betrieb der formalen und der deskriptiven Wissenschaften und die Macht einer Metaphysik der psychischen Kräfte und Substantialen Formen sind von uns als korrelate geschichtliche Tatsachen erkannt worden.[2] Die formalen Wissenschaften der Mathematik und Logik, deskriptive Astronomie und die Erdkunde, welche in die Grenzen der deskriptiven Wissenschaft eingeschlossen ist: dies waren die Erkenntnisse, welche bei den Arabern einen hohen Grad von Ausbildung erlangten und den Mittel-

[1] Näheres über die Leistungen der Araber in der Mathematik bei Hankel, Z. Geschichte der Mathematik S. 222-293; über ihre Leistungen in der mathemat. Geographie Reinaud, Geographie d'Aboulfeda, t. I introduction; über ihre Leistungen in der Astronomie Sédillot, Materiaux p. s. à l'histoire comparée des sciences mathématiques chez les Grecs et les Orientaux, wozu in bezug auf die von Sédillot behauptete Antizipation der Tychonischen Entdeckung der Variation des Mondlaufs durch Abul Wefa die Einwendungen Biots zu berücksichtigen sind.

[2] S. 209.

tative sulla natura. L'uso di ingegnosi strumenti di misura, l'instancabile miglioramento degli ausili per la misurazione greca in gradi, con l'appoggio dell'ampliamento delle cognizioni sulla Terra, poi il cooperare di osservatori astronomici riccamente attrezzati per il miglioramento e il completamento del materiale astronomico ed il cooperare di molti ricercatori e di mezzi liberalmente assegnati secondo un grande piano hanno prodotto sulla base alessandrina una rete di determinazioni quantitative che avrebbe reso servizi inestimabili a una successiva epoca scientifico-naturale creativa. Così è nelle Tavole Alfonsine, frutto del lavoro in comune di astronomi moreschi, ebraici e cristiani al servizio di re Alfonso di Castiglia (anche questo interamente alla maniera dei califfi), che è confluito il provento dell'astronomia araba, e queste tavole furono poi la base fondativa degli studi astronomici[1].

Entrarono così in campo nella nuova generazione di popoli, che erano in un vivente interscambio in particolare attraverso la mediazione degli Ebrei, le cognizioni sul testamento scientifico-naturale dei Greci e dell'accrescimento autonomo di questa eredità. All'esperienza interna religiosa e alla teologia si contrappose la conoscenza della natura come un secondo punto mediano indipendente di lavoro e di soddisfazione intellettuale. Questa luce si schiuse nell'impero dell'Islam, si diffuse in Spagna e, come mostra la figura di un Gerberto d'Aurillac, i suoi raggi penetrarono ben presto anche nell'Occidente cristiano.

Eppure questa conoscenza della natura propria degli Arabi non fu più capace di quella degli Alessandrini di sostituire la connessione descrittiva e teologica sottomano del sapere del cosmo attraverso un tentativo, sia pure ancora così imperfetto, di spiegazione causale. – Abbiamo già riconosciuto come l'esercizio predominante delle scienze formali e di quelle descrittive da una parte, e la potenza di una metafisica delle forze psichiche e delle forme sostanziali dall'altra siano fatti storici correlati[2]. Le scienze formali della matematica e della logica, l'astronomia descrittiva e la geografia, che è inclusa nei confini della scienza descrittiva: furono queste le conoscenze che presso gli Arabi conseguirono un alto grado di perfezionamento e costituirono il punto

[1] Per maggiori dettagli sulle prestazioni degli Arabi nella matematica in Hankel, *Zur Geschichte der Mathematik*, pp. 222-293; sulle loro prestazioni nella geografia matematica, vedi Reinaud, *Geographie d'Aboulfeda*, t. I, introduzione; sulle loro prestazioni nell'astronomia, vedi Sédillot, *Materiaux p. s. à l'histoire comparée des sciences mathématiques chez les Grecs et les Orientaux*, dove in riferimento all'anticipazione, affermata da Sédillot, della scoperta di Tycho Brache della variazione dell'orbita lunare da parte di Abulfeda, va tenuto conto delle obiezioni di Biot.

[2] Cfr. p. 413.

punkt der höheren intellektuellen Interessen bildeten. Der nächste äußere Zusammenhang dieser Wissenschaften bestand in dem Gesamtbilde des Kosmos, welches schon Eratosthenes, Hipparch und Ptolemäus angestrebt hatten. Daher ist die enzyklopädische Richtung der alexandrinischen Wissenschaft in dem Wissen des Mittelalters naturgemäß in noch höherem Grade sichtbar. Sie zeigt sich in der Enzyklopädie der Lauteren Brüder wie in den abendländischen Arbeiten eines Beda, Isidor, ja eines Albertus Magnus, in Verbindung mit metaphysischer und theologischer Begründung. – Dagegen waren auch in der arabischen Naturerkenntnis Wissenschaften wie Mechanik, Optik, Akustik, welche einen Kreis zusammengehöriger Teilinhalte der Naturerfahrung abgesondert behandeln und daher eine Ableitung der zusammengesetzten Gleichförmigkeiten des Naturganzen ermöglichen, noch nicht so weit entwickelt, um den Versuch einer Kausalerklärung der Naturerscheinungen aus Naturgesetzen zu gestatten. Ja die Aussicht auf kausale Naturerklärung, welche die Atome Demokrits einst innerhalb eines engen Umkreises bekannter Naturtatsachen, bei Anwendung einer willkürlichen Methode[1], darzubieten schienen, mußte mit der wachsenden Erkenntnis der Verwicklung des Naturgewebes zunächst mehr zurücktreten; wir finden daher bei den Arabern ein Extrem von atomistischer Naturanschauung im Dienste der orthodoxen Mutakalimun. Die Grundwissenschaft jeder erklärenden Naturerkenntnis, die Mechanik, machte bei den Arabern keine Fortschritte. Die Ideen über die Bewegung, den Druck und die Schwere usw. waren sowenig als bei den Alexandrinern ausreichend, die metaphysischen Fiktionen der psychischen Wesenheiten und substantialen Formen zu ersetzen. Die Fortschritte in der Optik über Ptolemäus hinaus, wie sie das uns erhaltene Werk des al Hazen zeigt, hatten zunächst keine Wirkung auf das Ganze der Naturansicht. Die Leistungen der Chemie gestatteten noch nicht, die Materie in ihre wirklichen Bestandteile aufzulösen und deren Verhalten festzustellen, und so ist wohl bei Ibn Roschd eine Neigung bemerkbar, die Aristotelische Lehre von der Materie der des Anaxagoras anzunähern, aber dieselbe kann noch nicht durch eine auf wirkliches Naturwissen begründete ersetzt werden. In der arabisch-maurischen Astronomie treten Bedenken in bezug auf die komplizierte epizyklische Hypothese des Ptolemäus hervor[2], doch hat noch kein Versuch Erfolg, sie durch eine angemessenere zu ersetzen. Endlich waren

[1] Vgl. den Gegensatz der Methoden zwischen diesen Älteren und Plato S. 181ff.

[2] Schon Gabir ben Ablah stellt sich freier zu den Hypothesen des Ptolemäus; der von den Lateinern als Alpetragius bezeichnete Astronom bekämpft dann die Epizyklentheorie des Ptolemäus (Delambre, Histoire de l'astronomie du moyen âge p. 171ff.), und ebenso Ibn Roschd.

mediano degli interessi intellettuali superiori. La più vicina connessione esterna di queste scienze consisteva nel quadro complessivo del cosmo a cui avevano mirato già Erastotene, Ipparco e Tolomeo. Quindi l'indirizzo enciclopedico della scienza alessandrina è naturalmente visibile nel sapere del medioevo in grado ancora superiore. Questo indirizzo si mostra nell'enciclopedia dei Fratelli Puri come nei lavori occidentali di un Beda il Venerabile, di Isidoro, anzi di un Alberto Magno, in collegamento con una giustificazione metafisica e teologica. – Per contro anche nella conoscenza araba della natura scienze come la meccanica, l'ottica, l'acustica, che trattano separatamente una cerchia di contenuti parziali congeneri dell'esperienza della natura e quindi rendono possibile una deduzione delle uniformità composite dell'intero della natura, non sono ancora così ampiamente sviluppate da permettere il tentativo di spiegazione causale delle apparizioni di natura a partire da leggi di natura. Anzi, la prospettiva di spiegazione causale della natura che un tempo gli atomi di Democrito parevano offrire all'interno di un ambito ristretto di fatti di natura noti, con l'applicazione di un metodo arbitrario[1], ora, con la crescente conoscenza dell'intreccio del tessuto della natura, dovette anzitutto retrocedere ancor più; troviamo quindi presso gli Arabi un lembo estremo di concezione atomistica della natura al servizio dei Mutakallimun ortodossi. Né la scienza di fondo di ogni conoscenza esplicativa della natura, la meccanica, fece alcun progresso presso gli Arabi. Le idee sul movimento, la pressione, la gravità e così via erano altrettanto insufficienti a sostituire le finzioni metafisiche delle entità psichiche e delle forme sostanziali quanto presso gli Alessandrini. I progressi nell'ottica oltre Tolomeo, come ci mostra l'opera pervenutaci di Al-Hazen, non ebbero anzitutto alcun effetto sull'intero della visione della natura. Le prestazioni della chimica non permettevano ancora di risolvere la materia nelle sue componenti effettuali e di constatare il loro comportamento, e così in Averroè si può ben notare un'inclinazione ad accostare la dottrina aristotelica della materia a quella di Anassagora, ma quest'ultima non può ancora venire sostituita da un sapere effettuale della natura. Nell'astronomia arabomoresca entrano in scena dubbi in riferimento alla complicata ipotesi epiciclica di Tolomeo[2], eppure nessun tentativo di sostituirla con una più adeguata non ha successo. Infine le forme organiche che sem-

[1] Cfr. l'opposizione dei metodi tra questi pensatori precedenti e Platone, pp. 357 sgg.

[2] Già Gabir ben Ablah ha una posizione più libera rispetto alle ipotesi di Tolomeo; l'astronomo chiamato dai latini Alpetragius combatte poi la teoria degli epicicli di Tolomeo (Delambre, *Histoire de l'astronomie du moyen âge*, pp. 171 sgg.), e così pure Averroè.

die organischen Formen, welche im Kommen und Gehen der Individuen auf der Erde unwandelbar sich zu erhalten scheinen, weder durch die Paläontologie in ihrem vorübergehenden Charakter erkannt noch einer Kausalbetrachtung unterworfen worden, sondern immer noch waren sie nur durch eine teleologische Betrachtung dem Verständnis zugänglich.

So machte die Lage der Naturwissenschaften in der ganzen Zeit von ihrem Auftreten bei den Arabern bis zu dem Erlöschen der wissenschaftlichen Kultur dieses Volkes die metaphysischen Vorstellungen von psychischen Ursachen und deren Äußerungen in den Formen des Naturganzen noch nicht für die Erklärung der Natur entbehrlich.

Und zwar entsprach die besondere Gestalt, welche diese teleologische Metaphysik der psychischen Ursachen in dem System und der Schule des Aristoteles erhalten hatte, andauernd der Lage der Naturerkenntnis. – Die Araber haben bei den syrischen Christen die peripatetische Schule in Blüte vorgefunden. Es ist nutzlos zu fragen, ob dieser äußere Umstand über das Studium des Aristoteles bei ihnen entschied[1], in der Stufe ihres Naturwissens lagen die positiven Ursachen, welche ihnen das System des Aristeteles als die angemessenste Form der Wissenschaft vom Kosmos erscheinen ließen. Wohl war die positive Naturwissenschaft der Alexandriner und Araber nicht überall in Übereinstimmung mit dem System des Aristoteles. Wohl floß ferner bei den Arabern die Überlieferung der mathematischen Naturwissenschaft keineswegs überall mit der Entwicklung ihrer peripatetischen Schule zusammen; Thurot hat die Fortdauer der relativen Sonderung der positiven Naturwissenschaft von der Metaphysik, wie sie das Ergebnis der Entwicklung der antiken Wissenschaft gewesen ist, an einem hervorragenden Falle nachgewiesen; das hydrostatische Theorem, welches von seinem Entdecker den Namen Prinzip des Archimedes führt, ist sowohl in der weiteren griechischen als in der arabischen Geschichte der Wissenschaft den Mathematikern bekannt und bleibt in ihrer Tradition erhalten, dagegen ist es den Metaphysikern nicht bekannt.[2] Doch tastete auch die positive Wissenschaft noch nicht die Metaphysik des Aristoteles in ihrem Kern an, vielmehr bestand zwischen den großen Zügen des Naturwissens und denen der Aristotelischen Metaphysik Übereinstimmung. Noch hatte das Fernrohr nicht Veränderungen auf den andern Himmelskörpern gezeigt, noch bestand kein Anfang einer allgemeinen Physik des Weltgebäudes, und so erhielt sich die Aristotelische Lehre von einer doppelten Welt: der voll-

[1] Über diese Frage Renan, Averroès[3] p. 93.

[2] Thurot in der Revue archéologique n. s. XIX, 111ff. (Recherches historiqnes sur le principe d'Archimède).

brano conservarsi immutabilmente nell'andare e venire degli individui sulla Terra non erano né conosciute dalla paleontologia nel loro carattere transitorio né sottoposte a una considerazione causale, ma erano accessibili alla comprensione solo attraverso una considerazione teleologica.

Così la situazione delle scienze della natura in tutto il tempo che va dal loro subentrare presso gli Arabi fino all'estinguersi della cultura scientifica di questo popolo rese ancora indispensabili per la spiegazione della natura le rappresentazioni metafisiche di cause psichiche e delle loro esteriorizzazioni nelle forme dell'intero della natura.

E, più precisamente, la figura particolare che questa metafisica teleologica delle cause psichiche aveva ottenuto nel sistema e nella scuola di Aristotele corrispose durevolmente alla situazione della conoscenza della natura. – Gli Arabi hanno rinvenuto la Scuola Peripatetica in piena fioritura presso i Cristiani di Siria. È domandarsi se questa circostanza esterna sia stata decisiva per lo studio di Aristotele presso di loro[1]: le cause positive che fecero loro apparire il sistema di Aristotele come la forma più adeguata di scienza del cosmo risiedevano nel livello del loro sapere della natura. È pur vero che la scienza positiva della natura propria degli Alessandrini e degli Arabi non fu ovunque in concordanza con il sistema di Aristotele. È anche vero che presso gli Arabi il tramandamento della scienza matematica della natura non confluì ovunque con lo sviluppo della loro Scuola Peripatetica; Thurot ha provato in un caso eminente il perdurare della relativa separazione della scienza positiva della natura dalla metafisica, che è stato il risultato dello sviluppo della scienza antica; il teorema idrostatico che dal suo scopritore porta il nome di principio di Archimede è noto ai matematici tanto nell'ulteriore storia greca della scienza quanto in quella araba, e si conserva nella loro tradizione, mentre per contro è ignoto ai metafisici[2]. Eppure anche la scienza positiva non intaccava ancora la metafisica di Aristotele nel suo nucleo, mentre piuttosto tra i grandi tratti del sapere della natura e quelli della metafisica aristotelica sussisteva concordanza. Il telescopio non aveva ancora mostrato alterazioni negli altri corpi celesti, né sussisteva alcun inizio di una fisica generale dell'edificio del mondo, e così si mantenne la dottrina aristotelica di un doppio mondo: l'ordine perfetto e immu-

[1] Su tale questione vedi Renan, *Averroès*, p. 93.

[2] Vedi Thurot, *Recherches historiqnes sur le principe d'Archimède*, in «Revue archéologique», n. s., XIX, pp. 111 sgg.

kommenen und unwandelbaren Ordnung der Gestirne und dem Wechsel des Entstehens und Vergehens unter dem Monde. Daher wurde die Gedankenmäßigkeit des Kosmos nicht durch eine pantheistisch vorgestellte Weltvernunft ausgedrückt, vielmehr blieb die Welt der Gestirne der Sitz einer bewußten Intelligenz, welche von hier ausstrahlte und in einer niederen Welt sich kundtat. Ja die theologische Metaphysik, für welche dieser Gegensatz im Kosmos Symbol eines in der inneren Erfahrung gegebenen Gegensatzes war, gab diesem Schema eine gewaltigere Macht, als es in der alten Welt besitzen konnte. Und der Zusammenhang, welcher von der Gestirnwelt zu der veränderlichen Erde, ihrer Pflanzendecke und ihren Bewohnern reicht, nahm in sich als ihm völlig entsprechend, die deskriptive Wissenschaft des Kosmos auf.

So ging neben der Aneignung des Naturwissens der Griechen die Übertragung des Aristoteles her. Dieselbe begann unter al Mamun, und während des neunten und zehnten Jahrhunderts wurden die Übersetzungen des Aristoteles beständig vervollständigt. Auf dieser Grundlage, in Wechselwirkung mit dem lebendigen Naturstudium, erhielt die arabische Philosophie in Ibn Sina und Ibn Roschd ihre vollendete Gestalt: als eine selbständige Fortsetzung der peripatetischen Schule.

Während die Araber so vom neunten Jahrhundert ab Naturerkenntnis wie Aristotelische Wissenschaft neben der Theologie pflegten, hat im christlichen Abendlande, wo sich alles in breiteren Massen entwickelte, die Theologie lange beinahe ausschließlich geherrscht. Enzyklopädien überlieferten tote Notizen über die Natur. Gerbert bringt im zehnten Jahrhundert aus Spanien etwas von dem Licht des arabischen Naturwissens, dann kehrt Constantinus Africanus von seinen Orientreisen mit medizinischen Schriften zurück, Adelard von Bath gewinnt ebenfalls von den Arabern naturwissenschaftliche Kenntnis; alsdann folgen einander dichter Übertragungen von Aristoteles, seinen Kommentatoren und arabischen Physikern.[1] Aber nur spärlich lichtet sich die Finsternis, die über dem Naturwissen liegt. Das intellektuelle Leben des Abendlandes pulsierte bis zum Ende des zwölften Jahrhunderts in der Theologie und der ihr verbundenen metaphysischen Betrachtung der menschlichen Geschichte und Gesellschaft. Auch änderte es hieran nichts, daß man die Logik des Aristoteles als ein mächtiges Hilfsmittel theologischer Dialektik benützte und in Abälard eine kühne Subjektivität die Rechte des Verstandes scharfsinniger geltend machte, als je vorher geschehen. Wohl zersetzte das negative Treiben der theologischen Dialektiker jener Tage

[1] Das Nähere bei Jourdain neben den recherches in seiner philosophie de Saint Thomas I, 40 ff.

tabile degli astri da una parte e il nascere e perire nel sublunare. Quindi la conformità a pensiero del cosmo non si espresse attraverso una ragione del mondo rappresentata panteisticamente, quanto piuttosto il mondo degli astri rimase la sede di un'intelligenza cosciente che da qui s'irradiava e si annunciava in un mondo inferiore. Anzi, la metafisica teologica, per cui questa opposizione nel cosmo era il simbolo di una opposizione data nell'esperienza interna, diede a questo schema una potenza ancora più impetuosa di quella che esso poteva possedere nel mondo antico classico. E la connessione che dal mondo astrale si estende fino alla Terra alterabile, alla sua vegetazione e ai suoi abitanti, accolse in sé la scienza descrittiva del cosmo come qualcosa di pienamente corrispondente a essa.

Così di pari passo con l'appropriazione del sapere della natura proprio dei Greci andò la trasmissione di Aristotele. Quest'ultima cominciò sotto Al-Mamun, e durante il nono e il decimo secolo le traduzioni di Aristotele vennero costantemente completate. Su questa base, in interazione con lo studio vivente della natura, la filosofia araba ottenne in Avicenna e Averroè la sua figura compiuta: una prosecuzione autonoma della Scuola Peripatetica.

Mentre così accanto alla teologia gli Arabi coltivarono a partire dal nono secolo la conoscenza della natura così come la scienza aristotelica, nell'Occidente cristiano, dove tutto si sviluppò in misura più ampia, la teologia ha dominato a lungo pressocché esclusivamente. Le enciclopedie tramandavano morte notizie sulla natura. Qualcosa della luce del sapere arabo della natura lo importa dalla Spagna Gerberto d'Aurillac nel decimo secolo, poi Costantino Africano ritorna dai suoi viaggi in Oriente con scritti di medicina, Adelardo di Bath attinge a sua volta cognizioni scientifico-naturali dagli Arabi; poi si susseguono trasmissioni sempre più fitte di Aristotele, dei suoi commentatori e dei fisici arabi[1]. Ma le tenebre che regnano sul sapere della natura so diradano solo esiguamente. Fino alla fine del dodicesimo secolo la vita intellettuale dell'Occidente pulsò nella teologia e nella considerazione metafisica a essa collegata della storia e della società umana. Non cambiò nulla nemmeno a riguardo del fatto che si utilizzasse la logica di Aristotele come un potente ausilio di dialettica teologica e che in Abelardo un'audace soggettività facesse valere i diritti dell'intelletto più acutamente di quanto fosse mai accaduto prima. È vero che l'azione negativa dei dialettici teologici di quei giorni disgregò la consistenza della dogma-

[1] Maggiori dettagli su ciò in Jourdain tra le *recherches* nella sua *Philosophie de Saint Thomas*, vol. I, pp. 40 sgg.

den Bestand der überlieferten Dogmatik; wie in den entsprechenden Erscheinungen des Islam, entwickelte sich aus den Antinomien der religiösen Vorstellung unwiderstehlich der Zweifel bis zur verzweiflung des Verstandes, und vergebens suchten Bernhard von Clairvaux und die Viktoriner in der Mystik den Frieden des Geistes. Aber erst dann hörte die theologische Metaphysik auf, Mittelpunkt des ganzen europäischen Denkens zu sein, als nun das Naturwissen und die Naturphilosophie der Alten und der Araber über den Horizont der abendländischen Christenheit traten und allmählig ganz sichtbar wurden. Dies ist die größte Veränderung, welche im Verlauf der intellektuellen Entwicklung Europas während des Mittelalters stattgefunden hat.

Diese Veränderung im Abendlande wurde durch die wiederholten Verbote der naturwisse.nschaftlichen und metaphysischen Schriften des Aristoteles nicht aufgehalten. Schon im ersten Drittel des dreizehnten Jahrhunderts ist so ziemlich der ganze Körper der aristotelischen Schriften übertragen. Die Systeme des Ibn Sina und Ibn Roschd werden bekannt und bedrohen den christlichen Glauben. Die abendländische Metaphysik des Mittelalters entsteht zum Schutze dieses Glaubens aus der Verknüpfung der Theologie des Christentums und der von ihr ausgehenden metaphysischen Philosophie der Geschichte mit dem arabischen Aristoteles und der mit seinem Studium verbundenen Naturerkenntnis. Die Universität Paris wird, als Sitz dieser Metaphysik, zum Mittelpunkt der geistigen Bewegung Europas. Ein Jahrhundert hindurch, von der Mitte des dreizehnten ab, während Albert der Große und sein Schüler vom Kölner Dominikanerkloster, Thomas von Aquino, Duns Scotus und der kühnste, gewaltigste der Scholastiker, der papstfeindliche Wilhelm von Occam, lehren, sind die Augen von ganz Europa auf diese neue Vernunftwissenschaft und ihr Schiksal gerichtet. – Zugleich ist nun das Material für eine selbständige Fortarbeit der abendländischen Christen in den Naturwissenschaften gegeben. Langsam, breit und tief entwickelte sich diese Arbeit. Die äußeren Bedingungen, unter welchen die Wissenschaften in den Klöstern und an von der Kirche geleiteten Anstalten sich befanden, unterstützten die Übermacht des theologisch-metaphysischen Interesses, und die Beschäftigung des Hofes Friedrichs des Zweiten mit den Naturwissenschaften, wie sie durch das Vorbild des Kalifen hervorgerufen war, fand keine Nachfolge. Die politische Verfassung Europas gab den Problemen der Geschichte und des Staates sowie den Schriften hierüber ein Gewicht, welches sie in den Despotenreichen des Islam nicht besaßen. Der Gang der öffentlichen Angelegenheiten im Abendlande war schon damals von Ideen mächtig beeinflußt, und diese zogen das öffentliche Interesse besonders auf sich. Die selbständige,

tica tramandata; come nelle corrispondenti apparizioni dell'Islam, dalle antinomie della rappresentazione religiosa il dubbio si sviluppò irresistibilmente fino alla disperazione dell'intelletto, e invano Bernardo di Chiaravalle e i Vittorini cercarono la pace dello spirito nella mistica. Ma la metafisica teologica cessò di essere il punto mediano dell'intero pensiero europeo soltanto quando ora entrarono nell'orizzonte della cristianità occidentale, e divenirono gradualmente visibili, il sapere della natura e la filosofia della natura degli Antichi e degli Arabi. È questa la grande alterazione che ha avuto luogo nel decorso dello sviluppo intellettuale d'Europa durante il medioevo.

Quest'alterazione nell'Occidente non venne trattenuta dai ripetuti divieti pendenti sugli scritti scientifico-naturali e metafisici di Aristotele. Già nel primo terzo del tredicesimo secolo l'intero corpo degli scritti aristotelici è così quasi completamente trasposto. I sistemi di Avicenna e Averroè divengono noti e minacciano la fede cristiana. La metafisica occidentale del medioevo nasce come protezione di questa fede dall'intreccio della teologia del cristianesimo e della sua filosofia metafisica della storia con l'Aristotele arabo e la conoscenza della natura collegata allo studio di quest'ultimo. L'Università di Parigi, sede di questa metafisica, diviene il punto mediano dello sviluppo spirituale d'Europa. Per un secolo, dalla metà del tredicesimo, mentre insegnano Alberto Magno e Tommaso d'Aquino suo allievo del convento domenicano di Colonia, Duns Scoto e Guglielmo di Occam, il più audace e impetuoso degli Scolastici che si schierò contro il papa, gli occhi dell'Europa intera sono puntati su questa nuova scienza razionale e sulla sua sorte. – Nel contempo ora si dà il materiale per un autonomo lavoro di prosecuzione nelle scienze della natura da parte dei Cristiani occidentali. Questo lavoro si sviluppò lentamente, in ampiezza e in profondità. Le condizioni esterne sotto cui si trovavano le scienze nei monasteri e negli istituti guidati dalla Chiesa favorivano l'ultrapotenza dell'interesse teologico-metafisico, e l'impegno della corte di Federico II nei confronti delle scienze della natura, che era stato provocato dal modello del califfo, non ebbe un seguito. La costituzione politica d'Europa diede ai problemi della storia e dello Stato, così come agli scritti in proposito, un peso che essi non possedevano nei regni dispotici dell'Islam. Nell'Occidente l'andamento delle faccende pubbliche era già allora potentemente influenzato da idee, e le idee attraevano a sé in modo particolare l'interesse pubblico. Il lavoro autonomo, anzi geniale, di prosecuzione nelle scienze particolari da

ja geniale Fortarbeit des christlichen Abendlandes in dem Einzelwissen lag daher zunächst während des dreizehnten und vierzehnten Jahrhunderts auf dem Gebiete der Geisteswissenschaften. So wurde die Erweiterung des Naturwissens in erster Linie benützt, eine von Metaphysik getragene enzyklopädische Einheit des Wissens herzustellen. Dieser Richtung des Geistes entsprachen die Schrift über die Natur der Dinge des Thomas von Cantiprato, der Naturspiegel des Vinzenz von Beauvais, das Buch der Natur von Konrad von Megenberg, das Weltbild von Pierre d'Ailly, und die Gesamttätigkeit des Albertus Magnus war von ihr bestimmt. Es kann noch nicht genügend beurteilt werden, was von den Einzelergebnissen, welche uns zuerst bei Albertus begegnen, einem selbständigen Naturstudium entsprungen war; jedoch kann Förderung der beschreibenden Naturwissenschaft in eigener Beobachtung und Untersuchung ihm nicht abgesprochen werden. Alsdann trat in Roger Bacon das Bewußtsein von der Bedeutung der Mathematik als des „Alphabets der Philosophie" und der experimentalen Wissenschaft als der „Herrin der spekulativen Wissenschaften" hervor. Er ahnte die Macht einer auf Erfahrung gegründeten Erkenntnis der wirkenden Ursachen im Gegensatz zu syllogistischer Scheinwissenschaft, und seine mächtige Einbildungskraft eilte den Ergebnissen seiner Arbeit voraus in seltsamen Antizipationen künftiger Entdeckungen. Andererseits traten im Abendlande allmählich die teils herübergebrachten, teils selbständig gemachten Erfindungen auf, welche das Zeitalter der Entdeckungen vorbereiteten.[1]

SECHSTES KAPITEL

ZWEITER ZEITRAUM DES MITTELALTERLICHEN DENKENS

Von der Übertragung des arabischen Naturwissens und der Aristotelischen Philosophie hebt das neue Stadium des mittelalterlichen Denkens an und dauert bis zum Ausgang des Mittelalters. Der frühere Zeitraum hatte eine Dialektik als Grundlage der Theologie geschaffen, den von den Vätern, insbesondere von Augustinus entworfenen Beweis für das Dasein einer transzendenten Ordnung immaterieller Wesenheiten fortgebildet und die Aufgabe, einen verstandesmäßigen Zusammenhang des Glaubensinhaltes zu gewinnen, in einer Theologie gelöst, welche jedoch das dem Denken Erfaßbare noch nicht methodisch von dem Unerfaßlichen schied. Schon diese Aufgaben selber empfingen nun unter den neuen Bedingungen eine reifere Fassung. Die

[1] Näheres in den grundlegenden Untersuchungen von Libri, Histoire des sciences mathématiques t. II.

parte dell'Occidente cristiano risiedette quindi dapprima durante il tredicesimo e quattordicesimo secolo nel settore delle scienze dello spirito. Così l'ampliamento del sapere della natura venne utilizzato in primo luogo per produrre un'unità enciclopedica del sapere sorretta dalla metafisica. A questo indirizzo dello spirito corrisposero l'*Opus de natura rerum* di Tommaso di Cantiprato, lo *Speculum majus* di Vincenzo di Beauvais, il *Libro della natura* di Corrado di Megenberg, l'*Imago mundi* di Pierre d'Ailly, e da esso fu determinata l'attività complessiva di Alberto Magno. Non si può ancora valutare sufficientemente che cosa dei singoli risultati che incontriamo dapprima in Alberto Magno fosse scaturito da uno studio autonomo della natura; tuttavia un certo incremento della scienza descrittiva della natura nell'osservazione e nell'indagine propria non gli si può negare. In Ruggero Bacone entrò poi in scena la coscienza del significato della matematica come «alfabeto della filosofia» e della scienza sperimentale come «signora delle scienze speculative». Egli presagì la potenza di una conoscenza delle cause efficienti fondata sull'esperienza in opposizione alla parvenza di scienza che è la scienza sillogistica, e la sua potente immaginazione precorse i risultati del suo lavoro in curiose anticipazioni di scoperte future. D'altra parte subentrarono gradualmente nell'Occidente le invenzioni in parte importate, in parte fatte autonomamente, che prepararono l'èra delle scoperte[1].

CAPITOLO VI
IL SECONDO PERIODO DEL PENSIERO MEDIEVALE

Dalla trasmissione del sapere arabo della natura e della filosofia aristotelica comincia il nuovo stadio del pensiero medievale, che dura fino al termine del medioevo. Il periodo precedente aveva creato una dialettica come base fondativa della teologia, aveva perfezionato la dimostrazione in favore dell'esserci di un ordine trascendente di entità immateriali delineata dai Padri, in particolare da Agostino, e aveva assolto il compito di conquistare una connessione conforme a intelletto del contenuto della fede in una teologia che tuttavia non scindeva ancora metodicamente ciò che può essere colto dal pensiero da ciò che non lo può essere. Ora, sotto le nuove condizioni già questi stessi compiti ricevettero una formulazione più

[1] Maggiori dettagli nelle indagini fondanti di Libri, *Histoire des sciences mathématiques*, t. II.

Vergleichung von Christentum, Islam und Judentum verbreitete ihre Helle über das Gebiet der Theologie; die Vergleichung der Vernunftwissenschaft des Aristoteles mit der Theologie der Religionen erleuchtete die Grenzen des Beweisbaren und des religiösen Geheimnisses; die Verbindung des Naturwissens mit der Theologie erweiterte den Horizont der Vernunftwissenschaft. Wie wurden nun unter den neuen Bedingungen die Aufgaben, welche wir im vorigen Zeitraum sonderten, gefaßt und zu lösen versucht?

1. ABSCHLUSS DER METAPHYSIK DER SUBSTANTIALEN FORMEN

Indem jetzt mit der Theologie der monotheistischen Religionen die Wissenschaft vom Kosmos verknüpft wurde, entsprangen zwar weitere unlösbare Schwierigkeiten, welche die Zersetzung der mittelalterlichen Metaphysik herbeigeführt haben, jedoch solange sie verdeckt werden konnten und das Gute des Willens mit dem Vernünftigen des Denkens, das Christliche mit der griechischen Vernunftwissenschaft in eins gesetzt wurden, ergab sich hieraus die Geltung einer glänzenden Formel, welche die bisherige Metaphysik zu systematischer Einheit abschloß.

Zunächst substituierte man den analytischen Ergebnissen des Plato und Aristoteles, welche letzte Voraussetzungen des Kosmos enthalten, den konstruktiven philonisch-neuplatonischen Gedanken. Nach demselben haben die Ideen in Gott ihren Ort, und von dieser intelligiblen Welt strahlen die das All durchwirkenden Kräfte aus. Diesen Gedanken hatte Augustinus, wie es andere Kirchenväter getan, in die Philosophie des Christentums aufgenommen[1] und mit der Schöpfungslehre in Verbindung gesetzt. Die Dinge sind nach ihm von der Gottheit als Ausdruck der in ihr bestehenden intelligiblen Welt unveränderlicher Ideen geschaffen; so empfängt die Metaphysik als Vernunftwissenschaft nun eine einfachere und mehr sysrematische Fassung ihres Zusammenhangs: die intelligible Welt in Gott ist der Schöpfung eingebildet, und die diesem objektiven Zusammenhang ent-

[1] Augustinus, Retractat. I, c. 3. Nec Plato quidem in hoc erravit, quia esse mundum intelligibilem dixit, si non vocabulum, quod ecclesiasticae consuetudini in re illa non usitatum est, sed ipsam rem velimus attendere. mundum quippe ille intelligibilem nuncupavit ipsam rationem sempiternam atque incommutabilem, qua fecit Deus mundum. quam qui esse negat, sequitur ut dicat, irrationabiliter Deum fecisse quod fecit, aut cum faceret, vel antequam faceret, nescisse quid faceret, si apud eum ratio faciendi non erat. si vero erat, sicut erat, ipsam videtur Plato vocasse intelligibilem mundum. Vgl. weiter die S. 331 zitierte Stelle. Dazu vgl. Leibniz' Monadologie § 43. 44: die „ewigen Wahrheiten oder die Ideen, von denen sie abhängen", müssen in einem Reellen, Existierenden ihre Grundlage haben.

matura. Il confronto tra cristianesimo, Islam ed ebraismo diffuse la sua luminosità nel settore della teologia; il confronto della scienza razionale di Aristotele con la teologia delle religioni illuminò i confini di ciò che è dimostrabile e del mistero religioso; il collegamento del sapere della natura con la teologia ampliò l'orizzonte della scienza naturale. Come si colsero e come si tentò ora, sotto le nuove condizioni, di assolvere i compiti che abbiamo individuato nel periodo precedente?

1. LA CONCLUSIONE DELLA METAFISICA DELLE FORME SOSTANZIALI

Nella misura in cui adesso s'intrecciava la scienza del cosmo con la teologia delle religioni monoteistiche, scaturirono a dire il vero ulteriori difficoltà insolubili che hanno portato con sé la disgregazione della metafisica medievale, tuttavia finché esse si poterono coprire e il bene della volontà venne identificato con l'elemento razionale del pensiero, l'elemento cristiano con la scienza razionale greca, da ciò risultò la validità di una formula brillante che concluse in un'unità sistematica la metafisica avutasi fino a quel momento.

Ai risultati analitici di Platone e Aristotele, che contengono presupposti ultimi del cosmo, si sostituì anzitutto il pensiero costruttivo filonico-neoplatonico. Secondo quest'ultimo le idee hanno il loro luogo in dio e da questo mondo intelligibile s'irradiano le forze che operano pervasivamente nel tutto. Agostino, come avevano fatto altri Padri della Chiesa, aveva accolto questo pensiero nella filosofia del cristianesimo[1], e lo aveva posto in collegamento con la dottrina della creazione. Le cose vengono create secondo lui dalla divinità come espressione del mondo intelligibile di idee inalterabili che sussiste in essa; così la metafisica come scienza razionale riceve ora una formulazione più semplice e più sistematica della sua connessione: il mondo intelligibile in dio è immaginato nella creazione, e i principî corrispondenti a questa

[1] Agostino, *Retractat.* I, c. 3. «*Nec Plato quidem in hoc erravit, quia esse mundum intelligibilem dixit, si non vocabulum, quod ecclesiasticae consuetudini in re illa non usitatum est, sed ipsam rem velimus attendere. Mundum quippe ille intelligibilem nuncupavit ipsam rationem sempiternam atque incommutabilem, qua fecit Deus mundum. Quam qui esse negat, sequitur ut dicat, irrationabiliter Deum fecisse quod fecit, aut cum faceret, vel antequam faceret, nescisse quid faceret, si apud eum ratio faciendi non erat. Si vero erat, sicut erat, ipsam videtur Plato vocasse intelligibilem mundum*». Cfr. inoltre il passo citato a p. 331. Al proposito cfr. la *Monadologia* di Leibniz, §§ 43 e 44: le «verità eterne o le idee da cui esse dipendono» devono avere la loro base fondativa in qualcosa di reale, di esistente.

sprechenden Prinzipien sind in den von Gott geschaffenen Einzelgeist hineingelegt.[1]

So bildete sich auf der Höhe dieser Entwicklung folgende Theorie, die Thomas von Aquino feinsinnig entwickelt hat. Plato nahm nach ihm irrtümlich an, das Objekt der Erkenntnis müsse in sich so existieren, wie in unserem Wissen, sonach immateriell und unbeweglich. In Wirklichkeit vermag die Abstraktion das, was in dem Objekt ungesondert ist, zu sondern und einen Bestandteil in ihm, absehend von den anderen, für sich zu betrachten. Der Bestandteil, welchen unser Denken im Allgemeinbegriff am Gegenstande heraushebt, ist sonach real, aber er ist nur ein Teil der Realität desselben. Daher ist eine den Allgemeinbegriffen entsprechende Realität nur in den Einzeldingen gegeben; „die Universalia sind nicht für sich bestehende Dinge, sondern haben ihr Sein allein in dem einzelnen". Jedoch wird andererseits in den Universalien etwas Wesenhaftes ausgesondert von dem menschlichen Intellekt, denn sie sind in dem göttlichen Intellekt enthalten und von ihm den Objekten eingebildet. So kann Thomas sich einer den Streit über die Universalien scheinbar beendenden Formel bedienen. Die Universalien sind vor den einzelnen Dingen, in ihnen und nach ihnen. Sie sind vor denselben im göttlichen, vorbildlichen Verstande; sie sind in den Dingen als Teilinhalte derselben, welche ihre allgemeine Wesenheit ausmachen; und sie sind nach denselben als Begriffe, welche durch den abstrahierenden Verstand hervorgebracht sind. Diese Formel kann alsdann leicht im Sinne der modernen Wissenschaft erweitert werden, und eine solche Erweiterung hat stattgefunden; sie ist schon im Mittelalter vorbereitet: in Gott sind nicht nur die allgemeinen Begriffe, sondern die allgemeinen Wahrheiten, die Gesetze der Veränderungen des Weltlaufs.[1]

Metaphysik als Vernunftwissenschaft empfing in diesen Sätzen die vollkommenste Form, welche ihr während des Mittelalters gegeben worden ist. Diese Vernunftwissenschaft will das Gedankenmäßige des Weltalls deutlich und begreiflich machen; ihr Problem ist die Natur dieser Gedankenmäßigkeit, der Ursprung derselben in der Welt und der des Wissens von ihr im Bewußtsein. Die Lösung des Problems wird aoch in dieser Formel in ein Transzendentes hineingeschoben; denn sie enthält eine Relation zwischen drei Gliedern, in deren jedem dasselbe x, die unaufgelöste, allgemeine Form der Einzeldinge, wiederkehrt. Die Intelligenz, der Weltzusammenhang und Gott sind diese

[1] Vgl. S. 193 ff.

[2] Über die Entstehung dieser Formel nach ihrer logischen Seite ausführlich Prantl, Geschichte der Logik II, 305 f. 347 ff. III, 94ff. – Über die Einfügung der rationes in diese Formel, z. B. des Denkgesetzes des Widerspruchs, vgl. S. 331.

connessione oggettiva sono inseriti nel singolo spirito creato da dio[1].

Al vertice di questo sviluppo si formò così la seguente teoria, che Tommaso d'Aquino ha sviluppato finemente. Platone assumeva secondo lui erroneamente che l'oggetto della conoscenza dovesse esistere in sé come nel nostro sapere, perciò immateriale e inamovibile. In effetti l'astrazione è invece in grado di separare ciò che nell'oggetto è inseparato, e di considerare per sé una componente in esso, prescindendo dalle altre. La componente che il nostro pensiero rileva dell'oggetto nel concetto universale è perciò reale, ma è solo una parte della sua stessa realtà. Quindi una realtà corrispondente ai concetti universali si dà solo nelle singole cose; «gli universali non sono cose sussistenti per sé, ma hanno il loro essere unicamente nel singolo». Tuttavia negli universali l'intelletto individua d'altra parte qualcosa di essenziale, perché essi sono contenuti nell'intelletto divino che gli imprime negli oggetti. Così Tommaso può servirsi di una formula che apparentemente pone fine alla controversia sugli universali. Gli universali sono prima delle singole cose, sono in esse e dopo di esse. Sono prima delle cose nell'intelletto divino, archetipico; sono nelle cose come loro contenuti parziali che ne costituiscono l'entità universale; e sono dopo le cose come concetti prodotti dall'intelletto astraente. Questa formula può poi venire ampliata facilmente nel senso della scienza moderna, e un simile ampliamento ha avuto luogo; esso è stato già preparato nel medioevo: in dio non ci sono solo i concetti universali ma le verità universali, le leggi delle alterazioni del corso del mondo[2].

In queste proposizioni la metafisica come scienza razionale ricevette la forma più perfetta che le sia stata data durante il medioevo. Questa scienza razionale vuole rendere chiaro e concepibile ciò che dell'universo è conforme a pensiero; il suo problema è la natura di questa conformità a pensiero, l'origine di quest'ultima nel mondo e quella del sapere di essa nella coscienza. La soluzione del problema è rinviata anche in questa formula in qualcosa di trascendente; infatti essa contiene una relazione tra tre membri, in ciascuno dei quali ricorre la stessa *x*, la forma universale irrisolta delle singole cose. Questi tre membri sono l'intelligenza, la connessione del mondo

[1] Cfr. pp. 381 sgg.

[2] Sulla nascita di questa formula secondo il suo aspetto logico offre maggiori dettagli Prantl, *Geschichte der Logik*, vol. II, pp. 305 sg. e 347 sgg.; vol. III, pp. 94 sgg. – Sull'inserimento delle *rationes* in questa formula, per esempio della legge di pensiero di non contraddizione, cfr. p. 657.

Glieder. Und zwar ist Gott nicht nur bewegende und Zweckursache der Welt, sondern auch vorbildliche Ursache derselben. Oder wie Scotus Gott als die letzte Bedingung eines inneren und notwendigen Weltzusammenhangs aufzeigt: der Weltzusammenhang enthält eine Verkettung der Ursachen, eine Ordnung der Zwecke, eine Stufenreihe der Vollkommenheit; alle drei Reihen führen auf einen Anfangspunkt, der nicht durch ein weiter zurückliegendes Glied derselben Reihe bedingt ist, und zwar in derselben Wesenheit: denn, ebenso wie später Spinoza folgert, das necesse esse ex se kann nur einer Wesenheit zukommen. So ist Gott in diesem metaphysischen Zusammenhang die notwendige Ursache.[1]

Die Zahl der Wahrheiten, welche diese Vernunftwissenschaft feststellen zu können glaubte, verringerte sich ihr beständig während ihrer Arbeit; bis in dem Zeitalter Occams die Formel selber, nach welcher in Gott die Welt in Allgemeinbegriffen angelegt ist, aufgelöst wurde und die Erfahrung des Singularen ihr Recht geltend machte, nicht nur in Rücksicht auf die Außenwelt, sondern sowohl bei Roger Bacon als bei Occam auch in bezug auf die innere.

2. DIE VERSTANDESMÄSSIGE BEGRÜNDUNG DER TRANSZENDENTEN WELT

Da im Gottesbewußtsein der Mittelpunkt der mittelalterlichen Metaphysik lag und man von Gott aus die Welt und den Menschen erblickte, hat diese Vernunftwissenschaft während des zweiten Zeitraums der abendländischen Philosophie, ihrem Streben gemäß, alles der Denknotwendigkeit zu unterwerfen, das Dasein Gottes zunächst festzustellen versucht, Gottes Eigenschaften entwickelt und von ihm aus sich über die geschaffenen geistigen Wesen verbreitet. Dies hatte zur Folge, daß Einzelbeweise für das Dasein Gottes an die Spitze der Metaphysik traten und solche für den Bestand eines Geisterreiches, welchem auch die Menschen angehören, festgestellt wurden. Die abstrakte Metaphysik der wolffischen Schule hat auf der Basis der Ontologie die rationale Theologie, Kosmologie und Psychologie als die drei Teile der metaphysischen Wissenschaft gleichwertig behandelt, und Kant hat entsprechend aus dem einen Wesen der Vernunft die Ideen auf diesen drei Gebieten abzuleiten unternommen. Die geschichtliche Betrachtung des Mittelalters zeigt, daß die rationale Theologie und Psychologie, als in eine transzendente Welt des Glaubens mit ihren Schlüssen zurückgreifend, eine ganz andere Stelle im menschlichen Denkzusammenhang einnehmen wie die Kosmologie, welche nur die Begriffe von der Wirklichkeit zu vollenden strebt.

[1] Duns Scotus in sentent. I, dist. 2 quaest. 2 und 3.

e dio. E, a dire il vero, dio non è solo causa motrice e finale del mondo, ma anche la sua causa prototipica. Ovvero, quando Scoto indica dio come la condizione ultima di una connessione del mondo interna e necessaria, la connessione del mondo contiene una concatenazione di cause, un ordinamento di fini, una serie di livelli di perfezione; tutte e tre le serie conducono a un punto iniziale che non è condizionato da un membro ulteriormente retrostante della stessa serie, e più precisamente della stessa entità: infatti il *necesse esse ex se*, come concluderà più tardi anche Spinoza, può spettare solo a un'entità. In questo contesto metafisico dio è così la causa necessaria[1].

Il numero delle verità che questa scienza razionale crede di poter constatare le si ridusse costantemente durante il suo lavoro; finché nell'èra di Occam si dissolse la formula stessa secondo cui il mondo è insito in dio in concetti universali, e l'esperienza del singolare fece valere il proprio diritto non solo riguardo al mondo esterno ma, tanto in Ruggero Bacone quanto in Occam, anche in riferimento al mondo interno.

2. LA FONDAZIONE CONFORME A INTELLETTO DEL MONDO TRASCENDENTE

Visto che nella coscienza (dell'esistenza) di dio risiedeva il punto mediano della metafisica medievale, e che si guardava al mondo e all'uomo a partire da dio, durante il secondo periodo della filosofia occidentale questa scienza razionale ha tentato, conformemente alla sua aspirazione, di assoggettare tutto alla necessità nel pensiero di stabilire anzitutto l'esserci di dio, ha sviluppato le proprietà di dio, e da dio si soffermò sulle essenze spirituali create. Questo ebbe per conseguenza che al vertice della metafisica entrarono in campo singole dimostrazioni in favore dell'esserci di dio, e si stabilirono simili dimostrazioni in favore della sussistenza di un regno di spiriti a cui appartengono anche gli uomini. La metafisica astratta della Scuola Wolffiana ha posto alla base dell'ontologia la teologia, la cosmologia e la psicologia razionali trattandole come equivalenti, e corrispondentemente Kant ha intrapreso a dedurre dall'unica essenza della ragione le idee in questi tre settori. La considerazione storica del medioevo mostra il fatto che la teologia e la psicologia razionali, facendo risalire con le loro inferenze a un mondo trascendente della fede, occupino un posto del tutto diverso nella connessione di pensiero umana rispetto alla cosmologia, che aspira solo a portare a compimento i concetti dell'effettualità.

[1] Duns Scoto, *Sentent.* I, dist. 2, quaest. 2 e 3.

Wir betrachten zunächst die Beweise für das Dasein Gottes, die rationale Theologie.

Das Christentum hatte in dem monotheistischen Ergebnis der antiken Wissenschaft des Kosmos seine geschichtliche Voraussetzung[1], und die Väter haben den Schluß auf Gott aus dem Charakter der Welt, welcher zweckmäßige Schönheit und doch zugleich Veränderlichkeit ist, als bindend betrachtet. Während der langen Jahrhunderte des Mittelalters ist die Zurückführung der Welt auf Gott, besonders der Schluß von der Drehung der Himmelskugel auf einen ersten Beweger derselben von keinem ernsthaften Forscher verworfen worden, wenn auch der Grad seiner Evidenz der Untersuchung unterzogen wurde; alle anderen Glaubenswahrheiten dagegen verfielen mehr oder minder der Diskussion. – Seit dem Jahre 1240 war Dezennien hindurch die kirchliche Autorität im Kampfe mit einer Partei der Pariser Universität, welche extreme Folgerungen der averroistischen Lehre ausbreitete. So wurde innerhalb der Universität die Ewigkeit der Welt verteidigt, da der „erste Anfang" als ein Mirakel den notwendigen Zusammenhang der Wissenschaft durchbrach; die Schöpfung aus Nichts wurde angegriffen als mit den Anforderungen der Wissenschaft unverträglich; die Annahme eines ersten elternlosen Menschen und sonach das Jüngste Gericht. Der Mittelpunkt dieser skeptischen Bewegung lag in der Bestreitung der Fortdauer der Einzelseele, da dieselbe aus der Lehre von den substantialen Formen nicht gefolgert werden kann. Aus diesen Voraussetzungen folgte dann das kecke Wort: quod sermones theologi sunt fundati in fabulis, und ihm entsprach ein anderes: quod sapientes mundi sunt philosophi tantum. Aber unter allen Sätzen, welche damals Unter Studenten und Lehrern der Pariser Universität umliefen und der kirchlichen Zensur unterworfen wurden, findet sich keiner, welcher das Dasein Gottes in Frage gezogen hätte. – Ein zweiter Herd des skeptischen Geistes war während des dreizehnten Jahrhunderts[2] der Hof Friedrichs II. im Süden. Der abergläubische Sinn des niederen Volkes umgab die gedankenmächtige Gestalt des großen Kaisers mit Erzählungen, in welchen als das Auffälligste sein Skeptizismus und seine Neigung zu experimenteller Beantwortung solcher Fragen hervortritt, die man syllogistischen Erörterungen zu überlassen gewohnt war. Wollte man doch wissen, er habe Menschen den Leib öffnen lassen, zum Zwecke des Stu-

[1] Römerbrief 1, 19ff. Apostelgeschichte 14, 15ff. 17, 22ff.

[2] Die Chronica Fr. Salimbene Parmensis (Parmae 1857) spricht p. 169 von der destructio credulitatis Friderici et sapientum suorum, qui crediderunt, quod non esset alia vita, nisi praesens, ut liberius carnalitatibus suis et miseriis vacare possent. ideo fuerunt epycurei . . .

Consideriamo anzitutto le dimostrazioni in favore dell'esserci di dio, la teologia razionale.

Il cristianesimo ebbe il suo presupposto storico nel risultato monoteistico della scienza antica del cosmo[1], e i Padri hanno considerato vincolante l'inferenza di dio a partire dal carattere del mondo che è bellezza conforme a fini eppure, nel contempo, alterabilità. Durante i lunghi secoli del medioevo la riconduzione del mondo a dio, in particolare l'inferenza dalla rotazione della volta celeste di un suo primo motore non è stata rigettata da nessun ricercatore serio, anche se il grado della sua evidenza venne sottoposto a indagine; tutte le altre verità di fede soggiacquero per contro alla discussione. – Dal 1240 l'autorità ecclesiastica fu in lotta per decenni contro un partito dell'Università di Parigi, che diffondeva alcune conseguenze estreme della dottrina averroistica. All'interno dell'università venne difesa così l'eternità del mondo, visto che il «primo inizio» come miracolo spezzava la connessione necessaria della scienza; la creazione dal nulla venne impugnata come incompatibile con le esigenze della scienza; perciò anche l'assunto di un primo uomo privo di genitori e il Giudizio Universale. Il punto mediano di questo movimento scettico risiedeva nella contestazione del perdurare della singola anima, visto che quest'ultimo non poteva essere concluso dalla dottrina delle forme sostanziali. Da questi presupposti seguì poi il detto sfrontato: *quod sermones theologi sunt fundati in fabulis*; a cui ne corrispose un altro: *quod sapientes mundi sunt philosophi tantum*. Ma tra tutte le proposizioni che circolavano allora tra studenti e docenti dell'Università di Parigi, e che vennero sottoposte alla censura ecclesiastica, non se ne trova nessuna che mettesse in questione l'esserci di dio. – Un secondo focolaio dello spirito scettico fu durante il tredicesimo secolo[2] la corte di Federico II nel sud. Il senso superstizioso del popolo inferiore circondò la possente figura pensosa di questo grande imperatore di racconti in cui spiccano come quanto di più vistoso il suo scetticismo e la sua inclinazione per la risposta sperimentale a questioni che si era soliti lasciare alle discussioni sillogistiche. Eppure si asseriva di sapere che egli avesse fatto aprire corpi umani al fine dello studio della digestione; che avesse fatto

[1] *Lettera ai Romani*, 1, 19 sgg.; *Atti degli Apostoli*, 14, 15sgg. 17, 22 sgg.

[2] La *Chronica* di frate Salimbene da Parma (ediz. Parmae 1857) parla a p. 169 della «*destructio credulitatis Friderici et sapientum suorum, qui crediderunt, quod non esset alia vita, nisi praesens, ut liberius carnalitatibus suis et miseriis vacare possent. Ideo fuerunt epycurei . . .*».

diums der Verdauung; er habe Kinder von dem Verkehr abgesondert aufnähren lassen wollen, um die Frage nach der Ursprache zu lösen; ein solcher Versuch erinnert an den philosophischen Roman des Ibn Tophail, welcher im dreizehnten Jahrhundert verbreitet war und die natürliche Entwicklung eines Menschen zum Gegenstande hatte. Die Schriftstücke, die im Kampfe der Kurie gegen den Kaiser ausgearbeitet wurden, und die öffentliche Meinung beschuldigten ihn der Leugnung der Unsterblichkeit, und fanden den letzten Beweggrund seiner Schreckensherrschaft im sizilianischen Reiche in dieser materialistischen Verwerfung jeder Vorstellung eines jenseitigen Lebens. Zwar das furchtbare Wort von den drei Betrügern, den Begründern der drei Religionen des Abendlandes, kann nicht auf den Kaiser zurückgeführt werden; aber der Gedanke, daß die philosophische Wahrheit in allen drei Religionen von Fabeln verhüllt sei, muß als ein Gemeingut der Aufgeklärten an diesem bunten, bald im Morgen- bald im Abendlande unter religiös gemischten Bevölkerungen residierenden Hofe betrachtet werden. Und doch wird uns unter allen Witzworten, welche damals von Friedrich umgingen, keines überliefert, welches den Schluß auf Gott als die Weltursache angetastet hätte.[1] – Untersucht man die Äußerungen von Skeptizismus aus anderen Kreisen, so setzen widrige und rohe Verhöhnungen Gottes wie die von Alberich von Romano berichtete, durchaus das Dasein Gottes voraus.[2] Auch gingen die Zweifel der Nominalisten gegen jeden Punkt einer rationalen religiösen Wissenschaft zwar bei Occam dazu fort, die Gründe für das Dasein Gottes einer scharfen Kritik zu unterwerfen, ja dieser sprach schon kühn die Möglichkeit aus, daß die Welt sich selbst bewege; aber auch er erkannte doch die überwiegende Kraft der Beweisführungen für das Dasein Gottes an.

Der Grund dieser Tatsache, daß der metaphysische Geist des Mittelalters an der Evidenz des Daseins Gottes einen unerschütterlichen Stützpunkt hatte, während keine andere Glaubenswahrheit von dem Zweifel unberührt blieb, kann nicht in der Macht religiöser Überzeugungen gefunden werden; denn diese waren, wie wir eben sahen, vielfach erschüttert. Er lag nicht in der Tradition des Zusammenhangs

[1] In der schönen auf persönlicher Anschauung beruhenden Schilderung der erwähnten Chronik p. 166 heißt es von Friedrich dem Zweiten: de fide Dei nihil habebat, aber diese fides Dei ist augenscheinlich im Sinne des Gottesglaubens eines Christen zu verstehen.

[2] Ebda. p. 182.

[3] Zu den scholastischen Debatten über das Dasein Gottes in den Klöstern vgl. Thomas de Eccleston de adventu fratrum minorum in Angliam (Monum. Francisc. Lond. 1858) p. 50: cum ex duobus parietibus construatur aedificium Ordinis, scilicet moribus bonis et scientia, parietem scientiae fecerunt fratres ultra coelos et coelestia sublimem, in tantum, ut quaererent an Deus sit.

allevare bambini isolati da ogni contatto per risolvere la questione dell'archilinguaggio; un simile tentativo ricorda il romanzo filosofico di Abubekr, che era diffuso nel tredicesimo secolo e aveva per oggetto lo sviluppo naturale di un uomo. Gli atti scritti che vennero redatti nella lotta della curia contro l'imperatore e l'opinione pubblica lo accusavano di negare l'immortalità e trovarono in questo ripudio materialistico di ogni rappresentazione di una vita nell'al di là il movente ultimo del suo dominio terroristico nel regno siciliano. A dire il vero, il terribile *Detto dei tre ingannatori*, che sarebbero i fondatori delle tre religioni dell'Occidente, non si può ricondurre all'imperatore; ma il pensiero per cui la verità filosofica sia celata da favole in tutte e tre le religioni dev'essere considerato come bene comune degli illuminati in questa corte variopinta che spostava la sua residenza ora in Oriente ora in Occidente tra popolazioni religiosamente promiscue. Eppure tra tutti i motti di spirito di Federico che circolavano allora non ne viene tramandato nessuno che ledesse l'inferenza di dio come causa del mondo[1]. – Se si indagano le esternazioni di scetticismo provenienti da altri circoli, ripugnanti e grossolane derisioni di dio come quelle riportate da Alberico da Romano presuppongono assolutamenteo l'esserci di dio[2]. I dubbi dei Nominalisti contro ogni punto di una scienza religiosa razionale in Occam si spingono fino a sottoporre a una severa critica i fondamenti in favore dell'esserci di dio, e anzi Occam esprimeva già audacemente la possibilità che il mondo si muova da sé; ma riconobbe anch'egli la forza preponderante delle esibizioni dimostrative in favore dell'esserci di dio[3].

Il fondamento di questo fatto, per cui lo spirito metafisico del medioevo avesse un punto di appoggio incrollabile nell'evidenza dell'esserci di dio mentre nessun'altra verità di fede rimanesse intatta dal dubbio, non si può trovare nella potenza delle convinzioni religiose; infatti queste ultime, come abbiamo appena visto, furono scosse più volte. Questo fondamento non risiedeva nemmeno nella

[1] Nel bel ritratto, che poggia su un'intuizione personale, della *Chronica* che abbiamo citato, a p. 166 si dice di Federico II che *de fide Dei nihil habebat*, ma questa *fides Dei* va compresa evidentemente nel senso della fede in dio propria di un cristiano.

[2] *Ibidem*, p. 182.

[3] Sui dibattiti scolastici sull'esserci di dio nei monasteri, cfr. Tommaso di Eccleston, *De adventu fratrum minorum in Angliam* (ediz. Monum. Francisc. Lond. 1858), p. 50: «*cum ex duobus parietibus construatur aedificium Ordinis, scilicet moribus bonis et scientia, parietem scientiae fecerunt fratres ultra coelos et coelestia sublimem, in tantum, ut quaererent an Deus sit*».

der Weltgeschichte, die an Gott mit ihrem Beginn und Schluß gebunden war; denn so wichtig diese für das Lebensgefühl und die Denkart des mittelalterlichen Menschen gewesen ist, so ward sie doch von kühnen Geistern wenigstens dem Zweifel, wenn auch noch nicht der Untersuchung unterworfen. Am wenigsten können wir ihn in dem ontologischen Argumente finden; denn die Kraft desselben wurde von den hervorragendsten gläubigen Forschern bestritten. Er lag in dem Schluß, welcher auf Grund des damaligen Standes des Naturwissens von den regelmäßigen, harmonisch ineinandergreifenden Bahnen der Gestirne sowie von der die Formen der Natur durchwaltenden Zweckmäßigkeit auf Gott zurückging. Dieser Schluß tritt nicht als ein einzelnes Argument auf, sondern bildet, wie bei Aristoteles, den Zusammenhang der ganzen Naturansicht. Wohl haben die Scholastiker dieses Zeitraums zuerst eine geschlossene Zahl voneinander unabhängiger Einzelbeweise für das Dasein Gottes aufgestellt, auch hat sich wenigstens die Unterscheidung des kosmologischen und des teleologischen (physiko-theologischen) Beweises in der Schulmetaphysik erhalten; doch nicht in dieser zersplitterten schulmäßigen Fassung lag die Macht der Gründe, die von der Welt auf Gott schließen, über den mittelalterlichen Geist.[1]

Die Physik der Erde war in den ersten Anfängen geblieben und wurde nicht auf die Erklärung der Phänomene der Gestirnwelt angewandt, weder die Hilfsmittel der Rechnung noch die Kunst des Instruments schlugen eine Brücke von den Ereignissen auf der Erde zu denen jenseits im Weltraum, die Schwere wurde als eine terrestrische Tatsache aufgefaßt, Veränderungen waren noch an keinem Punkte als jenseits der irdischen Atmosphäre im Weltraum vorhanden nachgewiesen, und diese Sonderung der Welt himmlischer Körper von der unter dem Monde wurde zu einer vorstellungsmäßigen, räumlichen Vergegenwärtigung des großen Gegensatzes benutzt, in welchem das Christentum allen irdischen Wandel und alle irdische Unvollkommenheit dem gegenüber erblickt, was nicht von dieser Welt ist. Die Bedeutung dieser astronomischen Transzendenz für den Geist des mittelalterlichen Menschen zeigt Dantes kosmisches Gedicht, dessen drei Teile nicht zufällig, ein jeder in anderer Wendung, mit einem anderen Aus-

[1] An der Spitze der summa theologiae des Thomas steht p. I, quaest. 2 de Deo, an Deus sit (quaest. 1 behandelt nur den Begriff der christlichen Wissenschaft); im dritten Artikel derselben werden fünf Einzelbeweise gesondert: aus der Bewegung, aus der Verkettung der Tatsachen und Wirkungen, aus dem Verhältnis des Möglichen, das sein kann, doch nicht zu sein braucht, entsteht, sich verändert und vergeht, zu dem Notwendigen (der spätere Beweis a contingentia mundi), aus dem Verhältnis der Grade in den Dingen zu einem Absoluten, aus der Zweckmäßigkeit. Hiermit vgl. Duns Scotus in sent. I, dist. 2 quaest. 2.

tradizione della connessione della storia mondiale, che era legata a dio al suo cominciamento e alla chiusura; infatti per quanto questa tradizione sia importante per il sentimento della vita e la modalità di pensiero dell'uomo medievale, anch'essa fu sottoposta tuttavia al dubbio, anche se non ancora a indagine, perlomeno da parte di spiriti audaci. Possiamo trovare questo dubbio almeno nell'argomento ontologico; infatti la forza di quest'ultimo venne contestata dai più eminenti ricercatori credenti. Il dubbio risiedeva nell'inferenza che, sul fondamento delle condizioni di allora del sapere della natura, risaliva a dio dalle orbite regolari, armonicamente ingrananti, degli astri, così come dalla conformità a fini pervasivamente vigente nelle forme della natura. Questa inferenza non subentra come un singolo argomento, ma costituisce come in Aristotele la connessione dell'intera visione della natura. Certamente gli Scolastici di questo periodo hanno enunciato per primi un numero conchiuso di singole dimostrazioni interdipendenti in favore dell'esserci di dio, e nella metafisica scolastica si è conservata perlomeno la distinzione tra dimostrazione cosmologica e dimostrazione teleologica (fisico-teleologica); eppure la potenza esercitata sullo spirito medievale da parte dei fondamenti che inferiscono dio dal mondo non risiedeva in questa formulazione frazionata di scuola[1].

La fisica della Terra era rimasta ai primi inizi e non veniva applicata alla spiegazione dei fenomeni del mondo astrale; né gli ausili del calcolo né l'arte dello strumento gettarono un ponte dagli eventi sulla Terra a quelli al di là nello spazio cosmico; la gravità veniva colta come un fatto terrestre; l'essere sottomano di alterazioni nello spazio cosmico al di là dell'atmosfera terrestre non era ancora stato provato in alcun punto, e questa separazione del mondo di corpi celesti da quello sublunare veniva si utilizzava per una presentificazione spaziale, conforme a rappresentazione, della grande opposizione in cui il cristianesimo scorge ogni mutamento e ogni imperfezione terrestre di fronte a ciò che non è di questo mondo. Il significato di questa trascendenza astronomica per lo spirito dell'uomo medievale lo mostra il dettato cosmico di Dante, le cui tre parti si concludono non a caso, ciascuna in un'accezione diversa, con un di-

[1] Al vertice della *Summa theologiae* di Tommaso d'Aquino si trova pars I, quaestio 2 *de Deo, an Deus sit* (la quaestio 1 tratta solo il concetto di scienza cristiana); nel terzo articolo della stessa si individuano cinque singole dimostrazioni: dal movimento, dalla concatenazione delle cause e degli effetti, dal rapporto tra il possibile, che può essere ma non è necessario che sia, nasce, si altera e perisce, e il necessario (la dimostrazione che più tardi sarà chiamata *a contingentia mundi*), dal rapporto tra i gradi nelle cose e un assoluto, dalla conformità a fini. Cfr. in proposito Duns Scoto, *Sentent.* I, dist. 2, quaestio 2.

blick auf den Sternenhimmel schließen, der letzte mit den berühmten Worten: l'amor che muove il sole e l'altre stelle.

Der Schluß selber ging von der Gleichförmigkeit der Bewegungen am Himmel und ihrer Zweckmäßigkeit, vermittels deren der ganze Haushalt der irdischen Welt bis zum Menschen hinauf geregelt wird, auf eine vollkommene und geistige Wesenheit. Er beruhte bei den meisten Scholastikern auf der astronomischen Konstruktion, die sie in ihrem Aristoteles fanden, seltener auf der, welche sie aus Ptolemäus schöpften. Bald bediente dieser Schluß sich des Hilfssatzes, den Anaxagoras, Plato und Aristoteles anwandten, daß jede Bewegung eines Körpers im Raume eine Bewegungsursache außerhalb desselben voraussetze, bald der Unterscheidung der Bewegungen auf der Erde, welche geradlinig sind und in einem Ziele zur Ruhe kommen, von denen am Himmel, die kreisförrnig und kontinuierlich sind und sonach auf ein intelligentes Prinzip von unendlicher Kraft zurückweisen. Er kann so gut bei Albertus Ma.gnus als bei Thomas, bei Bonaventura als bei Duns Scotus gefunden werden.[1] Während ihm strenge Evidenz zugeschrieben wurde, ist von den meisten Theologen Probabilität für die Annahme in Anspruch genommen worden, daß die Gottheit durch geschaffene Geister übermenschlicher Art diese Bewegungen am Himmel bewirke, und die Zahl der bewegenden Engel durch die der bewegten Sphären bestimmt werden könne. Die Engellehre wurde auf Grund der aristotelischen Theorie mit der astronomischen Weltansicht verknüpft, und es waren daher auch hier schließlich psychische Beziehungen, welche statt eines mechanischen Naturzusammenhangs den letzten Erklärungsgrund für die Bewegungen im Kosmos darboten. Die herrschende europäische Metaphysik fuhr fort, einen mythischen Willenszusammenhang psychischer Kräfte als letzten Erklärungsgrund des äußeren Weltzusammenhangs festzuhalten.

Auf der Erde wurde an den organischen Wesen eine Zweckmäßigkeit nachgewiesen, welche auf Gott zurückleitete. Diesen Schluß stattete Albertus Magnus, welcher auch hierin dem Aristoteles besonders nahe stand, mit dem größten Beweismaterial aus. „Durch die Weise und das Maß seines Seins, durch das spezifische Wesen, das ihm in der Reihe der übrigen Geschöpfe die bestimmte Stelle anweist, durch das Gewicht oder die Ordnung, in welcher es nach seiner Verwertung

[1] Albertus Magnus de causis et processu universitatis lib. I, tract. 4. c. 7. 8. lib. II, tract. 2, c. 35-40. Thomas contra gentil. III, c. 23 sq. Bonaventura in lib. II sententiarum, besonders dist. 14. p 1 (die Voraussetzungen des Schlusses am deutlichsten art. 3 quaest. 2: an motus coeli sit a propria forma vel ab intelligentia). Duns Scotus qu. subt. in met. Arist. lib. XII, q. 16-21.

verso sguardo rivolto al cielo stellato, e l'ultima di esse con le celebri parole «l'amor che muove il sole e l'altre stelle».

L'inferenza stessa andava a un'entità perfetta e spirituale dall'uniformità dei movimenti in cielo e dalla loro conformità a fini, mediante cui viene regolata l'intera economia del mondo terrestre fino all'uomo. Nella maggioranza degli Scolastici essa poggiava sulla costruzione astronomica che essi trovarono nel loro Aristotele, e più di rado su quella che attinsero da Tolomeo. A volte questa inferenza si serviva della proposizione ausiliaria, applicata già da Anassagora, Platone e Aristotele, per cui ogni movimento di un corpo nello spazio presuppporrebbe una causa motrice esterna allo stesso corpo, a volte della distinzione dei movimenti sulla Terra, che sono rettilinei e giungono alla quiete in uno scopo, da quelli in cielo, che sono circolari e continui, e rinviano quindi a un principio intelligente dalla forza infinita. Si può trovare questa inferenza tanto in Alberto Magno quanto in Tommaso d'Aquino, tanto in Bonaventura quanto in Duns Scoto[1]. Mentre a essa si ascriveva una rigorosa evidenza, per l'assunto per cui la divinità provocherebbe questi movimenti in cielo attraverso spiriti creati di specie sovrumana, e il numero degli angeli motori si potrebbe determinare attraverso quello delle sfere mosse, la maggior parte dei teologi chiamava in causa solo la probabilità. La dottrina degli angeli si allacciò alla visione astronomica del mondo sul fondamento della teoria aristotelica, e quindi furono anche qui in conclusione relazioni psichiche a offrire il fondamento esplicativo ultimo per i movimenti nel cosmo in luogo di una connessione meccanica della natura. La metafisica europea dominante continuò a tener fermo come fondamento esplicativo ultimo della connessione esterna del mondo una connessione mitica di volontà tra forze psichiche.

Sulla Terra si provò nelle essenze organiche una conformità a fini che riconduceva a dio. Alberto Magno, che anche in ciò si trovava particolarmente vicino ad Aristotele, corredò questa inferenza del più vasto materiale dimostrativo. «Attraverso il modo e la misura del suo essere, attraverso l'essenza specifica che gli assegna il posto determinato nella serie delle restanti creature, attraverso il peso o l'ordine in cui esso è in armonia con gli altri secondo la sua valoriz-

[1] Alberto Magno, *De causis et processu universitatis*, liber I, tract. 4, c. 7, 8; liber II, tract. 2, c. 35-40. Tommaso d'Aquino, *Contra gentil.* III, c. 23 sg. Bonaventura, *In lib. II sententiarum*, in particolare dist. 14. pars 1 (i presupposti dell'inferenza sono chiarissime in art. 3, quaest. 2: *an motus coeli sit a propria forma vel ab intelligentia*). Duns Scotus, *Qu. subt. in met. Arist.*, liber XII, quaest. 16-21.

mit den anderen in Harmonie ist und auf die Verwirklichung des Weltzwecks Einfluß übt, beweist das Geschaffene sichtlich die Macht eines mächtigen, weisen und gültigen Urhebers."[1]

Der Beweis für das Dasein Gottes aus dem gedankenmäßigen Zusammenhang der Vorgänge im Weltganzen hat uns von Anaxagoras ab begleitet. Und zwar haben die Mittelglieder gewechselt, durch welche in ihm aus der Anschauung der Welt auf die Idee Gottes geschlossen wird. Denn sie wurden in einem jeden Zeitalter durch diejenigen Begriffe von dem Zusammenhang der Natur gebildet, welche der Stand der positiven Wissenschaften entwickelt hatte. Die Funktion dieses Beweises in dem Körper der Metaphysik einer Epoche ist also abhängig von der zu derselben Zeit entwickelten Naturansicht. Dieses Grundverhältnis hat Kants ungeschichtlicher Geist verkannt, wie er denn überhaupt den vergeblichen Versuch machte, eine Metaphysik an sich aus den Systemen zu ziehen, dabei aber in der Regel sich begnügte, die wolffischen Kompendien durch Machtspruch für diese Metaphysik an sich zu erklären. In Wirklichkeit hat jede Form des vom Kosmos auf dessen Bedingung zurückgehenden Beweises für eine vernünftige Weltursache nur einen relativen Erkenntniswert, nämlich in ihrer Relation zu den anderen Naturbegriffen eines Zeitalters; und auch die vollständige Begründung, welche nur im Zusammenhang des Systems selber sich vollzieht und welche den für sich ganz unzureichenden kosmologischen Schulbeweis mit dem physiko-theologischen verbindet, hat keine hierüber hinausreichende Tragweite. Sie kann nur zeigen, daß unter Voraussetzung der Begriffe, welche der Erklärung der Wirklichkeit in einer gegebenen Zeit zugrunde gelegt werden, der Rückgang auf eine erste, zweckmäßig wirkende Ursache notwendig ist. Der Begriff Gottes ist in ihr nur ein Glied in dem System der Bedingungen, welches den Phänomenen zu ihrer Erklärung auf einer bestimmten Stufe der Erkenntnis zugrunde gelegt wird, und die Unentbehrlichkeit dieses Gliedes ist abhängig von der Beziehung der Annahme auf andere schon vorhandene Annahmen. So bedurfte Newton neben der Gravitation eines Anstoßes, er bedurfte eines Grundes für die Zweckmäßigkeit in den Abmessungen der Verhältnisse der Planetenbahnen; hierbei war die Gravitation nur ein Ausdruck für einen Teil der Bedingungen, und der Gott, dessen er neben ihr zu bedürfen erklärte, war ebenso nur der Ausdruck für einen anderen Teil dieser Bedingungen, die unter Annahme von Materie, Raum, Zeit, Ursache, Substanz zur Erklärung der Wirklichkeit ihm notwendig erschienen. Sonach ist ein strenger Beweis für das Dasein Gottes

[1] Albertus, Summa theol. II, tract. 1 qu. 3 m. 3 art. 4 part. 1 p. 28a.

zazione ed esercita un influsso sull'effettuazione del fine del mondo, ciò che è creato dimostra visibilmente la potenza di un creatore potente, saggio e benigno»[1].

La dimostrazione in favore dell'esserci di dio a partire dalla connessione conforme a pensiero dei processi nell'intero del mondo ci ha accompagnato da Anassagora in poi. E, a dire il vero, i membri intermedi attraverso i quali si trae l'idea di dio a partire dall'intuizione del mondo sono cambiati. In ogni èra essi furono infatti costituiti da quei concetti della connessione della natura che erano stati sviluppati dalla situazione delle scienze positive. La funzione di questa dimostrazione nel corpo della metafisica di un'epoca è dunque dipendente dalla visione della natura sviluppata nello stesso tempo. Lo spirito astorico di Kant ha disconosciuto questo rapporto di fondo quando fece infatti in generale il vano tentativo di estrarre una metafisica in sé dai diversi sistemi metafisici, ma nel fare ciò si accontentò di regola di spiegare con perentorietà i compendi wolffiani come questa metafisica in sé. In effetti ogni forma di dimostrazione in favore di una causa razionale del mondo che risalga dal cosmo alla sua condizione ha un valore conoscitivo solo relativo, cioè nella sua relazione con gli altri concetti di natura di un'èra; e anche la fondazione completa che si compie solo nel contesto del sistema stesso e che collega la dimostrazione cosmologica di scuola, di per sé del tutto insufficiente, con quella fisico-teleologica non ha una portata che vada oltre ciò. Essa può solo mostrare il fatto che sotto il presupposto dei concetti posti alla base in un dato tempo della spiegazione dell'effettualità sia necessaria la regressione a una causa prima agente in modo conforme a fini. Il concetto di dio è in essa solo un membro nel sistema delle condizioni poste alla base del fenomeni per la loro spiegazione a un determinato livello della conoscenza, e l'indispensabilità di questo membro è dipendente dalla relazione dell'assunto con altri assunti già sottomano. Così, oltre alla gravitazione Newton ebbe bisogno di un impulso, ebbe bisogno di un fondamento per la conformità a fini nelle dimensioni dei rapporti tra le orbite planetarie; in merito la gravitazione era solo un'espressione di una parte delle condizioni, e il dio di cui egli dichiarò di aver bisogno oltre a questa parte era del pari solo l'espressione di un'altra parte di queste condizioni che gli apparivano necessarie per la spiegazione dell'effettualità dietro l'assunto di materia, spazio, tempo, causa, sostanza. Perciò una d i m o s t r a z i o n e rigorosa in favore del-

[1] Alberto Magno, *Summa theol.* II, tract. 1, qu. 3, m. 3, art. 4, part. 1, p. 28 a.

von dem Kosmos aus so lange unmöglich, als nicht die objektive Gültigkeit eines abgeschlossenen Systems von Naturbegriffen ihm zugrunde gelegt werden kann. – Wir heben einzelne Bedenken noch besonders hervor. Ein solcher Beweis stünde unter der Voraussetzung der Anwendbarkeit des Kausalbegriffs auf den Weltzusammenhang; wie schon mittelalterliche Philosophen feststellten, würde er nicht gestatten, auf einen Weltschöpfer zu schließen, sondern nur, nach Kants Ausdruck, „auf einen Weltbaumeister, der durch die Tauglichkeit des Stoffes, den er bearbeitet, immer sehr eingeschränkt wäre"; er würde nicht über eine der erkannten gedankenmäßigen Einheit proportionale Ursache hinausführen, und Schritt für Schritt haben sich in der neueren Zeit die Naturbegriffe über diese gedankenmäßige Einheit so geändert, daß der Zwang des Schlusses auf ein selbständiges, von der Welt unterschiedenes persönliches Wesen aufhörte.

Von jedem solchen einzelnen Beweis verschieden ist das ihnen allen zugrunde liegende Bewußtsein von Gedankenmäßigkeit, welches mit der Betrachtung der Bahnen und Abmessungen der Gestirne, sowie der Formen der organischen Welt verknüpft ist: dieses drückt nur aus, daß wir über uns hinaus in ein dem menschlichen Gedanken Analoges, ihm in der Welt Entsprechendes blicken. Es ist die eine Seite des unvertilgbaren Gottesbewußtseins der Menschheit, und wie es die einzelnen Beweise hervorbringt, bleibt es bestehen, nachdem sie aufgelöst sind, aber für sich enthält es nicht die Gewißheit eines von der Welt unterschiedenen persönlichen Wesens.[1]

Es gibt neben dieser Schlußart nur eine andere, welche wir als die psychologische bezeichnen. Sie hat in der Analysis der inneren Erfahrung ihren Ausgangspunkt; hier findet sie psychologische Bestandteile zu einer lebendigen und persönlichen Überzeugung verbunden, welche unabhängig von aller Naturerkenntnis den Frommen des Daseins Gottes versichern. So führt die freie und der Aufopferung des eignen Selbst fähige Moralität eines Wesens, welches sich doch nicht als seinen eigenen Schöpfer zu betrachten vermag, dasselbe über alle Naturbegriffe hinaus und setzt als ihre Bedingung einen göttlichen Willen. Die Art, wie wir die Vergänglichkeit in uns fühlen, alsdann den Irrtum sowie die Unvollkommenheit dessen, was wir sind, schließt, psychologisch angesehen, in sich, daß ein Maßstab für uns da ist, welcher über dies alles hinausreicht; käme diesem Maßstab keine Realität zu, dann wäre das Gefühl von Unvollkommenheit und Schuld eine leere Sentimentalität, die die Wirklichkeit an unwirklichen Gedankenbildern messen würde. Das lebendige Be-

[1] Die Voraussetzung der Schlüsse aus der Welt auf einen von ihr unterschiedenen Gott, daß ein regressus in infinitum unmöglich sei, ist von Occam aufgelöst worden.

l'esserci di dio a partire dal cosmo è impossibile fino a quando non le si possa porre alla base la validità oggettiva di un sistema conchiuso di concetti della natura. – Mettiamo ancora in risalto singole perplessità in particolare. Una simile dimostrazione starebbe sotto il presupposto dell'applicabilità del concetto causale alla connessione del mondo; come già constatarono filosofi medievali, essa non permetterebbe d'inferire un creatore del mondo, ma solo, secondo l'espressione di Kant, «un architetto del mondo, il quale sarebbe sempre molto limitato dall'idoneità della materia che elabora»; una simile dimostrazione non condurrebbe oltre una causa proporzionale all'unità conforme a pensiero conosciuta, e passo dopo passo nel tempo moderno i concetti della natura su questa unità conforme a pensiero sono tanto mutati che cessò la costrizione dell'inferenza a un'essenza personale autonoma distinta dal mondo.

Da ciascuna di tali singole dimostrazioni è diversa la coscienza della conformità a pensiero che sta alla base di tutte loro, che è intrecciata alla considerazione delle orbite e delle dimensioni degli astri così come alle forme del mondo organico: questa coscienza esprime solo il fatto che scorgiamo al di sopra e fuori di noi qualcosa di analogo al pensiero umano, qualcosa che gli corrisponde nel mondo. È l'un lato dell'indelebile coscienza che l'umanità ha di dio, e così come produce le singole dimostrazioni continua anche a sussistere dopo che esse si sono dissolte, ma di per sé non contiene la certezza di un'essenza personale distinta dal mondo[1].

Accanto a questa specie d'inferenza se ne dà solo un'altra, che designamo come psicologica. Essa ha il suo punto di partenza nell'analisi dell'esperienza interna; qui trova collegate a una convinzione vivente e personale alcune componenti psicologiche che assicurano all'uomo pio l'esserci di dio indipendentemente da ogni conoscenza della natura. Così la moralità capace del sacrificio del proprio Sé da parte di un'essenza che non è in grado di considerarsi come creatrice di se stessa conduce quest'ultima oltre tutti i concetti della natura e pone come loro condizione una volontà divina. Vista psicologicamente, la modalità in cui sentiamo in noi la caducità, nonché l'errore così come l'imperfezione di ciò che siamo, racchiude in sé il fatto che per noi ci sia un criterio che va oltre tutto ciò; se a questo criterio non spettasse alcuna realtà, allora il sentimento d'imperfezione e di colpa sarebbe un vuoto sentimentalismo che commisurerebbe l'effettualità a immagini di pensiero ineffettuali. La

[1] Il presupposto delle inferenze che risalgono dal mondo a un dio distinto da esso, cioè che sia impossibile un *regressus in infinitum*, è stato dissolto da Occam.

wußtsein der sittlichen Werte fordert, daß sie nicht als Nebenerfolg des Naturzusammenhangs im Bewußtsein aufgefaßt werden, sondern als eine machtvolle Realität, auf welche die Gestaltung der Welt hingerichtet und welcher in der Weltordnung der Sieg gesichert ist. Hatte das antike Denken die in dem Beweis aus der einheitlichen Gedankenmäßigkeit des Kosmos entwickelte Seite unserer metaphysischen Besinnung zur Darstellung gebracht, so richtete sich das christliche vornehrnlich auf diese andere Seite derselben, die Tiefen unseres Selbst durchmessend und die Erfahrungen des Willens aufrichtig im Innern zu vernehmen bemüht. Wohl hat das Christenturn in dem monotheistischen Ergebnis der antiken Wissenschaft des Kosmos seine geschichtliche Voraussetzung und in dem Bewußtsein der Gedankenmäßigkeit des Weltganzen einen bleibenden Bestandteil seines Gottesgedankens; aber die Gewißheit Gottes, der für es mehr als eine intelligente Ursache ist, liegt ihm in erster Linie in den Erfahrungen des Gemüts und des Willens, und die ganze Literatur der Väter und des Mittelalters ist von Schlüssen aus diesen inneren Erfahrungen auf das Dasein Gottes durchzogen, unter denen die drei oben angegebenen besonders hervortreten.[1] Wie so vieles im Mittelalter symbolisch ist, war damals dieser Zusammenhang der sittlichen Ordnung in Gott an der Hierarchie sichtbar, in welcher Gnade und Gewalt von Gott abwärts flossen; jedes Meßopfer ließ die Gegenwart Gottes im Diesseits gewahren.

Was so dem Frommen auf subjektive und persönliche Weise gewiß war und Kirchenväter wie mittelalterliche Schriftsteller in unzähligen Formen frei und persönlich ausgesprochen haben, das wollte die christliche Metaphysik auf einen für alle zwingenden Schluß bringen. Und zwar hat diese psychologische Begründung die am meisten abstrakte begriffliche Fassung in dem ontologischen Beweis erhalten. AnseIm setzte sich die tiefgedachte Aufgabe, eine Begründung Gottes zu finden, welche die Existenz und Beschaffenheit der Welt nicht zur Voraussetzung habe. Er leitete aus dem Begriff Gottes durch logische Analysis die Einsicht in sein Dasein ab. Die Unhaltbarkeit des so entstehenden ontologischen Beweises ist von Gaunilo bis Thomas von Aquino und von diesem bis Kant überzeugend gezeigt worden: nicht in dem abstrakten Begriff Gottes, sondern in dem leben-

[1] Aus dem großen Material können keine einzelnen Belege herausgehoben werden. Thomas verweist ausdrücklich diese Begründung nur darum aus seiner Beweisführung, weil sie keine allgemeingültige Fassung gestattet, Summa theol. p. I, quaest. 2 art. 1. Der Fortgang vom Streben nach dem höchsten Gut zu der Befriedigung in Gott wird in der Regel im Mittelalter nach Augustinus (vgl. S. 333) dargestellt; an ihn schließen sich die Mystiker, unter denen schon Hugo von St. Viktor den Beweis aus der Welt von der Begründung aus dem religiösen Erlebnis unterscheidet.

coscienza vivente dei valori etici esige che essi non vengano colti come un esito secondario della connessione della natura nella coscienza, ma come un'imponente realtà a cui è indirizzata la configurazione del mondo ed è assicurata la vittoria nell'ordine del mondo. Se il pensiero antico aveva portato a presentazione il lato della nostra riflessione metafisica sviluppato nella dimostrazione a partire dall'unitaria conformità a pensiero del cosmo, il pensiero cristiano si rivolse prevalentemente a questo altro lato di tale meditazione, sondando le profondità del nostro Sé e mirando ad apprendere francamente nell'interno le esperienze della volontà. Certamente il cristianesimo ha il suo presupposto storico nel risultato monoteistico della scienza antica del cosmo e una componente permanente del suo pensiero di dio nella coscienza della conformità a pensiero dell'intero del mondo; ma la certezza di dio, il quale per il cristianesimo è più di una causa intelligente, risiede per esso in primo luogo nelle esperienze dell'animo e della volontà, e l'intera letteratura dei Padri e del medioevo è percorsa da inferenze dell'esserci di dio da queste esperienze interne, tra cui entrano in scena in particolare le tre indicate sopra[1]. Con tutto quello che di simbolico c'è stato nel medioevo, questa connessione dell'ordinamento etico in dio era visibile allora nella gerarchia in cui da dio fluivano verso il basso grazia e potere; ogni celebrazione della messa faceva scorgere la presenza di dio nell'al di qua.

Ciò che così era certo per l'uomo pio in modo soggettivo e personale, e che i Padri della Chiesa così come scrittori medievali hanno espresso liberamente e personalmente in forme innumerevoli, la metafisica cristiana lo voleva portare a un'inferenza cogente per tutti. E, a dire il vero, questa fondazione psicologica ha ottenuto la versione concettuale più astratta di tutte nella dimostrazione ontologica. Anselmo si pose il compito profondamente pensato di trovare una fondazione (dell'esserci) di dio che non avesse per presupposto l'esistenza e la costituzione del mondo. Dal concetto di dio egli dedusse l'introvisione nel suo esserci per analisi logica. L'insostenibilità della dimostrazione ontologica che nacque così è stata mostrata in modo convincente da Gaunilone fino a Tommaso d'Aquino e da quest'ultimo fino a Kant: una certezza di dio indipen-

[1] Dal vasto materiale in proposito non si può mettere in risalto singoli documenti. Tommaso d'Aquino espunge espressamente questa fondazione dalla sua esibizione probativa soltanto poiché essa non permette nessuna formulazione universalmente valida, vedi *Summa theol.* pars I, quaestio 2, art. 1. La progressione dell'aspirazione al sommo bene verso la sua soddisfazione in dio viene presentata di regola nel medioevo secondo Agostino (cfr. p. 661); a lui si riallacciano i mistici, tra cui già Ugo di San Vittore distingue la dimostrazione a partire dal mondo dalla fondazione a partire dal vissuto religioso.

digen Zusammenhang des Gottesgedankens mit der Totalität des psychischen Lebens ist eine von der Wissenschaft des Kosmos unabhängige Gewißheit Gottes begründet. Dieser lebendige und natürliche Zusammenhang ist in dem früheren Beweis Anselms angemessener ausgedrückt; hier wird als Grundlage unseres Bewußtseins von verschiedenen Graden des Guren und Vollkommenen das eines höchsten Gutes, einer unbedingten Vollkommenheit aufgezeigt. So wird auf Gott als das höchste Gut geschlossen, im Unterschied von dem Schluß auf ihn als intelligente Ursache.[1] Dem moralischen Beweis hat bekanntlich Raymund von Sabunde eine zwingende Form zu geben versucht.

Doch waren alle Versuche, dem Zusammenhang der inneren, besonders sittlichen Erfahrungen mit dem Gottesglauben die Form eines metaphysischen Beweisverfahrens zu geben, von einer ebenso vorübergehenden Bedeutung, als das Unternehmen, aus dem Kosmos einen persönlichen Gott zu erschließen. Denn die Elemente der inneren Erfahrung, aus deren Analysis diese Versuche folgerten, sind einer allgemeingültigen Darstellung nicht fähig. Ihr Gegenstand ist eben praktische Religion, und diese ist persönliches Leben. Ja dieser praktische Glaube ist so unabhängig von seiner theoretischen Darstellung, daß ein Mensch Gott gleichsam zu leben vermag, dessen intellektuelle Lage ihm das Schicksal, Gott zu bezweifeln, auferlegt hat. Daher erkannte der praktische Glaube erst im Protestantismus, als die Metaphysik des Mittelalters sich aufgelöst hatte, die wahre Beschaffenheit seiner Gewißheit.

Von der rationalen Theologie, dem Mittelpunkte des mittelalterlichen Denkens überhaupt, wenden wir uns zur rationalen Psychologie.

Sie empfing bereits von den Metaphysikern aus der Zeit des Kampfes zwischen Christentum, Judentum und griechisch-römischem Götterglauben ihre dauernde systematische Gestalt. Es ist dargelegt, wie die Erfahrungen des Herzens, das Studium des Seelenlebens in den ersten Jahrhunderten nach Christus in den Vordergrund traten. Schon das Überwiegen des Privatlebens wirkte in dieser Richtung. Alsdann lenkte die Imperatorenherrschaft alle Blicke der römischen Gesellschaft mit atemloser Spannung auf einen Mann, und man bemerkt an Tacitus, welche Veränderung nun-

[1] Die Voraussetzung des ontologischen Beweises, welcher aus dem esse in intellectu für das Wesen, quo majus cogitari non potest, das esse et in re erschließt, ist am deutlichsten in Anselms apologeticus c. 1 u. 3. – In dem früheren Beweis Anselms ist besonders der Satz im monologium c. 1 beachtenswert: quaecunque justa dicuntur ad invicem, sive pariter sive magis vel minus, non possunt intelligi justa nisi per justitiam, quae non est aliud et aliud in diversia. An dies frühere Beweisverfahren Anselms schließt sich der vierte Beweisgrund des Thomas Summa theol. p. I, quaest. 2 art. 3.

dente dalla scienza del cosmo non si fonda nell'astratto concetto di dio, ma nella connessione vivente del pensiero di dio con la totalità della vita psichica. Questa connessione vivente e naturale è espressa più adeguatamente nella precedente dimostrazione di Anselmo; qui si indica come base fondativa della nostra coscienza di diversi gradi del bene e del perfetto la coscienza di un sommo bene, di una perfezione incondizionata. Si inferisce così dio come il sommo bene, a differenza dell'inferenza che lo dà come causa intelligente[1]. Alla prova morale ha tentato come noto di dare una forma cogente Raimondo di Sabunde.

Eppure tutti i tentativi di dare la forma di un procedimento dimostrativo metafisico alla connessione delle esperienze interne, in particolare etiche, con la fede in dio ebbero un significato altrettanto transitorio quanto l'impresa d'inferire un dio personale a partire dal cosmo. Infatti gli elementi dell'esperienza interna dall'analisi dei quali questi tentativi inferivano non sono suscettibili di una presentazione universalmente valida. Il loro oggetto è appunto religione pratica, e quest'ultima è vita personale. Anzi, questa fede pratica è così indipendente dalla sua presentazione teoretica che è in grado, per così dire, di vivere dio anche un uomo a cui la sua situazione intellettuale gli abbia inflitto la sorte di metterlo in dubbio. Quindi la fede pratica riconobbe la vera costituzione della sua certezza soltanto nel protestantesimo, quando ormai la metafisica del medioevo si era dissolta.

Dalla teologia razionale, che rappresenta il punto mediano del pensiero medievale in generale, passiamo ora alla psicologia razionale.

Essa ricevette la sua figura sistematica durevole dai metafisici già al tempo della lotta tra cristianesimo, ebraismo e fede greco-romana negli dèi. Abbiamo già esposto come le esperienze del cuore e lo studio della vita dell'anima vennero in primo piano nei primi secoli dopo Cristo. In questa direzione operò già il prevalere della vita privata. E poi il dominio imperiale rivolgeva con tensione spasmodica tutti gli sguardi verso un uomo, e quale al-

[1] Il presupposto della dimostrazione ontologica, che dall'*esse in intellectu* per l'essenza *quo majus cogitari non potest* conclude l'*esse et in re*, è chiarissima nell'*Apologeticus* di Anselmo, c. 1 e 3. – Nella precedente dimostrazione di Anselmo è particolarmente notevole la proposizione nel *Monologium*, c. 1: «quaecunque justa dicuntur ad invicem, sive pariter sive magis vel minus, non possunt intelligi justa nisi per justitiam, quae non est aliud et aliud in diversia». A questo precedente procedimento dimostrativo si riallaccia il quarto fondamento dimostrativo della *Summa theol.* di Tommaso d'Aquino, pars I, quaestio 2 art. 3.

mehr das historische Sehen erfuhr; seine Seelengemälde der Kaiser sind der Ausdruck der veränderten Interessen der Gesellschaft. Tiefere Beweggründe traten hinzu; die Sehnsucht nach der Unsterblichkeit ist der Grundzug des alternden Heidentums. Die Grabinschriften jener Zeit zeigen, daß die Vorstellung eines kraftlosen Traumlebens in der Unterwelt nun gänzlich zurücktrat hinter die Erwartung eines höheren Lebens. „Ihr hochgelobten Seelen der Frommen," heißt es in einer solchen Grabinschrift, „führet die schuldlose Magnilla durch die elysischen Haine und Gefilde in eure Wohnungen." Das Märchen von Amor und Psyche, die beliebt werdende Darstellung der Psyche unter dem Symbol des Schmetterlings sind Sinnbilder dieser Sehnsucht. Mysteriendienste wiesen die Wege, auf welchen dies inbrünstige Verlangen das Herz der Gottheit suchte. Boethius' schönes Werk „über den Trost der Philosophie" hat den letzten Ausblick in der Zuversicht: wenn die Seele guten Gewissens, aus dem irdischen Gefängnis erlöst, nun frei dem Himmel zustrebe, dann werde alles irdische Tun ihr als Nichts erscheinen, vor dem Genuß der Freuden des Himmels. Das Herz der christlichen Literatur der ersten Jahrhunderte ist das Gefühl von dem unendlichen Werte der moralischen Person vor Gott. Die Grundlegung der Lehre von einem Reiche ewiger individueller Seelensubstanzen ist nur der wissenschaftliche Ausdruck dieser Veränderung des Seelenlebens. Nun erhebt sich über den Horizont der metaphysischen Besinnung die Geisterwelt und ihr Reich. Der literarische Ausdruck dieser Tatsache liegt in den Stilformen von Meditationen, Soliloquien, Monologen, und der einsame Verkehr des Geistes mit sich selber ist nun der tiefe Quellpunkt des wissenschaftlichen Denkens.

Plotin, der reinste und edelste Verteidiger des mit dem Christentum im Todeskampfe ringenden Heidentums, zeigt in seinem System die Gemütsverfassung der neuen, dem echten griechischen und römischen Leben ganz fremden Zeit. War doch Ammonius, sein Lehrer, in dem neuen Seelenleben der christlichen Gemeinden aufgewachsen. Wenn nun die unsichere Überlieferung noch erkennen läßt, daß schon Ammonius die Immaterialität der Seele zu erweisen unternahm[1], so, finden wir bei Plotin diesen Beweis zu einer vollständigen Metaphysik des Seelenlebens entwickelt, welche sich gegen die Theorien der Epikureer und Stoiker wendet. Mit ihm berührt sich an manchen Punkten Origenes in seiner Schrift über die Prinzipien, er löst für die im Kampfe mit den Gnostikern begriffenen christlichen Gemeinden dieselbe Aufgabe, wie Plotin für die heidnische Welt.

[1] Nemesius de natura hominis c. 2. 3.

terazione subisse allora il vedere istorico lo si nota in Tacito; i suoi affreschi dell'anima degli imperatori sono l'espressione degli alterati interessi della società. A questi ultimi si aggiungevano anche moventi più profondi; il tratto di fondo del paganesimo senescente è la nostalgia dell'immortalità. Le iscrizioni tombali di quel tempo mostrano il fatto che la rappresentazione di un'inerte vita spettrale negli inferi retrocedesse ora interamente in secondo piano dinanzi all'aspettativa di una vita superiore. «O voi amatissime anime dei pii», si legge in una di tali iscrizioni tombali, «conducete l'innocente Magnilla per i boschetti e i campi elisi nelle vostre dimore». La fiaba di Amore e Psiche, la presentazione ora prediletta di Psiche nel simbolo della farfalla sono immagini sensibili di questa nostalgia. Riti misterici indicavano le vie su cui questa fervida brama cercava il cuore della divinità. La bella opera di Boezio *De consolatione philosophiae* ha la sua prospettiva ultima nella seguente fiducia: se l'anima dal buon sapere morale, redenta dalla prigione terrena, aspirasse liberamente al cielo, allora, dinanzi al godimento delle gioie del cielo, tutto il fare terreno le apparirebbe come un nulla. Il cuore della letteratura cristiana dei primi secoli è il sentimento del valore infinito della persona morale dinanzi a dio. La fondazione della dottrina di un regno di sostanze psichiche individuali eterne è solo l'espressione scientifica di quest'alterazione della vita dell'anima. Sull'orizzonte della riflessione metafisica si eleva ora il mondo di spiriti e il suo regno. L'espressione letteraria di questo fatto risiede nelle forme stilistiche delle meditazioni, dei soliloqui, dei monologhi, e il solitario commercio dello spirito con se stesso è ora il punto sorgivo profondo del pensiero scientifico.

Plotino, il difensore più puro e più nobile del paganesimo ormai entrato in una lotta mortale con il cristianesimo, mostra nel suo sistema la costituzione d'animo del nuovo tempo, del tutto estraneo alla genuina vita greca e romana. Ammonio, suo maestro, era pur cresciuto nella nuova vita dell'anima delle comunità cristiane. Se ora un tramandamento incerto dà conoscenza del fatto che già Ammonio intraprese a dimostrare l'immaterialità dell'anima[1], in Plotino troviamo questa dimostrazione sviluppata fino a una completa metafisica della vita dell'anima che si volge contro le teorie degli Epicurei e degli Stoici. Con lui viene a contatto in alcuni punti Origene nel suo scritto *De principiis*, ed egli assolve per le comunità cristiane impegnate nella lotta contro gli Gnostici lo stesso compito di Plotino per il mondo pagano.

[1] Nemesio, *De natura hominis*, c. 2, 3.

Plotin erweist durch eine lange Reihe von Gründen, daß die Seele als ein immaterielles Wesen existiert. – Wir heben zunächst das folgende Argument hervor: Das Erkennen ist außerstande, aus den Verhältnissen körperlicher Elemente zueinander einen geistigen Tatbestand abzuleiten, keine Zusammensetzung macht das Hervortreten von Bewußtsein, das in den Komponenten nicht vorhanden war, erklärlich; dem Vernunftlosen kann durch keine Kunst Vernunft abgewonnen werden.[1] Diese Beweisführung hat nur die Tragweite, psychisches Leben als eine für unser Erkennen von dem materiellen Tatbestand ganz unterschiedene, nie auf ihn zurückzuführende Tatsache aufzuzeigen.[2] – Aber Plotin geht in diesem Zusammenhang zu demjenigen Beweis fort, welcher in der europäischen Metaphysik die erste Stelle behauptet hat. Er war bei Plato und Aristoteles vorbereitet. Plato hatte mit tiefem Blicke hervorgehoben: wenn wir imstande sind, das in verschiedenen Sinnen Gegebene zu vergleichen, Ähnlichkeit oder Unähnlichkeit auszusprechen, dann kann das nur in einem von den Sinnesorganen Verschiedenen, in der Seele selber geschehen.[3] Dann hatte Aristoteles erkannt, daß ein Urteil: süß ist nicht weiß, unmöglich ist, wenn diese Empfindungen an verschiedene Subjekte verteilt werden und nicht vielmehr in demselben Subjekt zusammen bestehen.[4] Plotin unternimmt allgemein zu beweisen: Wäre die Seele materiell, alsdann könnte weder Wahrnehmung noch Denken oder Wissen oder das Sittliche und Schöne vorhanden sein. Soll etwas, so schließt er hierbei, ein anderes wahrnehmen, so muß es eine Einheit sein; wenn die eintretenden Bilder, vermöge der Mehrheit der Sinnesorgane, ein Mannigfaches sind, ja innerhalb des Empfindungskreises eines Sinnesorgans ein Mannigfaltiges in sich schließen, So müssen sie durch eine mit sich selbst identische Einheit zum Gegenstand verbunden werden; die Sinneseindrücke müssen in einer unteilbaren Einheit sich begegnen. Er drückt es in einem zutreffenden Bilde so aus: die Wahrnehmungen müssen Von der ganzen Peripherie des Sinneslebens her wie Radien eines Kreises in dem unteilbaren Mittelpunkt des Seelenlebens zusammentreffen. Anderenfalls würden innerlich viele Wahrnehmungen nebeneinander entstehen; denn Teil A der materiellen und ausgedehnten Seele würde seine Eindrucke für sich haben, ebenso B und C; dies wäre also schließlich so, als ob ein Individuum A und neben ihm ein Individuum B wahrnähme. Sind wir ferner imstande,

[1] Plotinus Enn. IV, l. 7 p. 456ff., gegen die Epikureer (p. 457), einige Peripatetiker (p. 458) und die Stoiker (p. 458f.) gerichtet und ein vortrefflicher Nachweis der Unmöglichkeit einer Ableitung psychischer Tatsachen, wenn dieselben nicht schon in den Erklärungsgründen vorausgesetzt sind.

[2] Vgl. S. 9ff. [3] Plato, Theaet. 185ff.

[4] Aristoteles de anima III, 2 p. 426b 15.

Plotino dimostra attraverso una lunga serie di fondamenti il fatto che l'anima esista come un'essenza immateriale. – Mettiamo anzitutto in risalto l'argomento seguente: il conoscere non è nelle condizioni di dedurre un fatto spirituale dai rapporti tra elementi corporei, nessuna composizione rende esplicabile l'entrare in scena di una coscienza che non era sottomano nelle componenti; non c'è arte che possa ricavare la ragione da ciò che è privo di ragione[1]. Questa esibizione dimostrativa ha solo una portata tale da indicare la vita psichica come un fatto che per il nostro conoscere è del tutto diverso dallo stato di fatto materiale e che non va mai ricondotto a esso[2]. – Ma Plotino in questo contesto prosegue verso quella dimostrazione che nella metafisica europea ha rivendicato il primo posto. Essa fu preparata da Platone e Aristotele. Platone aveva messo in risalto con uno sguardo profondo questo: se siamo nelle condizioni di confrontare ciò che è dato in sensi diversi e di attribuirgli somiglianza o dissomiglianza, ciò può accadere solo in qualcosa di diverso dagli organi di senso, nell'anima stessa[3]. Poi Aristotele aveva riconosciuto il fatto che un giudizio come «questo dolce non è bianco» sia impossibile se queste sensazioni vengono assegnate a soggetti diversi e non sussistono piuttosto insieme nello stesso soggetto[4]. Plotino intraprende a dimostrare in generale questo: se l'anima fosse materiale, allora non potrebbero essere sottomano né percezione, né pensiero o sapere, né l'elemento etico e il bello. Affinché qualcosa possa percepire qualcos'altro, così egli conclude, dev'esserci un'unità; se le immagini che entrano in campo, in virtù della pluralità degli organi di senso, sono qualcosa di molteplice, anzi racchiudono in sé qualcosa di molteplice all'interno della cerchia di sensazioni di un organo di senso, allora devono venire collegate all'oggetto attraverso un'identità identica a se stessa; le impressioni sensibili si devono incontrare in un'unità indivisibile. Egli esprime ciò con un'immagine calzante: le percezioni provenienti da tutta la periferia della vita sensoriale devono coincidere come raggi di un cerchio in un punto mediano indivisibile della vita dell'anima. Altrimenti nascerebbero interiormente molte percezioni l'una accanto all'altra; infatti una parte A dell'anima materiale ed estesa avrebbe per sé le sue impressioni, e così le parti B e C; Ciò sarebbe dunque in conclusione come se percepissero un individuo A e accanto a lui un individuo B. Se siamo inoltre nelle condi-

[1] Vedi Plotino, *Enneadi*, IV l. 7, pp. 456 sgg., dove si oppne agli Epicurei (p. 457), ad alcuni Peripatetici (p. 458) e agli Stoici (p. 458 sg.) una prova eccellente dell'impossibilità di una deduzione di fatti psichici, se questi ultimi non sono già presupposti nei fondamenti esplicativi.

[2] Cfr. pp. 15 sgg.

[3] Platone, *Teeteto*, 185 sgg.

[4] Aristotele, *De anima*, III 2 p. 426 b 15.

zwei Eindrücke untereinander zu vergleichen, voneinander zu unterscheiden, dann setzt dies voraus, daß sie in einer Einheit aneinandergehalten werden. In diesem wie in anderen mehr untergeordneten Beweisen ist der große Satz von der Unvergleichbarkeit der Leistung des Bewußtseins mit dem, was wir als Vorgang den Veränderungen in der Außenwelt zugrunde legen, von Plotin ganz vollständig durchgedacht worden. Dieser Satz hatte freilich irrtümlicherweise für ihn eine positive metaphysische Beweiskraft; aber eine solche ist demselben auch in der ganzen weiteren Entwicklung bis auf Leibniz, Wolff, Mendelssohn, ja Lotze hin beigelegt worden; während er in Wirklichkeit nur einen negativen Wert, gegenüber jeder Art von materialistischer oder sogenannter monistischer Metaphysik hat.[1]

Diese Begründung der Lehre von seelischen Substanzen ist von Augustinus durch seinen erkenntnistheoretischen Gesichtspunkt vertieft und befestigt worden. Er erklärt: „ich wage zu behaupten, daß ich in bezug auf die Immaterialität der Seele nicht nur glaube, sondern ein strenges Wissen habe".[2] Sein Wissen sahen wir[3] darin gegründet, daß die ganze Erkenntnis der Außenwelt dem Skeptizismus, der auf diese Erkenntnis sich bezieht, erliegen muß, dagegen die Selbstgewißheit in der inneren Erfahrung aufgeht. Innere Erfahrung wird von ihm als ein Wissen erkannt, in dem uns bereits das ganze Seelenleben gegeben ist, wann die Absicht auftritt, dessen Wesen zu erkennen. Der spezifische Unterschied dieser inneren Erfahrung von aller Erkenntnis des äußeren Naturlaufs wird ausgesprochen und die Inferiorität dieser letzteren für den Erkenntniszusammenhang wird durchschaut. – Und zwar zeigt der Inhalt der inneren Erfahrung auch dem Augustinus die Unvergleichlichkeit des geistigen Lebens mit dem Naturlauf und sonach die Unmöglichkeit einer Zurückführung der geistigen auf rnaterielle Vorgänge. Das geistige Leben kann nicht als Qualität an dem Subjekt Körper aufgefaßt werden, denn man kann nicht die Leistungen des geistigen Lebens auf die eines materiellen Ganzen zurückführen. Insbesondere unterscheidet den Geist, daß er in jedem Punkte des Körpers ganz gegenwärtig ist und die Empfindungen der Sinne zum Gegenstande des Bewußtseins, der Vergleichung und des Urteils zu machen vermag.[4]

[1] Plotinus Enn. IV, l. 7 p. 461ff. Bemerkenswert auch das parallele Argument aus dem sinnlichen Gefühl p. 462. Denkt man sich die einzelne Stelle, an welche ich den Schmerz verlege, ihn empfindend und eine Mitteilung dieses Zustandes stattfindend, dann würden wir den Schmerz aller in Mitleidenschaft gezogenen Stellen, also ein Vielfaches, fühlen. Geringer die Beweisführung aus dem Denken, der Tugend usw. – Über den nur negativen Wert des Schlusses vgl. S. 9ff. 383f.

[2] Augustinus de Gen. ad litt. XII, c. 33. [3] S. 263f.

[4] Belegstellen aus Augustinus habe ich S. 263 angegeben, die Hauptdarlegung war im ersten Buche de libero arbitrio.

zioni di confrontare tra loro due impressioni e di distinguerle l'una dall'altra, allora ciò presuppone il fatto che esse vengano tenute l'una con l'altra in un'unità. In questa come in altre dimostrazioni subordinate Plotino pensa a fondo del tutto completamente la grande proposizione dell'incomparabilità della prestazione della coscienza con ciò che poniamo come processo alla base delle alterazioni nel mondo esterno. Questa proposizione ebbe comunque erroneamente per lui una forza dimostrativa metafisica positiva; ma una simile forza dimostrativa gli fu attribuita anche in tutto lo sviluppo ulteriore fino a Leibniz, Wolff, Mendelssohn, anzi fino a Lotze; mentre esso ha in effetti solo un valore negativo nei confronti di ogni specie di metafisica materialistica, detta altrimenti monistica[1].

Agostino ha approfondito e consolidato questa fondazione della dottrina di sostanze psichiche attraverso il suo punto di vista teoretico-conoscitivo. Egli dichiara questo: «Oso affermare che in riferimento all'immaterialità dell'anima non solo credo, ma ho un sapere rigoroso»[2]. Il suo sapere, come abbiamo visto[3], si fonda nel fatto che l'intera conoscenza del mondo esterno debba soccombere allo scetticismo, che a questa conoscenza si riferisce, mentre per cóntro l'autocertezza si schiude nell'esperienza interna. L'esperienza interna viene riconosciuta da lui come un sapere in cui, quando subentra il proposito di riconoscerne l'essenza, ci è già data l'intera vita dell'anima. Si esprime così la distinzione specifica di questa esperienza interna da ogni conoscenza del corso esterno della natura e s'intravede l'inferiorità di quest'ultima per la connessione conoscitiva. – E, a dire il vero, anche ad Agostino il contenuto dell'esperienza interna mostra l'incomparabilità della vita spirituale con il corso della natura e perciò l'impossibilità di una riconduzione dei processi spirituali ai processi materiali. La vita spirituale non si può cogliere come qualità nel soggetto corpo, perché non si possono ricondurre le prestazioni della vita spirituale a quelle di un intero materiale. In particolare a distinguere lo spirito è il fatto che esso sia presente in ogni punto del corpo e sia in grado di rendere oggetto della coscienza, della comparazione e del giudizio le sensazioni dei sensi[4].

[1] Plotino, *Enneadi*, IV l. 7, pp. 461 sgg. Notevole anche l'argomento parallelo tratto dal sentimento sensoriale, p. 462. Se si pensa al singolo luogo in cui colloco il dolore avendone la sensazione e avendo luogo una comunicazione di questo stato, allora dovremmo sentire il dolore di tutti i luoghi coinvolti nella conpassione, e dunque qualcosa di molteplice. Meno rilevalte la conduzione della dimostrazione tratta dal pensiero, dalla virtù, ecc. – Sul valore solo negativo dell'inferenza, cfr. pp. 15 sgg., 761 sg.

[2] Agostino, *De Gen. ad litt.* XII, c. 33.

[3] Vedi p. 521 sg.

[4] Ho già addotto passi documentativi tratti da Agostino a p. 521, l'esposizione capitale si trovava nel primo libro del *De libero arbitrio*.

Die von den Neuplatonikern und dem an sie sich selbst anschließenden Augustinus begründete Metaphysik der Seelensubstanzen ist dann von den mittelalterlichen Philosophen ausgebaut worden. Dieselben schließen sich an neuplatonisch gefärbte Quellen sowie an Augustinus an und folgern aus der Beschaffenheit geistiger Vorgänge, daß diese nicht aus der Materie abgeleitet oder in irgendeinem Sinne als materiell aufgefaßt werden können.[1] Sie gehen in allen strengeren Beweisen für die Unsterblichkeit von der Vergleichung der Leistungen des psychischen Lebens mit den Eigenschaften eines Räumlichen und Körperlichen aus, folgern so den Bestand einer Seelensubstanz, und aus diesem erschließen sie die Unsterblichkeit. Wird die Beweisführung insbesondere durch die arabischen Peripatetiker feiner und mannigfaltiger entwickelt, so wird doch zugleich ihr Ausgangspunkt auf eine für die Beweiskraft nachteilige Weise verschoben. Man geht nicht von den Tatsachen des Wahrnehmens und Vergleichens, sondern von denen einer abstrakten Wissenschaft und der in ihr gegebenen allgemeinen Begriffe aus. Dies kann an den wichtigsten der arabischen Beweise festgestellt werden, welche in der ausgezeichneten Darstellung der Destructio destructionum bei Ibn Roschd zusammengestellt sind. Der Hauptgrund ist hier: Die abstrakte Wissenschaft ist unteilbare Einheit und kann sonach nur einem Subjekt zukommen, das ebenfalls unteilbare Einheit ist.[2] Im Abendlande kehren dieselben Gründe wieder, es muß eine unteilbare Seelensubstanz geben, das Unteilbare ist aber unzerstörbar.[3] Sie wurden dann durch solche von einem anderen Charakter ergänzt.[4] Die sittliche Ordnung fordert Strafen, diese treten aber im Diesseits nicht regelmäßig ein; wir finden in uns ein natürliches Streben nach Glückseligkeit und dieses muß zur Befriedigung gelangen; aus dem teleologischen Zusammenhang der Welt in Gott folgt, daß die Schöpfung in ihr Prinzip zurückkehren muß, und wie sie von dem göttlichen Intellekt ausging, erreicht sie in geistigen Wesen ihren Abschluß.[5]

[1] Thomas contra gentil. II, c. 49ff. p. 197ff.

[2] Averroes, Destructio destructionum II, disputatio 2 und 3 fol. 135Hff. 145Cff. (Ven. 1562). Das Hauptargument in der ihm von Ibn Sina gegebenen Gestalt findet sich in den Gegenbemerkungen des Ibn Roschd zu der ratio prima für die immaterielle Seelensubstanz besonders angegeben. Weitere Beweise schließen aus der Undenkbarkeit dessen, was aus der Annahme folgen würde, ein Körperorgan z. B. das Gehirn denke; alsdann wäre z. B. ein Wissen von unsrem Wissen unmöglich. – Eine sehr korrumpierte Zusammenstellung der bei den Arabern gewöhnlichen Beweise findet sich in dem Brief des Ibn Sab'in an den Kaiser Friedrich den Zweiten, der auch Fragen des Kaisers über Unsterblichkeit beantwortet.

[3] So Thomas contra gentil. II, c. 49-55 p. 197ff.

[4] Diese Klasse von Argumenten gut zusammengefaßt bei Bonaventura in lib. II, sententiarum dist. 19 art. 1 quaest. 1.

[5] Thomas contra gentil. II, c. 46 p. 192a.

In seguito i filosofi medievali hanno terminato la costruzione di questa metafisica delle sostanze psichiche fondata dai Neoplatonici e da Agostino, che a questi ultimi si riallacciava. Questi stessi filosofi medievali si riallacciano a fonti d'impronta neoplatonica così come ad Agostino, e dalla costituzione dei processi spirituali concludono che questi ultimi non si possano dedurre dalla materia o cogliere in un qualunque senso come materiali[1]. In tutte le dimostrazioni più rigorose in favore dell'immortalità essi prendono avvio dalla comparazione delle prestazioni della vita psichica con le proprietà di un elemento spaziale e corporeo, ne concludono così la sussistenza di una sostanza psichica e da quest'ultima inferiscono l'immortalità. Se l'conduzione della dimostrazione viene sviluppata finemente e variamente in particolare dai Peripatetici arabi, essi ne spostano nel contempo il punto di partenza in un modo svantaggioso per la forza dimostrativa. Non si prende avvio dai fatti del percepire e del comparare, ma da quelli di una scienza astratta e dai concetti universali in essa dati. Ciò si può constatare nelle più importanti delle dimostrazioni arabe, che sono compilate da Averroè nell'eccellente presentazione della *Destructio destructionum*. Il fondamento capitale è qui questo: la scienza astratta è unità indivisibile, e perciò può spettare solo a un soggetto che sia a sua volta un'unità indivisibile[2]. Nell'Occidente ricorrono gli stessi fondamenti: deve darsi una sostanza psichica indivisibile, ma l'indivisibile è indistruttibile[3]. Questi fondamenti vennero poi integrati da altri di carattere diverso[4]. L'ordinamento etico esige punizioni, ma queste non hanno luogo regolarmente nell'al di qua; in noi troviamo una naturale aspirazione alla beatitudine, e quest'ultima deve giungere all'appagamento; dalla connessione teleologica del mondo in dio segue il fatto che la creazione debba ritornare nel suo principio, e così come essa prese avvio dall'intelletto divino, raggiunge la sua conclusione in essenze spirituali[5].

[1] Tommaso, *Contra gentiles*, II, c. 49 sgg., pp. 197 sgg.

[2] Averroè, Destructio destructionum, II, disputatio 2 e 3, fol. 135 H sgg., 145 C sgg. (ediz. Venezia 1562). L'argomento capitale nella figura datagli da Avicenna si trova addotto in particolare nelle controannotazioni di Averroè alla *ratio prima* per la sostanza psichica immateriale. Altre dimostrazioni concludono per assurdo dall'impensabilità di ciò che discenderebbe dall'assunto per cui sarebbe un organo corporeo, per esempio il cervello, a pensare; in tal caso, per esempio, sarebbe impossibile un sapere del nostro sapere. – Una compilazione molto corrotta delle dimostrazioni abituali presso gli Arabi si trova nella lettera di Ibn Sab'in all'imperatore Federico II, la quale risponde anche a domande dell'imperatore sull'immortalità.

[3] Così Tommaso, *Contra gentil.* II, c. 49-55, pp. 197 sgg.

[4] Questa classe di argomenti è ben riassunta in Bonaventura, *Sententiarum*, lib. II, dist. 19, art. 1, quaest. 1.

[5] Tommaso, *Contra gentil.* II, c. 46, p. 192 a.

Die Beweiskraft des Schlusses auf den Bestand immaterieller Substanzen ist während des Mittelalters unerschüttert geblieben. Denn die dogmatischen Naturbegriffe der mittelalterlichen Metaphysiker boten ein Fundament für die Folgerung auf ein von der Natur unterschiedenes Geistige. Dagegen ist der weitere Schluß auf die individuelle Fortdauer der Einzelseelen schon von mittelalterlichen Denkern als unhaltbar erkannt worden. Wie im Morgenlande Ibn Roschd die individuelle Unsterblichkeit in Frage stellt, so gingen auch im christlichen Abendlande Amalrich von Bena und David von Dinanto, wahrscheinlich unter dem Einfluß arabischer Lehren, zur Leugnung der persönlichen Fortdauer fort. Und zwar zogen sie die Konsequenz der Vernunftwissenschaft, wenn sie in dem Sein, das dem höchsten Begriff entspricht, die Differenzen der Gattungen, Arten und Individuen gleichsam nur eingezeichnet vorstellten und so jedes Einzeldasein ihnen nur die vorübergehende Modifikation derselben Substanz war. Und Duns Scotus bedient sich zwar einer der oben dargelegten verwandten Betrachtungsweise, um jede Art materialistischer Vorstellung abzuwehren, aber er erkennt bereits nicht mehr an, daß die individuelle Fortdauer aus ihr folge.[1]

Das Mittelalter hat, entsprechend seinem geringeren Interesse für die wissenschaftliche Durchbildung der Begriffe von der Wirklichkeit, das System der kosmologischen Sätze nur höchst unvollkommen entwickelt, und was es dem Erwerb des Altertums zufügte, war ein aus dem Interesse an der transzendenten Welt stammendes Problem. Denn die Antinomien, welche die Kritik der Eleaten, Sophisten und Skeptiker in der Weltvorstellung aufgezeigt hatte, wie räumliche Endlichkeit und Unendlichkeit, Stetigkeit der äußeren Wirklichkeit und Zerlegbarkeit in diskrete Teile, wurden nun vergessen oder die Schärfe ihrer Begriffe wurde abgestumpft. Dagegen trat diejenige hervor, welche den Angelpunkt aller Kämpfe des späteren Mittelalters um die verstandesmäßige Begründung der christlichen Gottesidee bildet. Dies ist die Antinomie zwischen dem Theorem von der Ewigkeit der Welt und dem von der Schöpfung d. h. dem Ursprung der Welt in der Zeit aus dem bloßen Willen Gottes. Die Folgerichtigkeit des Weltzusammenhangs nach den der AußenweIt angehörigen Verhältnissen der Bewegungen zueinander, deren Repräsentanten Aristoteles und Ibn Roschd, der Aristoteles der Araber, waren, fand sich in Widerspruch

[1] Über Amalrich von Bena und David von Dinanto Hauréau, Histoire d. l. phil. scol. II, 1 p. 73ff., vgl. oben S. 304f. – Die wichtige Bestreitung der Beweisbarkeit persönlicher Fortdauer, wie sie Duns Scotus in die christliche Scholastik einführte, vgl. bei Duns Scotus, reportata Paris. l. IV, dist. 43 und die entsprechende Darstellung in sent.

La forza dimostrativa dell'inferenza che conduceva alla sussistenza di sostanze immateriali non è stata scossa durante il medioevo. Infatti i concetti dogmatici della natura propri dei metafisici medievali offrivano un fondamento per giungere a un elemento spirituale distinto dalla natura. Per contro l'ulteriore inferenza di un perdurare individuale delle singole anime fu riconosciuta come insostenibile già dai pensatori medievali. Così come nell'Oriente Averroè pone in questione l'immortalità individuale, anche nell'Occidente cristiano Amalrico di Bena e Davide di Dinant, probabilmente sotto l'influsso di maestri arabi, giunsero alla negazione del perdurare personale. E, più precisamente, essi trassero la conseguenza della scienza razionale rappresentando le differenze dei generi, delle specie e degli individui inscritte, per così dire, nell'essere che corrisponde al concetto supremo, cosicché ogni singolo esserci era per loro solo la modificazione transitoria della stessa sostanza. E Duns Scoto si serve, a dire il vero, di un modo di considerazione affine a quello esposto sopra per respingere ogni specie di rappresentazione materialistica, ma non riconosce più il fatto che il perdurare individuale segua da esso[1].

Corrispondentemente al suo minor interesse per la completa elaborazione scientifica dei concetti dell'effettualità, il medioevo ha sviluppato il sistema delle proposizioni cosmologiche solo in modo altamente imperfetto, e ciò che esso aggiunse alle acquisizioni dell'antichità classica fu un problema che discendeva dall'interesse rivolto al mondo trascendente. Infatti le antinomie che la critica degli Eleati, dei Sofisti e degli Scettici aveva indicato nella rappresentazione del mondo, come tra finitezza e infinità spaziale o tra continuità dell'effettualità esterna e disaggregabilità in parti discrete, vennero ora dimenticate o venne smussata l'incisività dei loro concetti. Per contro entrò in scena quell'antinomia che costituisce il cardine di tutte le lotte del tardo medioevo intorno alla fondazione conforme a intelletto dell'idea cristiana di dio. È l'antinomia tra il teorema dell'eternità del mondo e quello della creazione, vale a dire dell'origine, del mondo nel tempo dalla sola volontà di dio. La coerenza della connessione del mondo secondo i rapporti tra i movimenti del mondo esterno, i cui rappresentanti erano Aristotele e Averroè, l'Aristotele degli Arabi, si

[1] Su Amalrico di Bena e Davide di Dinant, vedi Hauréau, *Histoire d. l. phil. scol.*, vol. II 1, pp. 73 sgg., cfr. *supra*, p. 603 sg. – Per l'importante contestazione della dimostrabilità di un perdurare personale, quale quella introdotta da Duns Scoto nella Scolastica cristiana, cfr. in Duns Scoto, *Reportata paris.*, l. IV, dist. 43, e la corrispondente presentazione in *Sentent.*

mit der christlichen Glaubenswelt, und dies war der wichtigste Teil des sogenannten Kampfes zwischen Glaube und Unglaube im Mittelalter.

3. INNERER WIDERSPRUCH DER MITTELALTERLICHEN METAPHYSIK, DER AUS DER VERKNÜPFUNG DER THEOLOGIE MIT DER WISSENSCHAFT VOM KOSMOS ENTSPRINGT

Charakter der so entstehenden Systeme.

Aus der Vereinigung zweier Ströme, deren einer in Europa entsprungen war, der andere im Morgenlande, ist die mittelalterliche Metaphysik hervorgegangen. Indem sie in diesem Stadium ihre Aufgabe vollständiger umfaßte, machte sich in ihr die Antinomie zwischen der inneren Erfahrung und dem Vorstellen, dem Erkennen viel gründlicher als vorher geltend. Diese Antinomie erscheint nun als Widerspruch zwischen dem Zusammenhang der Natur, deren Begriff von der äußeren Wahrnehmung aus festgestellt wird, und der moralisch-religiösen Weltordnung, deren Gewißheit von den inneren Erfahrungen des Willens aus in der Menschheit entstanden ist und unzerstörbar aus ihnen immer neu hervorwächst. Die Antinomie war auf dem Standpunkt der natürlichen Weltansicht, wie ihn Aristoteles begründet hatte und die Scholastik einnahm, nach welchem die eine wie die andere Weltordnung ein objektiver Zusammenhang ist, unauflösbar. Bald bewirkte sie die Ausbildung von Satz und Gegensatz in den verschiedenen Schulen, bald arbeitete sie in den einzelnen Systemen selber, dieselben durch Widersprüche zersetzend. Sie gesellte sich nun zu den Widersprüchen, an denen die Wissenschaft vom Kostnos und die Theologie bereits litten, und so trat der allgemeine durch Antinomien bestimmte Charakter der mittelalterlichen Metaphysik immer klarer hervor. Er äußerte sich in der Form ihrer Darstellung und löste jedes System in Quästionen auf, in denen Satz und Gegensatz sich in allen Stellen bekämpften. Und der Hauptwiderspruch kam an ganz verschiedenen Punkten des mittelalterlichen Systems wie ein geheimer Schaden im Blute zum Vorschein, in dem Streit zwischen dem Willen Gottes und seinem Verstande, zwischen der ewigen Welt und der Schöpfung aus Nichts, zwischen den ewigen Wahrheiten und der Ökonomie des Heils. Ja er erstreckte sich in seinen Wirkungen schließlich in die Konstruktion des großen gesellschaftlichen Dualismus der mittelalterlichen Welt.

trovò in contraddizione con il mondo cristiano della fede, e ciò fu la parte più importante della cosiddetta lotta tra fede e non fede nel medioevo.

3. LA CONTRADDIZIONE INTERNA ALLA METAFISICA MEDIEVALE, CHE SCATURISCE DALL'INTRECCIO DELLA TEOLOGIA CON LA SCIENZA DEL COSMO

Carattere dei sistemi così nascenti

La metafisica medievale risultò dall'unificazione di due correnti, l'una delle quali era scaturita in Europa, l'altra in Oriente. Quando in questo stadio abbracciò più pienamente il suo compito, in essa si fece valere molto più radicalmente di prima l'antinomia tra l'esperienza interna e il rappresentare, il conoscere. Quest'antinomia appare ora come contraddizione tra la connessione della natura, il cui concetto si stabilisce a partire dalla percezione esterna, e l'ordine religioso-morale del mondo, la cui certezza è nata nell'umanità a partire dalle esperienze interne della volontà e da esse concresce sempre di nuovo indistruttibilmente. Dal punto di vista della visione naturale del mondo così come l'aveva fondata Aristotele e come l'assunse la Scolastica, secondo cui l'uno come l'altro ordine del mondo sono una connessione oggettiva, l'antinomia era insolubile. Ora produsse l'elaborazione di proposizioni e controproposizioni nelle diverse scuole, ora lavorò nei stessi singoli sistemi disgregandoli attraverso contraddizioni. Unendosi ora alle contraddizioni di cui già soffrivano la scienza del cosmo e la teologia, entrò in scena sempre più chiaramente il carattere generale della metafisica medievale, determinato da antinomie. Esso si esternò nella forma della presentazione di questa metafisica e dissolse ogni sistema in *quaestiones* in cui proposizione e controproposizione si combattevano in ogni luogo. Come un male segreto congenito nel sangue, la contraddizione capitale affiorò in punti del tutto diversi del sistema medievale, nella controversia tra la volontà di dio e il suo intelletto, tra il mondo eterno e la creazione dal nulla, tra le verità eterne e l'economia della salvezza. Anzi, in conclusione essa si estese con i suoi effetti nella costruzione del grande dualismo sociale del mondo medievale.

Antinomie zwischen der Vorstellung des göttlichen Intellekts und der Vorstellung des göttlichen Willens.

Die Metaphysik als Vernunftwissenschaft, wie sie in Aristoteles ihren Abschluß gefunden, hatte die Gottheit als „Denken des Denkens" bestimmt. In Aristoteles verkörperte sich für das Mittelalter die Thesis, nach welcher die Welt, wie sie in der äußeren Erfahrung gegeben ist, einen dem Denken angemessenen Zusammenhang bildet, welcher als Gedankenmäßigkeit, Zusammenstimmung, Zweckmäßigkeit erkannt und auf eine höchste Intelligenz zurückgeführt wird.

Die Peripatetiker des Islam standen, wie wir sahen, in Zusammenhang mit der älteren peripatetischen Schule und unter dem Eindruck der fortschreitenden Naturerkenntnis. Sie zogen aus der Art, wie vom Studium der Außenwelt aus der metaphysische Zusammenhang erscheint, eine Folgerung, welche die Vernunftwissenschaft des Aristoteles einen Schritt weiter, Spinoza und dem modernen intellektualistischen Pantheismus entgegen führte.[1] Verbleibt man innerhalb des Studiums der äußeren Wirklichkeit, so gilt das: ex nihilo nihil fit.[2] Von dieser Voraussetzung aus hält Ibn Roschd an der Aristotelischen Ewigkeit der Welt fest. Der gedankenmäßige Zusammenhang dieser ewigen Welt steht nun mit dem Verstande Gottes und zugleich mit dem menschlichen Intellekt in Beziehung. Dies für die Vernunftwissenschaft grundlegende Verhältnis empfängt bei den arabischen Peripatetikern, insbesondere bei Ibn Roschd eine geänderte Fassung, indem der letztere nach dem Vorgang des Ibn Badja die menschlichen Einzelintelligenzen nicht voneinander trennt, sondere als in dem universellen Verstande enthalten betrachtet. So entsteht die erste Formel dessen, was dann als unendlicher Intellekt Gottes bei Spinoza, als Weltvernunft in der deutschen Spekulation erscheint.

Diese Einheit des in der reinen Erkenntnis wirksamen Intellekts erscheint unter einem bestimmten Gesichtspunkt als berechtigte Konsequenz der Aristotelischen Vernunftwissenschaft.

Abstrahiert man von den Erfahrungen des Willens, so liegt in dem isoliert betrachteten Intellekt tatsächlich ein über das Individuum hinausreichender Zusammenhang, vermöge dessen die Prämissen des Denkens von Aristoteles in das Denken des Plato und weiter des Parme-

[1] Das dritte Buch der Psychologie des Aristoteles wurde der Ausgangspunkt für die Lehre vom einheitlichen Intellekt: Alexander von Aphrodisias, Themistius, die pseudoaristotelische Theologie entwickelten sie, und die arabischen Peripatetiker benutzten die Theorien vom leidenden und tätigen Verstande bei Alexander und Themistius.

[2] Die eingeschränkte Geltung des Satzes ex nihilo nihil fit hat schon Thomas von Aquino erkannt der Satz hat keine Geltung für die transzendente Ursache, contra gentil. II, c. 10. 16. 17. 37.

L'antinomia tra la rappresentazione dell'intelletto divino e la rappresentazione della volontà divina

La metafisica come scienza razionale, quale aveva trovato la sua conclusione in Aristotele, aveva determinato la divinità come «pensiero del pensiero». Per il medioevo Aristotele incarnava la tesi secondo cui il mondo così com'è dato nell'esperienza esterna costituisce una connessione adeguata al pensiero che viene conosciuta come conformità a pensiero, concordanza, conformità a fini, e viene ricondotta a un'intelligenza suprema.

I Peripatetici dell'Islam, come abbiamo visto, furono in connessione con le scuole peripatetiche più antiche e si trovarono a risentire dell'impressione derivante dalla conoscenza progressiva della natura. Dalla modalità in cui la connessione metafisica appare a partire dallo studio del mondo esterno, essi trassero una conclusione che condusse la scienza razionale di Aristotele un passo più oltre verso Spinoza e il panteismo intellettualistico moderno[1]. Se si permane all'interno dello studio dell'effettualità esterna, allora vale questo: *ex nihilo nihil fit*[2]. A partire da questo presupposto Averroè si attiene saldamente all'eternità aristotelica del mondo. Ora, la connessione conforme a pensiero di questo mondo eterno sta in relazione con l'intelletto di dio e nel contempo con l'intelletto umano. Questo rapporto fondante per la scienza razionale riceve dai Peripatetici arabi, in particolare da Averroè, una versione mutata nella misura in cui, secondo il processo seguito da Avempace, egli non divide le singole intelligenze umane l'una dall'altra ma le considera contenute nell'intelletto universale. Nasce così la prima formula di ciò che appare come intelletto infinito in Spinoza, come ragione del mondo nella speculazione tedesca.

Questa unità dell'intelletto operante nella conoscenza pura appare sotto un determinato punto di vista come legittima conseguenza della scienza razionale aristotelica.

Se si astrae dalle esperienze della volontà, allora nell'intelletto considerato isolatamente risiede fattualmente una connessione che va oltre l'individuo, in virtù della quale le premesse del pensiero di Aristotele risalgono al pensiero di Platone e, più oltre, di Parme-

[1] Il libro terzo del *De anima* di Aristotele divenne il punto di partenza per la dottrina dell'intelletto unitario: Alessandro di Afrodisia, Temistio, la teologia pseudo-aristotelica la svilupparono, e i Peripatetici arabi utilizzarono le teorie dell'intelletto passivo e attivo trovate in Alessandro e Temistio.

[2] La validità limitata della proposizione *ex nihilo nihil fit* fu riconosciuta già da Tommaso d'Aquino: la proposizione non ha alcuna validità per la causa trascendente, vedi *Contra gentiles*, II, c. 10, 16, 17, 37.

nides usw. zurückreichen, und die Allgemeingültigkeit der Sätze das Individuelle aufzuheben strebt. Dies Unpersönliche des Denkens erhält in dem Maße für die metaphysische Weltansicht größeres Gewicht, als das System der allgemeinen Begriffe und Wahrheiten im Geiste verselbständigt wird. Wird das Wesen des Menschengeistes im Denken gefunden, so fehlt ein Prinzip, welches dem Einzelgeiste seinen selbständigen Mittelpunkt sicherte; denn ein solches liegt nur in dem Lebensgefühl und dem Willen.

Wenden wir diese allgemeinen Sätze an. Der Intellektualismus der arabischen Peripatetiker, wie er in Ibn Roschd seinen Höhepunkt erreicht hat, findet in Vorgängen des Wissens das Band des Weltzusammenhangs, und selbst die Vereinigung der Seele mit Gott vollzieht sich ihm in der Wissenschaft. Ihm fehlt daher, in folgerichtigem Zusammenhang mit dem Grundgedanken der Aristotelischen Vernunftwissenschaft, für die geistige Welt ein Prinzip der Individuation[1]; da in der Materie ein solches nur für die sinnlichen Einzelexistenzen gegeben ist. Ja Ibn Roschd ist sich der Eigenschaften des Denkens, welche die Akte desselben in verschiedenen Individuen innerlich zu einem Vernunftzusammenhang verbinden, sehr klar bewußt. Er schließt daraus, daß das Denken das Unveränderliche zu seinem Gegenstande hat, es müsse selber ewig sein.[2] In dem über Entstehung und Untergang der Individuen hinausgreifenden Zusammenhang der Wissenschaft ist das Auftreten dieses oder jenes Denkers nur zufällig, der Verstand selber ist ewig.[3] Der einheitliche Verstand entspricht der Selbigkeit der Vernunftwahrheit in den vielen Individuen.[4] Nur so ist erklärbar, daß der Intellekt das Allgemeine, und zwar nicht im Verhältnis einer durch die Materie ihm zufallenden endlichen Stellung in der Körperwelt, zu erkennen vermag.[5] Daher ist die mensch-

[1] Averroes, Destructio destructionum II, disp. 3 fol. 145 (Venet. 1562): nam pluri-ficatio numeralis individualis provenit ex materia.

[2] Averroes de animae beatitudine c. 3 fol. 150ff.

[3] Destructio destructionum II, disp.3 fol. 144K, Averroes zu der ratio decima: igitur necesse est ut sit non generabilis, nec corruptibilis, nec deperditur, cum deperdatur aliquod individuorum, in quibus invenitur ille. et ideo scientiae sunt aeternae et nec generabiles nec corruptibiles, nisi per accidens, scilicet ex copulatione earum Socrati et Platoni . . quoniam intellectui nihil est individuitatis.

[4] Destr. destr. I, disp. 1 fol. 20M: et anima quidem Socratis et Platonis sunt eaedem aliquo modo et multae aliquo modo: ac si diceres sunt eadem ex parte formae et multae ex parte subjecti earum . . . anima autem prae caeteris assimilatur lumini, et sicut lumen dividitur ad divisionem corporum illuminatorum, deinde fit unum in ablatione corporum, sic est res in animabus cum corporibus.

[5] Albertus Magnus de unitate intellectus contra Averroem c. 4. – Die Argumente sind im Text frei wiedergegeben, da sie in ihrer genauen Fassung die Spezialitäten der Averroistischen Metaphysik voraussetzen. – Vgl. übrigens Leibniz, Considérations sur la doctrine d'un esprit universel, welche schon Averroes zu Spinoza in Beziehung setzen.

nide e così via, e la validità universale delle proposizioni aspira a sopprimere l'individuale. Questo elemento impersonale del pensiero assume un peso maggiore per la visione metafisica del mondo nella misura in cui il sistema dei concetti e delle verità universali si rende autonomo. Se l'essenza dello spirito dell'uomo viene trovata nel pensiero, allora manca un principio che assicuri al singolo spirito il suo punto mediano autonomo; infatti un simile punto mediano risiede solo nel sentimento della vita e nella volontà.

Applichiamo queste proposizioni generali. L'intellettualismo dei Peripatetici arabi, che raggiunse il suo culmine in Averroè, trova il legame della connessione del mondo in processi del sapere, e la stessa unione dell'anima con dio si compie per esso nella scienza. Quindi, in coerente connessione con il pensiero di fondo della scienza razionale aristotelica, per il mondo spirituale gli manca un principio d'individuazione[1]; visto che un simile principio si dà nella materia solo per le singole esistenze sensibili. Anzi, Averroè è molto chiaramente cosciente delle proprietà del pensiero che collegano interiormente gli atti di pensiero in individui diversi a un'unica connessione razionale. Dal fatto che il pensiero abbia per oggetto l'inalterabile egli inferisce che esso stesso debba essere eterno[2]. Nella connessione della scienza, che va oltre la nascita e il tramonto degli individui, il subentrare di questo o di quel pensatore è solo accidentale, mentre l'intelletto è eterno[3]. L'intelletto unitario corrisponde alla medesimezza della verità razionale nei molti individui[4]. Solo così si può spiegare il fatto che l'intelletto sia in grado di conoscere l'universale, e più precisamente non nella condizione di una posizione finita che all'intelletto tocchi assumere attraverso la materia nel mondo di corpi[5]. Quindi la scienza umana

[1] Averroè, *Destructio destructionum*, II, disp. 3, fol. 145 (ediz. Venezia 1562): «*nam pluralificatio numeralis individualis provenit ex materia*».

[2] Averroè, *De animae beatitudine*, c. 3, fol. 150 sgg.

[3] Averroè, *Destructio destructionum*, II, disp.3 fol. 144 K, Averroè alla *ratio decima*: «*igitur necesse est ut sit non generabilis, nec corruptibilis, nec deperditur, cum deperdatur aliquod individuorum, in quibus invenitur ille. Et ideo scientiae sunt aeternae et nec generabiles nec corruptibiles, nisi per accidens, scilicet ex copulatione earum Socrati et Platoni . . quoniam intellectui nihil est individuitatis*».

[4] *Ibidem*, I, disp. 1, fol. 20 M: «*et anima quidem Socratis et Platonis sunt eaedem aliquo modo et multae aliquo modo: ac si diceres sunt eadem ex parte formae et multae ex parte subjecti earum . . . anima autem prae caeteris assimilatur lumini, et sicut lumen dividitur ad divisionem corporum illuminatorum, deinde fit unum in ablatione corporum, sic est res in animabus cum corporibus*».

[5] Alberto Magno, *De unitate intellectus contra Averroem*, c. 4. – Nel nostro testo gli argomenti sono riprodotti liberamente, visto che nella loro versione precisa presuppongono gli specialismi della metafisica averroistica. – Cfr. del resto Leibniz, *Considérations sur la doctrine d'un esprit universel*, che già pongono Averroè in relazione con Spinoza.

liche Wissenschaft als in sich zusammenhängendes Ganze ein in Gott gegründeter, notwendiger und ewiger Bestandteil der Weltordnung. Sie ist unabhängig von dem Leben des einzelnen Menschen. Ex necessitate est, ut sit aliquis philosophus in specie humana.[1] – Innerhalb dieser panlogistischen Verfassung des Systems tritt von neuem bei Ibn Roschd die pantheistische Konsequenz derjenigen Vernunftwissenschaft hervor, welche die Gedankenmäßigkeit der Welt in dem realen Zusammenhang der Gattungen und Arten sieht. Ibn Roschds Lehre von dem ewigen und universellen Verstande entsprang näher aus der Aristotelischen Ansicht von den Prinzipien der Individuation. Das Einzelwesen besteht aus Stoff und Form; nun ist Stoff den Geistern oder Seelen nicht beizulegen, ihre Form oder Wesenheit aber ist identisch; sonach müssen sie selber identisch sein.[2] – Und dem entspricht die Verschiebung des Ausgangspunktes der Beweise für die Unsterblichkeit, die wir in seiner Darlegung derselben heraushoben. In der Vereinigung mit dem von Gott ausstrahlenden „wirkenden Geiste" besteht diejenige Unsterblichkeit des Menschengeistes, welche Ibn Roschd als in der Vernunftwissenschaft begründet anerkennt.[3]

Was trennt diese Theorie noch von Spinozas unendlichem göttlichen Intellekt oder von dem Panlogismus der deutschen Identitätsphilosophie? Innerhalb des naturwissenschaftlichen Denkens ist es die astronomische Konstruktion der Welt, welche Gott räumlich von der Welt sondert und den Bezirk der vollkommenen, unveränderlichen Bewegungen noch von dem der Veränderlichkeit, des Entstehens und Vergehens scheidet. So entsteht bei den arabischen Peripatetikern die emanatistische Form des Panlogismus, welche der pantheistischen vorausgeht. Das Schema entspringt, nach welchem einerseits ein Bewegungssystem sich abwärts in der Welt abstuft, andererseits ein Wissen. Von der Wissenschaft Gottes strahlt das Wissen aus und, dem Lichte gleich, das in die trübe Atmosphäre hineinscheint, zerstreut es sich und schwächt sich ab, indem es von einem Weltkreise der Bewegung zum andern sich fortpflanzt. So trennen sich in der emanatistischen Vorstellung des Ibn Roschd Intelligenzen voneinander, bis zu dem separaten Intellekt abwärts, der im menschlichen Denken sich der Seele verbindet. Das ist der ganz vergängliche Teil der berühmten Theorie des Ibn Roschd vom gesonderten einheitlichen Intellekt, welche so viele Federn im christlichen Abendlande in Bewegung setzte.

[1] Averroes de anim. beat. c. 2 fol. 149G.

[2] Averroes, Destr. II, disp. 3 fol. 145ff.

[3] Das Nähere hierüber bei Renan, Averroès[3] p. 152ff. und exakter bei Munk, Le guide des égarés, traité de theologie et de philosophie t. I, p. 434 Note 4. – Die Verschiebung der Beweise, nach welcher Ibn Roschd hauptsächlich von der Tatsache der abstrakten Wissenschaft ausgeht, ist angedeutet und belegt S. 316.

come intero in sé connettivo è una componente eterna, e necessaria dell'ordine del mondo, fondata in dio. Essa è indipendente dalla vita del singolo uomo. *Ex necessitate est, ut sit aliquis philosophus in specie humana*[1]. – All'interno di questa costituzione panlogistica del sistema entra di nuovo in scena in Averroè la conseguenza panteistica di quella scienza razionale che vede la conformità a pensiero del mondo nella connessione reale dei generi e delle specie. Più in dettaglio la dottrina dell'intelletto universale ed eterno di Averroè scaturì dalla visione aristotelica dei principi d'individuazione. La singola essenza consta di materia e forma; ora, se la materia non si può attribuire agli spiriti o alle anime, la loro forma od entità è però identica; perciò essi stessi devono essere identici[2]. – E a ciò corrisponde lo spostamento del punto di partenza delle dimostrazioni in favore dell'immortalità che abbiamo messo rilevato nella loro esposizione da parte di Averroè. Nell'unione con lo «spirito operante» che s'irradia da dio consiste quell'immortalità dello spirito dell'uomo che Averroè riconosce fondata nella scienza razionale[3].

Che cosa divide ancora questa teoria dall'infinito intelletto divino di Spinoza o dal panlogismo della filosofia tedesca dell'identità? All'interno del pensiero scientifico-naturale è la costruzione astronomica del mondo a separare spazialmente dio dal mondo e a scindere ancora l'ambito dei movimenti perfetti, inalterabili da quello dell'alterabilità, del nascere e del perire. Nasce così presso i Peripatetici arabi la forma emanatistica del panlogismo, che precede quella panteistica. Scaturisce lo schema secondo cui da una parte un sistema di movimenti degrada verso il basso nel mondo, e dall'altra un sapere. Il sapere s'irradia dalla scienza di dio e, come la luce che splende entro la cupa atmosfera, si disperde e s'indebolisce nella misura in cui si propaga dall'uno all'altro ambito mondano del movimento. Così nella rappresentazione emanatistica di Averroè si dividono l'una dall'altra intelligenze, verso il basso fino all'intelletto separato che si collega all'anima nel pensiero umano. È questa la parte del tutto caduca della celebre teoria dell'intelletto separato unitario di Averroè, che così tanto inchiostro fece scorrere nell'Occidente cristiano.

[1] Averroè, *De animae beatitudine*, c. 2, fol. 149 G.

[2] Averroè, *Destructio destructionum*, II, disp. 3, fol. 145 sgg.

[3] Maggiori dettagli in proposito in Renan, *Averroès*, pp. 152 sgg., e più esattamente in Munk, *Le guide des égarés, traité de theologie et de philosophie*, t. I, p. 434, nota 4. – Lo spostamento delle dimostrazioni secondo cui Averroè prende avvio principalmente dal fatto della scienza astratta è indicato e documentato a p. 316 (del Munk citato).

Zwischen dieser Wissenschaft von dem gedankenmäßigen Zusammenhang des Kosmos und der Lehre von einem wirklichen Willen in Gott besteht ein unauflösbarer Widerspruch. Der unerbittliche Scharfsinn des Ibn Roschd hat ihn erkannt und schließt den freien Willen in Gott durch folgende Beweisführung aus.[1] Die Welt ist entweder möglich in dem Sinne, daß aus der Wahl Gottes auch andere Eigenschaften der Dinge hätten hervorgehen können, oder in ihr ist ein höchster Zweck vermöge der angemessenen Mittel und in einem Zusammenhang, der nicht anders gedacht werden kann, verwirklicht. Nur in dem letzteren Falle existiert für uns ein vernünftiger Zusammenhang, der auf ein erstes Denken führt. „Wenn man nicht einsieht, daß es zwischen den Anfängen und den Zielpunkten in den hervorgebrachten Dingen Mittelglieder gibt, auf welche die Existenz der Zielpunkte gebaut ist, so gibt es keine Ordnung und Reihenfolge, und wenn es diese nicht gibt, so existiert kein Beweis, daß diese Wesen ein wollendes, wissendes Agens haben. Denn die Ordnung und Anreihung und das Gegründetsein der Ursachen auf die Wirkungen beweist, daß sie von einem Wissen und einer Weisheit abstammen." Den gedankenmäßigen Zusammenhang bis zu seinem ersten Prinzip erkennen, ist ihm hiernach, Gott erkennen, und die Dinge als zufällig betrachten, heißt ihm Gott leugnen. Auch ergibt sich die Unmöglichkeit der Wahlfreiheit in Gott daraus, daß sie in ihm einen Mangel, einen leidenden Zustand, eine Veränderung voraussetzen würde. Daher bedeutet der Wille in Gott, daß die Vorstellung des vollkommensten Zweckes einen notwendigen Zusammenhang der Verursachung in Gott in Bewegung setzt. Und dies nennt Ibn Roschd die Güte Gottes!

Stellt Thomas von Aquino hier überall nur ein künstliches Gleichgewicht zwischen den Sätzen und Gegensätzen her, mit welchen die Scholastik ringt[2], so hat dagegen Duns Scotus[3] diese Antinomie mit klarem Bewußtsein aufgefaßt, und er suchte sie nicht wie Ibn

[1] Philosophie und Theologie des Averroes (Müller) S. 79ff.

[2] Thomas von Aquino verbleibt in der Auffassung des Willens unter dem Banne des Intellektualismus; vgl. contra gentil. I, c. 82f. p. 112a. Er verlegt aber die Antinomie in den Willen Gottes selber, indem er die Notwendigkeit, mit welcher dieser seinen eigenen Inhalt als Zweck will, von der Freiheit unterscheidet, mit welcher er dessen Mittel in der zufälligen Welt will, da er doch auch ohne diese Mittel seine Vollkommenheit besitzen könnte; vgl. summa theol. p. I, qu. 19 art. 3. Und zwar enthält nach ihm ein solcher Wille keine Unvollkommenheit, weil er sein Objekt stets in sich selber hat; vgl. ebda. art. 2. So will Gott ewig, was er will, nämlich seine eigene Vollkommenheit, sonach auf notwendige Weise; ebda. art. 3. Hiernach ist augenscheinlich Gottes Wille nach Thomas in seinem Kern notwendig, wie sein Wissen.

[3] Ich benutze besonders Duns Scotus in sent. I, dist. 1 und 2; dist. 8 quaest. 5; dist. 39 besonders quaest. 5; II, dist. 25. 29. 43.

Tra questa scienza della connessione conforme a pensiero del cosmo e la dottrina di un'effettuale volontà in dio sussiste una contraddizione insolubile. L'inesorabile acutezza di Averroè l'ha riconosciuta ed esclude il libero arbitrio in dio attraverso la seguente conduzione della dimostrazione[1]. O il mondo è possibile nel senso che dalla scelta di dio sarebbero potute scaturire anche altre proprietà delle cose, oppure nel mondo si effettua un fine supremo in virtù di mezzi adeguati e in una connessione che non si può pensare diversamente. Solo nel secondo caso esiste per noi una connessione razionale che conduca a un primo pensiero. «Se non ci si rende conto del fatto che tra gli inizi e i punti finali si diano nelle cose prodotte dei membri intermedi su cui si costruisce l'esistenza dei punti finali, allora non si danno ordine e successione, e se non si danno questi ultimi, allora non esiste alcuna dimostrazione del fatto che queste essenze abbiano un agente volente, sapiente. Sono infatti l'ordine, la disposizione seriale e l'essere fondate delle cause sugli effetti a dimostrare il fatto che esse discendano da un sapere e da una saggezza». Per Averroè conoscere la connessione conforme a pensiero fino al suo principio primo significa perciò conoscere dio, e considerare le cose come accidentali vuol dire negare dio. L'impossibilità della libertà di scelta in dio risulta anche dal fatto che questa libertà presupporrebbe in lui una carenza, uno stato passivo, un'alterazione. Quindi la volontà in dio significa il fatto che la rappresentazione del fine più perfetto metta in movimento in dio una connessione necessaria della causazione. E Averroè chiama ciò la bontà divina!

Se qui Tommaso d'Aquino istituisce ovunque solo un equilibrio artificioso tra le proposizioni e le controproposizioni con cui lotta la Scolastica[2], Duns Scoto ha colto per contro quest'antinomia con chiara coscienza[3] e non cercò di rimuoverla come Averroè

[1] *Philosophie und Theologie des Averroes* (Müller), pp. 79 sgg.

[2] Nella concezione della volontà, Tommaso d'Aquino permane in balìa dell'intellettualismo; cfr. *Contra gentiles*, I, c. 82 sg. p. 112 a. Ma egli colloca l'antinomia nella volontà stessa di dio, in quanto distingue la necessità con cui questa volontà vuole il proprio contenuto come fine dalla libertà con cui essa ne vuole i mezzi nel mondo contingente, visto che potrebbe pur possedere la sua perfezione anche senza questi mezzi; cfr. *Summa theol.*, pars I, quaestio 19, art. 3. E, più precisamente, secondo lui una simile volontà non contiene alcuna imperfezione poiché ha sempre in se stessa il proprio oggetto; cfr. *ibidem*, art. 2. Così dio vuole eternamente ciò che vuole, cioè la propria perfezione, perciò in modo necessario; *ibidem*, art. 3. Ne consegue che secondo Tommaso evidentemente nel suo nucleo la volontà di dio è necessaria come il suo sapere.

[3] Utilizzo in particolare Duns Scoto in *Sentent.* I, dist. 1 e 2; dist. 8, quaestio 5; dist. 39, in particolare quaestio 5; II, dist. 25, 29, 43.

Roschd wegzuschaffen, indem er den Willen beiseite brachte, sondern sein System bezeichnet den Punkt im mittelalterlichen Denken, an welchem mit derselben energischen Schärfe des Geistes der verstandesmäßige Zusammenhang in der Welt und das dem Verstande sich entziehende Walten der Freiheit anerkannt werden. Daher ist sein System von diesem Widerspruch in der Mitte zerrissen. Der Bestandteil der Weltauffassung, welcher einen gedankenmäßigen notwendigen Zusammenhang erkennt und ihn auf eine denkende Ursache zurückführt, ist gänzlich getrennt von dem anderen, welcher eine unableitbare Tatsächlichkeit, die ebensogut anders sein, und einen freien Willen, der wollen oder nicht wollen kann, fegtstellt und beides auf ein Prinzip des Willens zurückführt. Hiervon war die Bedingung, daß er eine erste gründliche Analyse der Willensfreiheit vornahm; dieselbe zieht sich durch seine ganze schriftstellerische Tätigkeit hindurch. Er stellt sich dem Aristoteles selbständig gegenüber, welcher das Problem des Unterschieds von Wille und Denken nicht zureichend behandelt habe[1], und tut den Schritt zu klarem Erfassen der sich selbst bestimmenden Spontaneität.[2] Diese ist eine unmittelbar gegebene Tatsächlichkeit.[3] Dieselbe kainn nicht geleugnet werden; denn die Zufälligkeit desWeItlaufs ist augenscheinlich, wer sie bestreitet, müßte gemartert werden, bis er zugesteht, es sei auch möglich, daß er nicht gemartert würde; diese Zufälligkeit weist aber auf eine freie Ursache. Die Tatsache des freien Willens kann andererseits nicht erklärt werden; denn daß sie der Auflösung in Vernunftzusammenhang unzugänglich ist, macht eben ihren Charakter aus. Sonach sind das Denken in Gott und der Wille in ihm zwei letzte Erklärungsgründe, deren keiner auf den anderen zurückgeführt zu werden vermag.[4] Zwar ist der Intellekt die Bedingung des Willens, aber dieser letztere kann das was der Intellekt vorstellt, wollen oder nicht wollen, ganz unabhängig von jenem. So ist in dem System des Duns Scotus Dualismus der Ausdruck der Antinomie, von welcher es bewegt ist. Er hat diese Antinomie so durchschaut, daß seine Begriffe nur in das Psychologische und Erkenntnistheoretische umgedacht zu werden brauchen. Denn der Verstand ist nach ihm eine natürliche und nach dem Gesetze der Notwendigkeit wirkende Kraft, in dem Willen, aber nur in ihm allein, wird der notwendige Naturzusammenhang über-

[1] Duns Scotus in sent. I, dist. 2 quaest. 7.

[2] Vgl. mit Aristoteles S. 268 Duns Scotus in sent. II, dist. 25 quaest. 1.

[3] Duns Scotus in sent. I, dist. 8 quaest. 5: et si quaeras, quare igitur voluntas divina magis determinatur ad unum contradictoriorum, quam ad alterum, respondeo: indisciplinati est, quaerere omnium causas et demonstrationem . . principii enim demonstrationis non est demonstratio: immediatum autem principium est, voluntatem velle hoc.

[4] Duns Scotus in sent. I, dist. 2.

mettendo da parte la volontà, bensì il suo sistema segna nel pensiero medievale il punto in cui si riconosce con la stessa energica acutezza dello spirito la connessione conforme a pensiero nel mondo e il vigere della libertà che si sottrae all'intelletto. Quindi il suo sistema è lacerato nel mezzo da questa contraddizione. La componente della concezione del mondo che riconosce una connessione conforme a pensiero necessaria e la riconduce a una causa pensante è interamente divisa dall'altra, che constata una fattualità indeducibile che può essere anche altrimenti e una libera volontà che può volere e non volere, e riconduce entrambe a un principio della volontà. La condizione di ciò fu il fatto che Duns Scoto si prefisse una prima analisi scrupolosa del libero arbitrio; questa analisi percorre tutta la sua attività di scrittore. Egli si pone autonomamente di fronte ad Aristotele, che non avrebbe trattato sufficientemente il problema della distinzione tra volontà e pensiero[1], e compie il passo in avanti verso un chiaro coglimento della spontaneità che determina se stessa[2]. Quest'ultima è una fattualità data immediatamente[3]. Questa fattualità non si può negare; infatti l'accidentalità del corso del mondo è evidente, e chi la contestasse andrebbe torturato finché non confessasse che sarebbe anche possibile che egli non venisse torturato; ma quest'accidentalità indica una causa libera. D'altra parte il fatto della libera volontà non si può spiegare; infatti il fatto che esso sia inaccessibile alla risoluzione in una connessione razionale costituisce appunto il suo carattere. Perciò il pensiero in dio e la volontà in lui sono due fondamenti esplicativi ultimi dei quali l'uno non è in grado di essere ricondotto all'altro[4]. Più precisamente, l'intelletto è la condizione della volontà, ma quest'ultima può volere o non volere ciò che l'intelletto rappresenta, del tutto indipendentemente da esso. Così nel sistema di Duns Scoto il dualismo è l'espressione dell'antinomia da cui è mosso. Egli ha penetrato così a fondo con lo sguardo questa antinomia che i suoi concetti hanno bisogno di essere ripensati solo nell'elemento psicologico e in quello teoretico-conoscitivo. Infatti l'intelletto è secondo lui una forza naturale operante secondo la legge della necessità, e nel volere, ma unicamente in esso, la connessione necessaria della natura viene travalicata, e, più precisa-

[1] Duns Scoto, *Sentent.* I, dist. 2, quaestio 7.

[2] Cfr. Duns Scoto, *Sentent.* II, dist. 25 quaest. 1, con Aristotele a p. 531.

[3] Duns Scoto, *Sentent.* I, dist. 8 quaestio 5: «*et si quaeras, quare igitur voluntas divina magis determinatur ad unum contradictoriorum, quam ad alterum, respondeo: indisciplinati est, quaerere omnium causas et demonstrationem . . principii enim demonstrationis non est demonstratio: immediatum autem principium est, voluntatem velle hoc*».

[4] Duns Scoto, *Sentent.* I, dist. 2.

schritten, und zwar ist der Wille eben frei, sofern hier das Aufsuchen einer ratio endet.[1] Schließlich hat Duns Scotus die Annahme der vom Verstande getrennten Freiheit in Gott bis zu dem Satze verfolgt, daß auch sittliche Gesetze ihm in diesem Willkürakte Gottes allein begründet schienen.

So erkennt das Denken des Mittelalters die Unmöglichkeit, ein inneres Verhältnis von Wille und Intellekt in diesem höchsten göttlichen Wesen (dem Abbilde des Gegensatzes unseres wissenschaftlichen Denkens des Kosmos und unserer Willenserfahrungen in ungeheurem Maßstabe) zu entwerfen; denn es kann weder Wille in Gott noch Verstand in ihm leugnen, es vermag auch nicht eins dem andern unterzuordnen und am wenigsten kann es sie koordiniert nebeneinanderstellen, als letzte objektive und einander heterogene Tatsachen, wie Duns Scotus getan hatte.

Und wie in Ibn Roschd die eine Seite dieser antinomischen Weltordnung einseitig entwickelt worden war, so finden wir in dem Fortgang der Metaphysik des christlichen Abendlandes insbesondere durch Occam die andere in ihre letzten Konsequenzen fortgeführt.[2] Jene mußte im weiteren Verlauf in dem Panlogismus endigen, diese mußte die Metaphysik zerstören und der inneren Erfahrung sowie dem in ihr gegebenen Willen Raum machen. Jene führt zu Spinoza und Regel, diese zu den Mystikern und Reformatoren. Indem aber in der Metaphysik selber das Prinzip des Willens, ja der Willkür geltend gemacht wird, zersetzt der hierin liegende Widerspruch zwischen der Form und dem Inhalt die Metaphysik, deren Wesen deduktive Folgerichtigkeit ist, und er erscheint in Occam und seinen Schülern als Frivolität und als Flucht in ein supranaturales asylum ignorantiae, während zugleich ein tiefer Ernst in der Behauptung des großen Prinzips der Willenspersönlichkeit und ihrer freien Macht gegenüber aller Autorität und aller leeren Abstraktion in Occam sich geltend macht.

Indem Occam so die Antithesis der Antinomie ebenso einseitig entwickelte, wie Ibn Roschd die Thesis ausgebildet hatte, empfing nunmehr der Nominalismus einen Lebensgehalt. Dieser hatte in Roscellinus mit unfruchtbarer Negativität die Begriffe, welche ein Allgemeines oder ein Ganzes aussprechen, verneint, während gerade auf den letzteren die ganze theologische Dogmatik als Lehre von der

[1] In sent. II, dist. 1 qu. 2: sicut non est ratio, quare voluit naturam humanam in hoc individuo esse et esse possibile et contingens: ita non est ratio, quare hoc voluit nunc et non tunc esse, sed tantum quia voluit hoc esse, ideo bonum fuit illud esse. Vgl. hierzu und zur ganzen Lehre vom Willen Dons Scotus, quaestiones quodlibetales, quaest. 16.

[2] Die parallele Erscheinung im Morgenlande fehlt anch hier nicht. Die Mutakalimun substituierten dem Kausalzusammenhang der Natur unmittelbare Einzelakte Gottes und führten so den Weltlauf als zufällig auf den göttlichen Willen zurück.

mente, la volontà è appunto libera in quanto qui finisce l'andare in cerca di una *ratio*[1]. In conclusione Duns Scoto ha perseguito l'assunto della libertà in dio divisa dall'intelletto fino alla proposizione per cui anche le leggi etiche gli parvero fondate unicamente in questo atto arbitrario di dio.

Così il pensiero del medioevo riconosce l'impossibilità di delineare un rapporto interno tra volontà e intelletto in questa suprema essenza divina (come riproduzione in scala immensa dell'opposizione tra il nostro pensiero scientifico del cosmo e le nostre esperienze della volontà); infatti se in dio non si può negare né la volontà né l'intelletto, non si è nemmeno in grado di subordinare l'una all'altro e viceversa, e perlomeno si può porli l'uno accanto all'altra in coordinazione come fatti oggettivi ultimi e tra loro eterogenei, come aveva fatto Duns Scoto.

E così come in Averroè era stato sviluppato unilateralmente l'un lato di quest'ordine antinomico del mondo, nella progressione della metafisica dell'Occidente cristiano troviamo spinto fino alle sue ultime conseguenze l'altro lato, in particolare da parte di Occam[2]. Nel decorso ulteriore il primo lato doveva sociare nel panlogismo, il secondo doveva distruggere la metafisica e fare spazio all'esperienza interna così come alla volontà in essa data. Il secondo lato conduce a Spinoza e Hegel, il primo ai mistici e ai riformatori. Ma nella misura in cui si fa valere nella metafisica stessa il principio della volontà, anzi dell'arbitrio, la contraddizione che risiede in ciò tra la forma e il contenuto disgrega la metafisica, la cui essenza è la coerenza deduttiva, ed in Occam e nei suoi allievi appare come frivolezza e come fuga in un *asylum ignorantiae* sovrannaturale, mentre nello stesso Occam si fa valere nel contempo una più profonda serietà nell'affermazione del grande principio della personalità della volontà e del suo libero potere nei confronti di ogni autorità e di ogni vuota astrazione.

Nella misura in cui Occam sviluppa così l'antitesi dell'antinomia altrettanto unilateralmente quanto Averroè aveva elaborato la tesi, il nominalismo ricevette ormai un contenuto vitale. In Roscellino esso aveva escluso con infeconda negatività i concetti che esprimono un universale o un intero, mentre proprio su questi ultimi

[1] In Duns Scoto, *Sentent.* II, dist. 1 quaestio 2: «*sicut non est ratio, quare voluit naturam humanam in hoc individuo esse et esse possibile et contingens: ita non est ratio, quare hoc voluit nunc et non tunc esse, sed tantum quia voluit hoc esse, ideo bonum fuit illud esse*». Cfr. a questo proposito, e per l'intera dottrina della volontà di Duns Scoto, *Quaestiones quodlibetales*, quaestio 16.

[2] Non manca anche qui l'apparizione parallela nell'Oriente. I Mutakallimun sostituivano alla connessione causale della natura singoli atti immediato di dio e riconducevano così alla volontà divina il corso del mondo come corso accidentale.

Ökonomie des Heils beruhte. Jetzt wirkte das Prinzip der Erfahrung, welches bisher nur eine unfruchtbare Erinnerung des Altertums und totes Spiel des Verstandes gewesen war, positiv und aufbauend. Es hat in Roger Bacon das Studium der Außenwelt, in Occam die selbständige Betrachtung der inneren Erfahrung begründet. Occam ist die mächtigste Denkerpersönlichkeit des Mittelalters seit Augustinus. Wie er die Independenz des Willens verkündete, so hat er sie auch kämpfend in seinem Leben dargestellt. Ihn beseelt das moderne Prinzip der unabhängigen Willensmacht der Person. Das Objekt des Wissens sind die Einzeldinge; die allgemeinen Begriffe Zeichen; das Band zwischen ihnen und dem göttlichen Intellekt, das alle Vernunftwissenschaft zusammengehalten hatte, ist zerrissen; und die praktische Theologie selber wird zersetzt von dem Gegensatz der scholastischen Verstandeserörterung als ihrer Form, und der Willenserfahrung als ihres Inhaltes.

Als Luther, ein eifriger Leser Occams, die Independenz der Erfahrungen des Willens aussprach und den persönlichen Glauben von aller Metaphysik auch in bezug auf die Form sonderte, da war die Metaphysik des Mittelalters durch eine freiere Gestalt des Bewußtseins abgelöst. Aber so langsam arbeitet die Wahrheit in der Geschichte, daß die altprotestantische Dogmatik wie in einem Schattenspiel die Begriffe der mittelalterlichen theologischen Metaphysik wieder erscheinen ließ. Die Gedankenmäßigkeit der äußeren Welt ist die Grundvoraussetzung der Wissenschaft, und das System der Erscheinungen nach dem Satze vom Grunde ist ihr Ideal; wo aber die Erfahrungen des Willens und des Gemüts beginnen, hat eine solche Erkenntnis keine Stelle mehr.

Antinomie zwischen der Ewigkeit der Welt und ihrer Schöpfung in der Zeit.

Die Antinomie, welche die mittelalterliche Metaphysik im Innersten zerreißt, setzt sich in die Auffassung des Verhältnisses Gottes zur Welt fort. Der Wissenschaft vom Kosmos ist die Welt ewig, der Erfahrung des Willens Schöpfung aus Nichts in der Zeit. Die arabischen Peripatetiker sind die Repräsentanten der ersteren Lehre, und wie die Leugnung der Unsterblichkeit hat die Überzeugung von der Ewigkeit der Welt und der Unabhängigkeit der Materie dem abendländischen Mittelalter die Gestalt des Ibn Roschd zu einem Typus des metaphysischen Unglaubens gemacht. Von Albertus ab bekämpft die abendländische Metaphysik diese Überzeugung mit einleuchtenden Gründen. Sie versucht ihrerseits vergeblich, die Schöpfung der Welt aus Nichts

poggiava l'intera dogmatica teologica come dottrina dell'economia della salvezza. Adesso il principio dell'esperienza, che finora era stato solo un infecondo ricordo dell'antichità classica e un morto gioco dell'intelletto, operava in modo positivo e costruttivo. In Ruggero Bacone esso ha fondato lo studio del mondo esterno, in Occam la considerazione autonoma dell'esperienza interna. Occam è la più possente personalità di pensatore del medioevo dopo Agostino. Così come annunciò l'indipendenza della volontà, egli l'ha presentata anche nella sua vita lottando. Lo anima il principio moderno del potere autonomo della volontà della persona. L'oggetto del sapere sono le singole cose; i concetti universali sono segni; il legame tra loro e l'intelletto divino, che aveva tenuto insieme ogni scienza razionale, è spezzato; e la stessa teologia pratica viene disgregata dall'opposizione tra la discussione scolastica basata sull'intelletto come sua forma e l'esperienza della volontà come suo contenuto.

Quando Lutero, uno zelante lettore di Occam, affermò l'indipendenza delle esperienze della volontà e separò la fede personale da ogni metafisica anche in riferimento alla forma, qui la metafisica del medioevo era rimpiazzata da una più libera figura della coscienza. Ma nella storia la verità lavora così lentamente che la prima dogmatica protestante fece apparire nuovamente i concetti della metafisica teologica medievale come in un gioco di ombre cinesi. La conformità a pensiero del mondo esterno è il presupposto di fondo della scienza, e il sistema delle apparizioni secondo il principio di ragione è il suo ideale; ma dove cominciano le esperienze della volontà e dell'animo una simile conoscenza non ha più alcun posto.

L'antinomia tra l'eternità del mondo e la sua creazione nel tempo

L'antinomia che lacera in quanto di più interno la metafisica medievale prosegue nella concezione del rapporto di dio con il mondo. Per la scienza del cosmo il mondo è eterno, per l'esperienza della volontà è creazione dal nulla. I Peripatetici arabi sono i rappresentanti della prima dottrina, e come la negazione dell'immortalità così anche la convinzione dell'eternità del mondo e dell'indipendenza della materia ha reso la figura di Averroè agli occhi del medioevo occidentale un esempio tipico della miscredenza metafisica. Da Alberto Magno in poi la metafisica occidentale combatte questa convinzione con fondamenti lampanti. Essa tenta da parte sua invano

in der Zeit vorstellig zu machen und in einer Wissenschaft vom Kosmos ihr einen Platz zu bestimmen.

Die Lehre von der Ewigkeit der Welt war innerhalb der Aristotelischen Wissenschaft notwendig.[1] Es gibt innerhalb der kosmischen Anschauung von dem System der Bewegungen keinen Weg zu dem Gedanken eines bewegungslosen Zustandes oder gar zu dem einer Abwesenheit der Materie; dieses System muß als ewig gedacht werden. Der Satz: aus Nichts wird Nichts fordert die Ewigkeit der Welt und schließt jede Schöpfungslehre aus.[2]

Die christliche Schöpfungslehre war der vorstellungsmäßige Ausdruck für die innere Erfahrung der Transzendenz des Willens gegenüber der Naturordnung, wie sie in dem Vermögen, sein Selbst aufzuopfern, ihre höchste Erfahrung hat. Sie verneinte den Naturprozeß der Welterklärung, mochte er emanatistisch oder naturalistisch gedacht werden[3], sowie die Einschränkung des göttlichen Vermögens durch eine Materie. Aber sie vermochte ihren positiven Gehalt nur durch die für die Vorstellung unvollziehbaren Formeln: „ex nihilo", „nicht aus dem Wesen Gottes", „in der Zeit" auszudrücken.[4]

Aus dem Gegensatz dieser beiden Begriffe entsteht eine Antinomie, sofern das religiöse Bewußtsein die Beziehung Gottes zur Welt irgendwie zu erkennen sich auf dem unkritischen Standpunkt genötigt findet. Denn unter den Bedingungen des Vorstellens und Erkennens muß die Welt entweder ewig oder in der Zeit entstanden und entweder aus der Materie geformt oder aus Nichts geschaffen gedacht werden. Und zwar kann jedes dieser beiden Glieder durch Aufhebung des anderen gesetzt werden.

Das Ringen des Mittelalters mit dieser Antinomie stellt sich darin dar, daß Satz wie Gegensatz durch entscheidende Gründe vernichtet werden, aber die Versuche einer befriedigenden positiven Aufstellung vergeblich sind. Dieser Streit besteht seit dem Anfang des achten Jahrhunderts zwischen den arabischen Theologen und Philosophen, aber insbesondere die Epoche von Ibn Roschd, Albertus Magnus und Thomas von Aquino ist erfüllt von ihm. – Einerseits wird

[1] Vgl. S. 213.

[2] Renan (Averroès[3] 108ff.) gibt eine Erörterung des Ibn Roschd aus dem großen Kommentar desselben zur Metaphysik des Aristoteles (Buch XII) in Übertragung, welche über diese Thesis sich zureichend ausspricht.

[3] Thomas contra gentil. I, c. 81sq. p. 111a; IV, c. 13 p. 540a: Deus res in esse producit non naturali necessitate, sed quasi per intellectum et voluntatem agens.

[4] Die Formel ex nihilo ist die Übertragung von 2. Makk. VII, 28; in der Stelle war möglicherweise das Nichtseiende in Platonischem Sinne zu verstehen; schon Hermas mandatum 1 (Pastor, herausgeg. v. Gebh. u. Harn. p. 70): ὁ ποιήσας ἐκ τοῦ μὴ ὄντος εἰς τὸ εἶναι τὰ πάντα. – Die Begründung der Antithesis, nämlich der Schöpfungslehre z. B. Thomas contra gentil. II, c. 16 p. 145a.

di rendere rappresentabile la creazione del mondo dal nulla e di assegnarle un posto in una scienza del cosmo.

All'interno della scienza aristotelica la dottrina dell'eternità del mondo era necessaria[1]. All'interno dell'intuizione cosmica del sistema dei movimenti non si dà alcuna via verso il pensiero di uno stato privo di movimento o perfino verso un'assenza della materia; questo sistema dev'essere pensato come eterno. La proposizione per cui dal nulla non viene nulla esige l'eternità del mondo ed esclude ogni dottrina della creazione[2].

La dottrina cristiana della creazione fu l'espressione conforme a rappresentazione dell'esperienza interna della trascendenza della volontà nei confronti dell'ordine di natura quale ha la sua esperienza suprema nella capacità di sacrificare il proprio Sé. Essa negò il processo di natura della spiegazione del mondo, che fosse pensato emanatisticamente o naturalisticamente[3], così come la limitazione della facoltà divina attraverso la materia. Ma fu capace di esprimere il suo contenuto positivo solo attraverso le seguenti formule, che per la rappresentazione sono inadempibili: «*ex nihilo*», «non dall'essenza di Dio», «nel tempo»[4].

Dall'opposizione tra questi due concetti nasce un'antinomia in quanto la coscienza religiosa si trova costretta a conoscere in un qualche modo la relazione di dio con il mondo dal punto di vista acritico. Infatti sotto le condizioni del rappresentare e del conoscere il mondo deve venir pensato o eterno o nato nel tempo, o formato dalla materia o creato dal nulla. E, più precisamente, ciascuno di questi due membri si può porre attraverso la soppressione dell'altro.

Il dibattersi del medioevo in quest'antinomia si presenta nel fatto che, mentre la proposizione così come la controproposizione vengono annullate da fondamenti decisivi, i tentativi di fornire un'enunciazione positiva soddisfacente risultino vani. Questa controversia sussiste già all'inizio dell'ottavo secolo tra i teologi e i filosofi arabi, ma di essa è colma in particolare l'epoca di Averroè, Alberto Magno e Tommaso d'Aquino. – Da una parte l'esistenza della materia

[1] Cfr. p. 421.

[2] Renan, *Averroès*, pp. 108 sgg., riporta in trasposizione una discussione di Averroè tratta dal *Commento grande* alla *Metafisica* di Aristotele (libro XII), che si esprime esaurientemente su questa tesi.

[3] Tommaso d'Aquino, *Contra gentiles*, I, c. 81 sg., p. 111 a; IV, c. 13 p. 540 a: «*Deus res in esse producit non naturali necessitate, sed quasi per intellectum et voluntatem agens*».

[4] La formula *ex nihilo* è la trasposizione dal Libro II dei *Maccabei*, VII, 28; nel passo è possibile che il non-ente andasse compreso in senso platonico; già Erma, *Pastore*, mand. 1: ὁ ποιήσας ἐκ τοῦ μὴ ὄντος εἰς τὸ εἶναι τὰ πάντα. – Per la giustificazione dell'antitesi, ossia della dottrina della creazione, vedi per esempio Tommaso d'Aquino, *Contra gentiles*, II, c. 16, p. 145 a.

die Existenz der Materie und die Ewigkeit der Welt von der christlichen Philosophie widerlegt. Langsam war die Lehre von der Formung der Materie seit Ibn Sina bei den arabischen Peripatetikern herangewachsen; in Ibn Roschd empfing sie ihre härteste Form, da nach ihm in der Materie die Formen keimartig liegen und durch die Gottheit hervorgezogen werden (extrahuntur), und wie diese Lehren ins Abendland dringen, nimmt Albertus den Kampf gegen sie auf. Die Unmöglichkeit der Ewigkeit der Welt wird von Albertus daraus erwiesen, daß von dem gegenwärtigen Zeitmoment ab rückwärts nicht eine unendliche Zeit verflossen sein kann, da sonst dieser Zeitmoment nicht eintreten konnte.[1] Und die Unmöglichkeit einer Materie neben Gott wird daraus gezeigt, daß sie Gott einschränken und sonach seine Idee aufheben würde. – Andererseits weisen die Araber nach, daß in dem Zusammenhang der natürlichen Weltansicht die Schöpfung nicht gedacht werden kann. Denn, wie Ibn Roschd richtig folgert, die Entstehung aus Nichts in der Zeit hebt den Grundsatz der Wissenschaft: ex nihilo nihil fit auf. Eine Veränderung, für welche von außen ein Grund nicht vorliegt und die von innen nicht aus einer anderen Veränderung folgt, kann nicht gedacht werden.[2] Verteidigen sich Albertus und Thomas hiergegen durch die Unterscheidung des natürlichen Bewegungssystems und der transzendenten Ursache[3]: so sind wir hier bei einem Übergang aus dem übersinnlichen zu den Naturvorgängen angekommen, welcher sich der Vorstellbarkeit entzieht. Daher denn schon von Thomas ab die Schöpfung dem Glauben überlassen und von der Metaphysik ausgeschlossen wurde.

Eine andere Antinomie ist mit dieser verknüpft, führt aber bereits in die metaphysische Behandlung der Geisteswissenschaften. In Gottes Verstande ist die Wirklichkeit in ewigen Wahrheiten und in der

[1] Albertus Magnus summa theol. II, tract. 1 qu. 4 m. 2 art. 5 part. 1 p. 55aff. Vgl. Kant 2, 338ff. (Rosenkr.). Eine gute Darstellung im Kusari, wo der erste Lehrsatz der Medabberim (das heißt der philosophierenden arabischen Theologen) so gefaßt ist: „Zuerst muß man die Erschaffenheit der Welt feststellen und dies durch Widerlegung des Glaubens an die Nichterschaffenheit bestätigen. Wäre diese Zeit ohne Anfang, so wäre die Zahl der in dieser Zeit bis jetzt bestandenen Individuen unendlich; was unendlich ist, tritt aber nicht in die Wirklichkeit, und wie sind jene Individuen in die Wirklichkeit getreten, da sie ja der Zahl nach unendlich sind?“ . . . . „was in die Wirklichkeit tritt, muß endlich sein, was aber unendlich ist, kann nicht in die Wirklichkeit treten.“ Also hat die Welt einen Anfang. Kusari übers. von Cassel[2] S. 402. Ebenso bestimmt schon bei Saadja Emunot, übers. v. Fürst S. 122, und anders gewendet bei Maimuni, More Nebochim I, c. 74, 2 (Munk I, 422).

[2] Averroes destruct. destr. I. disp. 1 fol. 15ff.

[3] Besonders Thomas contra gentil. II, c. 10 p. 140b; c. 16sq. p. 145a; c. 37 p. 177a und summa theol. I, qu.45 art. 2: antiqui philosophi non consideraverunt nisi emanationem effectuum particularium a causis particularibus, quas necesse est praesupponere aliquid in sua actione. et secundum hoc erat eorum communis opinio, ex nihilo nihil fieri. sed tamen hoc locum non habet in prima emanatione ab universali rerum principio.

e l'eternità del mondo vengono confutate dalla filosofia cristiana. La dottrina della formazione della materia era concresciuta lentamente presso i Peripatetici arabi da Avicenna in poi; in Averroè essa ricevette la sua forma più dura, visto che secondo lui le forme risiedono già embrionalmente nella materia e vengono tratte fuori (*extrahuntur*) dalla divinità, e non appena queste dottrine penetrano in Occidente, Alberto Magno intraprende la lotta contro di esse. L'impossibilità dell'eternità del mondo viene dimostrata da Alberto a partire dal fatto che dal momento temporale presente non possa essere trascorso un tempo infinito, visto che altrimenti questo momento temporale non sarebbe potuto entrare in campo[1]. E l'impossibilità di una materia accanto a dio viene mostrata a partire dal fatto che essa limiterebbe dio e sopprimerebbe perciò la sua idea. – D'altra parte gli Arabi provano il fatto che nel contesto della visione naturale del mondo non si possa pensare la creazione. Infatti, come conclude giustamente Averroè, la nascita dal nulla nel tempo sopprime la proposizione di fondo della scienza: *ex nihilo nihil fit*. Un'alterazione per cui da fuori non è presente un fondamento e da dentro non segue da un'altra alterazione non si può pensare[2]. Quando Alberto e Tommaso si difendono contro ciò attraverso la distinzione tra il sistema naturale di movimenti e la causa trascendente[3], siamo giunti qui a un passaggio dal sovrasensibile ai processi di natura, passaggio che si sottrae alla rappresentabilità. Infatti la creazione venne quindi lasciata alla fede ed esclusa dalla metafisica da Tommaso in poi.

Con questa antinomia se ne intreccia un'altra, che però conduce già alla trattazione metafisica delle scienze dello spirito. Un'altra antinomia s'intreccia con questa. Nell'intelletto di dio l'effettualità

[1] Alberto Magno, *Summa theol.* II, tract. 1 quaestio 4, m. 2, art. 5, part. 1, p. 55 a sgg. Cfr. *Kants Werke*, vol. II, pp. 338 sgg. (ediz. Rosenkranz). Una buona presentazione si trova nel *Kusari*, dove la prima proposizione dottrinale dei *Medabberim* (vale a dire dei teologi arabi filosofeggianti) è colta così: «Dapprima si deve stabilire la creaturalità del mondo, e confermare ciò attraverso la confutazione della fede nella non creaturalità. Se questo tempo fosse senza inizio, allora sarebbe infinito il numero degli individui sussistiti in questo tempo fino ad adesso; ma ciò che è infinito non entra nell'effettualità, e allora come sono entrati nell'effettualità quegli individui, visto che sono infiniti secondo il numero?» . . . «ciò che entra nell'effettualità dev'essere finito, ma ciò che è infinito non può entrare nell'effettualità». Dunque il mondo ha un inizio. Vedi *Kusari*, trad. tedesca di Cassel, 2ª ediz., p. 402. Ciò si trova già altrettanto determinato in Saadja, *Emunot*, trad. tedesca di Fürst, p. 122, e applicato altrimenti in Maimonide, *More Nebochim*, I, c. 74, 2 (Munk, I, 422).

[2] Averroè, *Destructio destructionum*, I, disp. 1, fol. 15 sgg.

[3] In particolare Tommaso d'Aquino, *Contra gentiles*, II, c. 10, p. 140 b; c. 16 sg., p. 145 a; c. 37, p. 177; e *Summa theol.* I, quaestio 45, art. 2: «*antiqui philosophi non consideraverunt nisi emanationem effectuum particularium a causis particularibus, quas necesse est praesupponere aliquid in sua actione. Et secundum hoc erat eorum communis opinio, ex nihilo nihil fieri. Sed tamen hoc locum non habet in prima emanatione ab universali rerum principio.*

Form des Allgemeinen gegeben, in seinem Willen als Geschichte, und in dem Zusammenhang derselben ist es gerade die einzelne Persan, auf welche der göttliche Wille sich bezieht.

Diese Antinomien können in keiner Metaphysik aufgelöst werden.

So entsteht der innerlich widerspruchsvolle Charakter der mittelalterlichen Metaphysik. Der objektive und denknotwendige Zusammenhang der Welt findet sich gegenüber den freien Willen in Gott, dessen Ausdruck die geschichtliche Welt, die Schöpfung aus Nichts und die moralisch-religiöse Ordnung der Gesellschaft sind. Hier begegnen wir der ersten, noch unvollkommenen Form eines Gegensatzes, welcher die Metaphysik von innen zerstören und eine selbständige Geisteswissenschaft der Naturwissenschaft gegenüberstellen mußte. Ja Kants Kritik der Metaphysik empfing ihre Richtung durch diese Aufgabe, den notwendigen Kausalzusammenhang mit der moralischen Welt zusammenzudenken.

Oder wie sollte die objektive Unveränderlichkeit eines den Einzeltatsachen vorhergehenden und ihre Bedeutung zeitlos ausdrückenden Ideenzusammenhangs in einem Willen Bestand haben, der lebendige Geschichte ist, dessen Vorsehung auf das Einzelne sich richtet und dessen Taten Einzelrealität sind? Mit formaler Geschicklichkeit haben Albert der Große und Thomas einen Vertrag dieser Begriffe miteinander errichtet. Duns Scotus zerreißt ihn. Er erkennt neben dem Intellekt einen freien Willen in Gott an, welcher auch eine ganz andere Welt hätte hervorbringen können[1], und damit ist der denknotwendige metaphysische Zusammenhang so weit aufgehoben, als dieser freie Wille reicht, welcher den rationalen Zusammenhang ausschließt. – Und entsteht weiter die Aufgabe, Verstand und Willen in Gott, diese sich befehdenden Abstraktionen, in einen psychologischen Zusammenhang zu setzen, so finden wir eine solche Vorstellung natürlich insgeheim durch die ungeeignete Analogie des menschlichen Bewußtseins geleitet; romanhafte Spiegelbilder unseres eigenen Seelenlebens, auseinandergezogen ins Große, treten uns gegenüber. So gewiß die Persönlichkeit Gottes in unserem Leben als Realität gegeben ist, weil wir uns selbst gegeben sind, so gewiß können wir doch nur durch eine spielende Übertragung in die Gottheit uns versetzen, wobei dann der Widerspruch zwischen einem solchen von uns ersonnenen Wesen und dem

[1] Duns Scotus in sent. I, dist. 8 qu. 4. 5. Die voluntas ist eben dadurch voluntas, daß eine ratio für den Zusammenhang, aus welchem der Willensakt hervorgeht, nicht aufgestellt werden kann, vgl. ebda. II, dist. 1 qu. 2. Die Unterscheidung eines ersten und zweiten Verstandes in Gott (ebda. I, dist. 39) löst die so entstehende Autinomie nicht auf.

si dà in verità eterne e nella forma dell'universale, nella volontà di dio come storia, e nel contesto di quest'ultima ciò a cui la volontà divina si riferisce è proprio la singola persona.

Queste antinomie non si possono risolvere in nessuna metafisica

Nasce così il carattere interiormente contraddittorio della metafisica medievale. La connessione oggettiva, e necessaria nel pensiero, del mondo si trova di fronte alla libera volontà in dio, di cui sono espressione il mondo storico, la creazione dal nulla e l'ordine religioso-morale della società. Qui incontriamo la prima forma, ancora imperfetta, di un'opposizione che doveva distruggere la metafisica da dentro e contrapporre alla scienza della natura una scienza autonoma dello spirito. Anzi, La critica della metafisica da parte di Kant ricevette il suo indirizzo da questo compito di pensare la connessione causale necessaria insieme al mondo morale.

O in quale altro modo poteva avere sussistenza l'inalterabilità oggettiva di una connessione di idee, anteriore ai singoli fatti ed esprimente un suo significato privo di tempo, in una volontà che è storia vivente, la cui provvidenza si dirige all'elemento singolo, i cui gesti sono una singola realtà? Tra questi concetti Alberto Magno e Tommaso istituirono una transazione reciproca con una certa abilità formale. Ma Duns Scoto la spezza. Accanto all'intelletto egli riconosce in dio una libera volontà che avrebbe potuto creare anche un mondo del tutto diverso[1], e con ciò la connessione metafisica necessaria nel pensiero è soppressa fino a dove arriva questa libera volontà che esclude la connessione razionale. – E se nasce inoltre il compito di porre in una connessione psicologica l'intelletto e la volontà in dio, queste astrazioni che si combattono, allora troviamo che una simile rappresentazione sia guidata naturalmente dall'inappropriata analogia della coscienza umana; ci imbattiamo in romanzesche immagini speculari della nostra stessa vita dell'anima, staccate e proiettate in grande. Se la personalità di dio si dà certamente come realtà nella nostra vita, poiché noi siamo dati a noi stessi, tuttavia è altrettanto certo che noi ci possiamo trasferire nella divinità solo attraverso un gioco di trasposizione, in cui entra poi in scena la

[1] Duns Scoto, *Sentent.* I, dist. 8, quaestio 4, 5. La *voluntas* è appunto *voluntas* per il fatto che non si possa formulare una *ratio* per la connessione da cui scaturisce l'atto di volontà, cfr. *ibidem*, II, dist. 1, quaestio 2. La distinzione tra un primo e un secondo intelletto in dio (*ibidem*, I, dist. 39) non risolve l'antinomia che così nasce.

Schöpfer Himmels und der Erde hervortritt. Eitle Träume! – Occam läßt für den rationalen Zusammenhang keinen Schlupfwinkel in Gott übrig.

Wie sollte, nachdem die Allgemeinbegriffe als Schöpfungen der Abstraktion anerkannt sind, ein Dasein derselben in Gottes Verstande abgesondert von dem Willen, als dem Erklärungsgrund der einzelnen Dinge, gedacht werden können? Eine solche Annahme wiederholt nur den Irrtum von einem System der Gesetze und Ideen, welches, der Wirklichkeit vorausgehend, dieser seine Gebote auflege. Gesetze sind nur abstrakte Ausdrücke für eine Regel der Veränderungen, Allgemeinbegriffe Ausdrücke für das im Kommen und Gehen der Objekte Verharrende. Verlegt man dagegen den Ursprung dieses Systems von Ideen und Gesetzen in die Tat Gottes, so entsteht der andere Widersinn, daß der Wille Wahrheiten schafft. Es gibt eben hier keine metaphysische, sondern nur eine erkenntnistheoretische Auflösung. Die Provenienz dessen, was ich Ding, Wirklichkeit nenne, ist eine andere als die Provenienz dessen, was ich als Begriffe und Gesetze, sonach als Wahrheit im Denken entwickle, zu dem Zwecke entwickle, diese Wirklichkeit zu erklären. Indem ich von dieser Verschiedenheit des psychologischen Ursprungs ausgehe, kann ich zwar die Schwierigkeiten nicht auflösen, aber ihre Unauflösbarkeit erklären und die Fragestellung, in der sie entstanden, als eine unrichtige nachweisen.

Wie sollte der Streit, ob Gott die Welt, wie sie ist, geschaffen, weil sie so gut ist, oder ob sie gut ist, weil er sie so schuf, geschlichtet werden können? Jede Erörterung dieser Fragen setzt einen Gott, der will, aber in dem das Gute noch nicht ist, oder einen solchen, in dem die intelligible Welt des Guten ist, der aber noch nicht will. Weder jener noch dieser ist ein wirklicher Gott, und so ist diese Metaphysik nur ein Spiel der Abstraktionen.

SIEBENTES KAPITEL
DIE MITTELALTERLICHE METAPHYSIK DER GESCHICHTE UND GESELLSCHAFT

Die Metaphysik des Mittelalters erwies in ihrer klassischen Zeit, daß die menschlichen Seelen immaterielle unsterbliche Substanzen sind. Als dann mit Duns Scotus die Beweisbarkeit der Unsterblichkeit bestritten zu werden begann, blieb die Erörterung hierüber eine Streitfrage der Schulen und gewann auf die Überzeugungen keinen Einfluß; die Leugnung individueller Fortdauer ist nur in dem engen Kreise radikaler Aufklärung aufgetreten, welcher vorwiegend unter arabischem Einfluß stand. So sind immaterielle Substanzen verschiedener Art für

contraddizione tra una simile essenza da noi escogitata e il creatore del cielo e della terra. Futili sogni! – Occam non lascia avanzare in dio nessun nascondiglio per la connessione razionale.

Dopo che sono riconosciuti i concetti universali come creazioni dell'astrazione, in che modo si dovrebbe poter pensare come fondamento esplicativo delle singole cose un esserci di questi concetti universali nell'intelletto di dio separatamente dalla sua volontà? Un simile assunto ripete solo l'errore di un sistema di leggi e di idee che, anteriore all'effettualità, le imponga i suoi precetti. Le leggi sono solo espressioni astratte per una regola delle alterazioni, i concetti universali sono espressioni per ciò che persiste nell'andare e venire degli oggetti. Se si colloca per contro l'origine di questo sistema di idee e di leggi nel gesto di dio, allora nasce l'altro controsenso, per cui la volontà crea delle verità. Qui non si dà appunto nessuna risoluzione metafisica, ma solo una teoretico-conoscitiva. La provenienza di ciò che io chiamo "cosa", "effettualità", è diversa dalla provenienza di ciò che io sviluppo nel pensiero come concetto e legge, perciò come verità, e che sviluppo al fine di spiegare questa effettualità. A dire il vero, prendendo avvio da questa diversità dell'origine psicologica non posso certo risolvere le difficoltà, ma posso spiegarne l'insolubilità e provare che l'impostazione della questione in cui esse nacquero non è giusta.

In che modo si potrebbe mai comporre la controversia se dio abbia creato il mondo così com'è poiché esso è così buono, o se il mondo è buono poiché egli lo creo così? Ogni discussione di tali questioni pone un dio che vuole, ma in cui il bene che dio vuole non c'è ancora, o un dio in cui c'è il mondo intelligibile del bene, ma che non vuole ancora. Né l'uno né l'altro è un dio effettuale, e così questa metafisica è solo un gioco delle astrazioni.

CAPITOLO VII
LA METAFISICA MEDIEVALE DELLA STORIA E DELLA SOCIETÀ

Nella sua èra classica la metafisica del medioevo dimostrò che le anime umane sono sostanze immateriali immortali. Quando poi con Duns Scoto si cominciò a contestare la dimostrabilità dell'immortalità, la discussione in proposito rimase una questione controversa delle scuole e non guadagnò alcun influsso sulle convinzioni; la negazione di un perdurare individuale è subentrata solo nella cerchia ristretta di un illuminismo radicale che stava prevalentemente sotto influsso arabo. Per l'uomo medievale sostanze immate-

den mittelalterlichen Menschen ein metaphysisches Reich; Engel, böse Geister und Menschen. Sie bilden unter Gott als ihrem Haupte eine Hierarchie der Geister, deren Rangordnung sich in der vor der Mitte des sechsten Jahrhunderts unter dem Namen des Dionysius Areopagita aufgetauchten Schrift von der himmlischen Hierarchie mit Reinlichkeit beschrieben und festgestellt fand. Diese Hierarchie erstreckt sich von dem Throne Gottes bis zu der letzten Hütte und bildet die ungeheure für den mittelalterlichen Geist greifbare Realität, welche allen metaphysischen Spekulationen über die Geschichte und die Gesellschaft zugrunde lag.

Es bestand kein Bedenken mehr, die metaphysische Beweisführung auf diese geistige und gesellschaftliche Welt auszudehnen. Thomas von Aquino erwies vermittels der von den Neuplatonikern zuerst ausgeführten Gründe, umfassender aus dem teleologischen Zusammenhang der Welt in Gott, daß ein Reich endlicher Geister besteht und die Schöpfung in ihm zu ihrem Prinzip zurückkehrt: wie sie von dem göttlichen Intellekt ausging, so muß sie in geistigen Wesen iliren Abschluß erreichen.[1] Ja er leitet durch ein weiteres metaphysisches Schlußverfahren die Gliederung der Geisterwelt ab, nach welcher Gott getrennt ist vom Reiche der Engel, dieses von dem der menschlichen Seelen.[2] Und so hat die mittelalterliche Philosophie eine vollständige Metaphysik der geistigen Substanzen geschaffen, die lange in dem Denken der europäischen Völker ihre Macht behauptet hat, auch nachdem seit Duns Scotus die Angriffe gegen sie beständig an Ausdehnung und Gewicht zunahmen.

Wir nähern uns der erhabenen Konzeption des Mittelalters, welche nun der Metaphysik der Natur als der Schöpfung des griechischen Geistes zur Seite trat. Sie besteht in der auf die Lehre von den geistigen Substanzen gegründeten Philosophie der Geschichte und Gesellschaft. Wie vielfach auch das mittelalterliche Denken von dem der alten Völker abhängig gewesen ist: hier ist es schöpferisch, und die am meisten auffälligen Züge in der politischen Tätigkeit des mittelalterlichen Menschen sind durch dieses System von Vorstellungen mitbedingt; mag man nun den theokratischen Charakter der mittelalterlichen Gesellschaft betrachten oder die Macht der Kaiseridee in derselben oder die der Einheit der Christenheit, wie sie am gewaltigsten in den Kreuzzügen hervortritt. So zeigt sich von neuem, wie bedeutend die Funktion gewesen ist, welche die Metaphysik innerhalb der europäischen Gesellschaft auszuüben hatte. Es wird zugleich sichtbar, wie vor ihr, während sie voranschritt, eine unlösbare Antinomie

[1] Thomas contra gentil. II, c. 46 p. 192a; c. 49ff. p. 197. 198.

[2] In demselben Zusammenhang der Argumentation ebda. von p. 199b ab entwickelt.

riali di diversa specie sono così un regno metafisico; angeli, spiriti malvagi e uomini. Sotto dio come loro capo esse formano una gerarchia di spiriti la cui graduatoria si trovò descritta e stabilita con nettezza nello scritto *Sulla gerarchia celeste*, comparso prima della metà del sesto secolo sotto il nome di Dionigi Aeropagita. Questa gerarchia si estende dal trono di dio fino all'ultima capanna e costituisce quell'immensa realtà tangibile per lo spirito medievale che stava alla base di tutte le speculazioni metafisiche sulla storia e sulla società.

Non ci fu più nessuna esitazione a estendere la conduzione della dimostrazione metafisica a questo mondo spirituale e sociale. Mediante i fondamenti addotti dapprima dai Neoplatonici, in modo più ampio a partire dalla connessione teleologica del mondo, Tommaso d'Aquino dimostrò che sussiste un regno di spiriti finiti e che la creazione in esso ritorna al suo principio: come prese avvio dall'intelletto divino, così essa deve raggiungere la sua conclusione in essenze spirituali[1]. Anzi, attraverso un ulteriore procedimento metafisico d'inferenza egli deduce l'articolazione del mondo di spiriti, secondo cui dio è diviso dal regno degli angeli e quest'ultimo da quello delle anime umane[2]. E così la filosofia medievale ha creato una completa metafisica delle sostanze spirituali che ha affermato a lungo il suo potere nel pensiero dei popoli europei, anche dopo che, dai tempi di Duns Scoto, gli attacchi contro di essa crebbero costantemente in estensione e peso.

Veniamo alla sublime concezione del medioevo che ora si affiancò alla metafisica della natura come creazione dello spirito greco. Essa consiste in una filosofia della storia e della società fondata sulla dottrina delle sostanze spirituali. Per quanto il pensiero medievale sia stato più volte dipendente da quello dei popoli antichi, qui esso è creativo, e i tratti più vistosi nell'attività politica dell'uomo medievale sono cocondizionati da questo sistema di rappresentazioni; e ciò sia che si consideri il carattere teocratico della società medievale o la potenza dell'idea di imperatore in essa, oppure quella dell'unità della cristianità quale entra in scena nel modo più impetuoso nelle Crociate. Così si mostra di nuovo quanto sia stata significativa la funzione che la metafisica aveva da esercitare all'interno della società europea. Nel contempo diviene visibile come le si dischiusero dinanzi, durante il suo avanzare, un'antinomia insolubile dopo l'altra, visto che

[1] Tommaso, *Contra gentiles*, II, c. 46, p. 192 a; c. 49 sgg., pp. 197 e 198.

[2] Articolazione sviluppata nello stesso contesto dell'argomentazione, *ibidem*, da p. 199 b in poi.

nach der anderen sich auftat, da sie doch keine wirklich gelöst hinter sich zurückließ. Sie gleicht den sagenhaften Helden, welche, je mehr sie ringen, um so fester sich in Banden verstrickt finden.

Die geistigen Substanzen, welche das Reich Gottes bilden, werden von dieser Metaphysik in ihrem Mittelpunkt, als Willen, gefaßt und so besteht nach ihr das menschliche und geschichtliche Leben in dem Zusammenwirken des Wollens dieser geschaffenen Substanzen mit der göttlichen Providenz, welche in ihrer Willensmacht sie alle ihrem Ziele entgegenführt. Dieses Schema des Lebens ist von der Betrachtungsweise der Alten ganz verschieden. Dieselben hatten an dem Kosmos ihre Auffassung der Gottheit gebildet, und selbst ihre teleologischen Systeme kannten nur eine Gedankenmäßigkeit des Weltzusammenhangs. Hier tritt Gott in die Geschichte und lenkt die Herzen zur Verwirklichung seines Zweckes. Daher wird hier der Begriff der Gedankenmäßigkeit der Welt durch den der Verwirklichung eines Planes in ihr ersetzt, für welchen jene ganze Gedankenmäßigkeit nur Mittel, nur Apparat ist. Ein Ziel der Entwicklung steht fest und so empfängt der Gedanke des Zweckes einen neuen Sinn.

Indem dieser Plan Gottes mit der Freiheit des Menschen zusammengedacht werden soll, tritt in den Mittelpunkt der christlichen Metaphysik der Geschichte das Problem, welches durch die Antinomie der Freiheit und eines objektiven den Menschen bestimmenden Weltzusammenhangs gebildet wird. Dasselbe entspricht innerhalb der realen geschichtlichen Welt dem, welches wir während des Mittelalters in der Vorstellung Gottes aus der Antinomie zwischen dem denknotwendigen Zusammenhang und dem freien Willen hervortreten sahen.[1] Es hat von dem Gegensatz der griechischen und lateinischen Väter und dem pelagianischen Streite ab mannigfache Formen angenommen. Aber sowenig einst das Verhältnis des Bestandes der Ideen zu dem Dasein der Einzeldinge hatte widerspruchslos gedacht werden können, war nun die innere Beziehung des schaffenden, erhaltenden und leitenden göttlichen Willens zu Freiheit, Schuld und Unglück menschlicher Willen der Aufklärung durch irgendeine begriffliche Zauberformel fähig. Wie es dort unmöglich war, ein objektives und widerspruchsloses System auf dem Begriff der Substanz aufzubauen, so gelang es hier nicht, eine reale innere Beziehung zwischen den Bestandteilen des Systems von Ursachen und Wirkungen, welche für den Willen Raum gelassen hätte, dem Begriff der Kausalität abzugewinnen. Die Formel, zu welcher an diesem Punkte das metaphysische Denken des Mitrelalters gelangte, war die folgende. Alles Wirken eines end-

[1] S. 318ff.

non se ne lasciava alle spalle nessuna effettualmente risolta. Questa metafisica assomiglia agli eroi leggendari che quanto più lottano tanto più saldamente si trovano impigliati in legami.

Le sostanze spirituali che formano il regno di dio sono colte da questa metafisica nel suo punto mediano come volontà, e così secondo essa la vita umana e storica consiste nel cooperare del volere di queste sostanze create con la provvidenza divina che nella potenza della sua volontà le conduce tutte incontro al suo scopo. Questo schema della vita è del tutto diverso dal modo di considerazione proprio degli Antichi. Questi ultimi si erano formati la loro concezione della divinità in riferimento al cosmo, e i loro stessi sistemi teleologici conoscevano solo una conformità a pensiero della connessione del cosmo. Qui invece dio entra nella storia e guida i cuori all'effettuazione del suo fine. Quindi qui il concetto della conformità a pensiero del mondo viene sostituito da quello dell'effettuazione di un piano in esso per cui quell'intera conformità a pensiero è solo mezzo, solo apparato. È fissato uno scopo dello sviluppo, e così il pensiero del fine riceve un nuovo senso.

Nella misura in cui questo piano di dio dev'essere pensato insieme alla libertà dell'uomo, nel punto mediano della metafisica cristiana della storia entra in campo il problema che è costituito dall'antinomia tra la libertà e una connessione oggettiva del mondo che determina l'uomo. All'interno del mondo storico reale questo problema corrisponde a quello che abbiamo già visto entrare in scena durante il medioevo nella rappresentazione di dio a partire dall'antinomia tra la connessione necessaria nel pensiero e la libera volontà[1]. A partire dall'opposizione tra i Padri greci e latini e la controversia pelagiana esso ha assunto varie forme. Ma come un tempo non si era potuto pensare senza contraddizioni il rapporto della sussistenza delle idee con l'esserci delle singole cose, così ora la relazione interna della volontà divina, che crea, conserva e guida, con la libertà, la colpa e l'infelicità della volontà umana non era suscettibile di schiarimento attraverso una qualunque formula magica concettuale. Così come là era impossibile costruire un sistema oggettivo e privo di contraddizioni sul concetto di sostanza, qui non si riuscì a ricavare per il concetto di causalità una reale relazione interna tra le componenti del sistema di cause ed effetti che facesse spazio alla volontà. La formula a cui giunse su questo punto il pensiero metafisico del medioevo fu la seguente. Ogni agire di un soggetto fini-

[1] Vedi pp. 631 sgg.

lichen Subjektes, sei es ein Naturding oder ein Wille, empfängt in jedem Augenblicke die Kraft zu seiner Leistung von der ersten Ursache. Doch verhält sich das Wirken der endlichen Substanzen zu dem der ersten Ursache nicht einfach wie das mittlere Glied einer Verkettung von Ursachen rückwärts zur ersten Ursache oder Substanz. Die Wirkung, welche ein endliches Geschaffenes, sonach auch der Wille, hervorbringt, ist ganz bedingt durch seine Beschaffenheit und ebenso ganz durch die der ersten Ursache. Das endliche Reale ist in der teleologischen Ordnung gleichsam ein Instrument in der Hand Gottes, und dieser verwendet es der Natur dieses Realen gemäß, wenn auch in seinem Zweckzusammenhang. So gebraucht Gott den Willen des Menschen gemäß der Beschaffenheit desselben, welche Freiheit einschließt, und in der Richtung seines letzten Ziels, welches die Ähnlichkeit mit ihm selber, sonach wiederum die Freiheit in sich faßt.[1] Aber vergeblich versuchen nun die Formeln, welche Thomas entwarf, sich hindurchzuwinden zwischen dem Deismus, welcher für Gott etwa die Vollkommenheit der Leistung beansprucht, welche dem Erbauer einer Maschine zukommt, so daß seine Welt nicht beständiger Nachhilfe bedarf, und dem Pantheismus, nach welchem aus der beständigen Erhaltung des gesamten Einzelwesens auch die gänzliche Verursachung aller von ihm ausgehenden Wirkungen folgt. Widersprüche quellen überall hervor, sobald man anstatt erkenntnistheoretisch den Ursprung dieser verschiedenen Bestandteile unserer Vorstellung vom Leben aufzuzeigen und so die bloß psychologische Bedeutung dieser Antinomie klarzulegen, das Unvereinbare durch künstliche Veranstaltungen in Harmonie bringen will. Kausalzusammenhang können wir nicht denken, wo wir Freiheit denken. Ebensowenig können wir beide äußerlich voneinander abgrenzen. Und welche Art solcher äußerlichen Abgrenzung wir versuchen mögen, dieselbe vermag nicht die Schöpfung der endlichen Wesen durch Gott in solcher Weise faßbar zu machen, daß Gott von der Urheberschaft des Bösen freigesprochen werden könnte; sie vermag nicht den Widerspruch zwischen dem göttlichen Vorherwissen und der Freiheit des Menschen aufzulösen.

Die veränderte Anschauung des Reiches der Geister spiegelt sich in der von den christlich gewordenen romanisch-germanischen Völkern geschaffenen Dichtung des Mittelalters, in den ritterlichen Epen so gut als in Dantes Göttlicher Komödie. Nicht mehr in sich geschlossene Typen allein, welche gegeneinander in Wirksamkeit treten, erscheinen in dieser Dichtung, sondern Geschichte des Seelenlebens, insbesondere des Willens, wie denn Augustinus sagt: immo omnes nihil

[1] Thomas contra gentil. III, c. 66-73, besonders p. 364a, 367a, 371a, 375a.

to, che sia esso una cosa di natura o una volontà, riceve in ogni attimo la forza per la sua prestazione da una causa prima. Eppure l'operare delle sostanze finite non si rapporta a quello della causa prima semplicemente come l'anello intermedio di una concatenazione di cause rinvia a ritroso alla causa o sostanza prima. L'effetto prodotto da qualcosa di creato, finito, perciò anche dalla volontà, è interamente condizionato dalla costituzione di quest'ultimo e, altrettanto interamente, da quella della causa prima. Nell'ordine teleologico l'elemento reale finito è, per così dire, uno strumento nella mano di dio, e questi lo impiega conformemente alla natura di questo elemento reale, anche se nella sua connessione finalizzata. Così dio usa la volontà dell'uomo conformemente alla costituzione di questa stessa volontà, che include la libertà, e nella direzione del suo scopo ultimo, che abbraccia in sé la somiglianza con se stesso, perciò di nuovo la libertà[1]. Ma ora le formule che Tommaso delinea tentano invano di districarsi tra il deismo, che rivendica per dio la stessa perfezione della presta-zione che spetta al costruttore di una macchina, cosicché il suo mondo non ha bisogno di un soccorso costante, e il panteismo, secondo cui dalla conservazione costante della singola essenza nel suo complesso segue anche la completa causazione di tutti gli effetti provenienti da dio. Non appena, invece d'indicare teoretico-conoscitivamente l'origine di queste diverse componenti della nostra rappresentazione della vita e così mettere in chiaro il significato meramente psicologico di questa antinomia, si vuole portare ad armonia l'inconciliabile attraverso accorgimenti artificiosi, spuntano ovunque contraddizioni. Dove pensiamo la libertà non possiamo pensare la connessione causale. Altrettanto poco possiamo delimitare esteriormente l'una cosa rispetto all'altra. E quale che sia la delimitazione esteriore che tentiamo, essa non è in grado di farci cogliere la creazione delle essenze finite da parte di dio in modo tale che si possa esimere dio dalla paternità di essere autore del male; questa delimitazione non è in grado di risolvere la contraddizione tra la prescienza divina e la libertà dell'uomo.

L'alterata intuizione del regno degli spiriti si rispecchia nella poesia del medioevo prodotta dai popoli romano-germanici divenuti cristiani, tanto nei cicli epici cavallereschi quanto nella *Divina commedia* di Dante. In questa poesia non appaiono più unicamente tipi in sé conchiusi, che esercitano la loro efficacia l'uno contro l'altro, ma una storia della vita dell'anima, in particolare della volontà, cosa per cui Agostino dice infatti *immo omnes nihil*,

[1] Tommaso, *Contra gentiles*, III, c. 66-73, in particolare pp. 364 a, 367 a, 371 a, 375 a.

aliud quam voluntates sunt, alsdann Auffassung dieser Geschichte des Willens nach ihren Beziehungen zu dem providentiellen Willen Gottes; in dieser Auffassung ist aber ein ungelöster Zwiespalt zwischen der inneren freien Entwicklung und dem dunklen Hintergrund von Kräften aller Art, die ihn beeinflussen.

Das Reich der Einzelgeister verwirklicht nun einen metaphysischen Zweckzusammenhang, welcher in der Offenbarung ausgesprochen ist. Hierin stimmt das ganze europäische Mittelalter überein, und nur die Frage, wieviel von diesem Inhalt aller Geschichte in Begriffen erkannt werden kann, wird ungleich entschieden.

Die Metaphysik des Verlaufs der Geschichte und der Organisation der Gesellschaft hat während des Mittelalters ihre letzten Gründe in dem Bewußtsein, daß der ideale Gehalt dieses Verlaufs und dieser Organisation in Gott angelegt, in seiner Offenbarung verkündigt und nach seinem Plane in der Geschichte der Menschheit verwirklicht ist und sich weiter verwirklichen wird. Hiermit war gegenüber dem Altertum ein Fortschritt von großer Bedeutung vollzogen. Das Zweckleben der Menschheit, wie es in den Systemen der Kultur sich entfaltet und durch die äußere Organisation der Gesellschaft wirkt, wurde als ein einheitliches System erkannt und auf ein erklärendes Prinzip zurückgeführt. So erlangte die Erkenntnis des inneren Zusammenhangs in den Vorgängen der menschlichen Gesellschaft ein Interesse, das von der Absicht technischer Anweisung für das Berufsleben ganz unabhängig war.[1] Diese Erkenntnis wurde jetzt bald in der Zelle des Mönchs durch vertiefte Versenkung in den Gedanken von der Vorsehung Gottes gesucht, bald von den Publizisten der Kurie wie des kaiserlichen Hofes im Dienste der Parteien verwertet.

Aber war schon die Methode der Aristotelischen Staatswissenschaft darin ungenügend gewesen, daß sie für die Zergliederung nicht Kausalbegriffe aus durchgebildeten weiter zurückliegenden Wissenschaften benutzen, sonach die einzelnen Zweckzusammenhänge, wie Wirtschaftsleben, Recht, Religion usw. nicht durch analytische Erkenntnis, sondern nur durch unvollkommene Vorstellungen von einer in der Physis angelegten Zweckmäßigkeit erklären konnte[2]: das Mittelalter war noch viel weniger geneigt, die Zusammenhänge, wie sie in den einzelnen Kultursystemen sich darstellen und schließlich der äußeren Organisation der Gesellschaft zugrunde liegen, methodisch zu zergliedern und die so gewonnenen Teilinhalte der gesellschaftlichen Wirklichkeit für die Erklärung zu verwerten. Zudem enthielt die gesellschaftliche Wirklichkeit, wie sie sich ihm darbot, die Inhaltlich-

[1] Vgl. S. 234. [2] Vgl. S. 232ff.

aliud quam voluntates sunt, e poi una concezione di questa storia della volontà secondo le sue relazioni con la volontà provvidenziale di dio; ma in questa concezione c'è un dissidio irrisolto tra il libero sviluppo interno e l'oscuro retroscena di forze di ogni specie che lo influenzano.

Ora, il regno dei singoli spiriti effettua una connessione finalizzata metafisica che è espressa nella Rivelazione. In ciò concorda l'intero medioevo europeo, e si decide in modo disuguale solo la questione di quanta parte di questo contenuto di tutta la storia si possa conoscere in concetti.

La metafisica del decorso della storia e dell'organizzazione della società ha durante il medioevo i suoi fondamenti ultimi nella coscienza del fatto che il contenuto ideale di questo decorso e di questa organizzazione sia insito in dio, che sia annunciato nella sua Rivelazione e che si effettui, e si effettuerà ulteriormente, nella storia dell'umanità secondo il suo piano. Con ciò nei confronti dell'antichità classica si compiva un progresso dal grande significato. La vita finalizzata dell'umanità quale si dispiega nei sistemi della cultura e opera attraverso l'organizzazione esterna della società venne riconosciuta come un sistema unitario e ricondotta a un principio esplicativo. Così la conoscenza della connessione interna nei processi della società umana conseguiva un interesse che era del tutto indipendente dal proposito di dare direttive tecniche per la vita professionale[1]. Questa conoscenza adesso la cercava ora, nella sua cella, il monaco attraverso un'immersione approfondita nel pensiero della provvidenza di dio, ora al servizio dei partiti i pubblicisti della curia come della corte imperiale.

Ma se già il metodo della scienza aristotelica dello Stato era stato insufficiente per il fatto di non utilizzare per lo smembramento concetti causali tratti da scienze sottostanti già perfezionatesi, e perciò non poté spiegare le singole connessioni finalizzate come la vita dell'economia, il diritto, la religione e così via attraverso una conoscenza analitica ma solo attraverso rappresentazioni imperfette di una conformità a fini insita nella *physis*[2], il medioevo era ancora assai meno incline a disaggregare metodicamente le connessioni quali si presentano nei singoli sistemi di cultura e in conclusione stanno alla base dell'organizzazione esterna della società, e a valorizzare per la spiegazione i contenuti parziali dell'effettualità sociale così acquisiti. Per giunta questa effettualità sociale quale gli si offriva

[1] Cfr. p. 463. [2] Cfr. pp. 459 sgg.

keit des geschichtlichen Lebens noch auf einer niederen Stufe von Differenzierung. Das Auge des Betrachters sah damals in jedem geistigen Inhalt den Zusammenhang mit dem Gesetze Gottes oder den Widerstreit gegen dasselbe, Religion, wissenschaftliche Wahrheit, Sittlichkeit und Recht wurden nicht als relativ selbständige Zweckzusammenhänge vom mittelalterlichen Denken aufgefaßt, sondern für dieses war ein Idealgehalt in ihnen, und erst seine Verwirklichung unter den Bedingungen der Natur und Tat des Menschen schien die Verschiedenheit dieser Lebensformen hervorzubringen. So sah man in Gott, sofern er das Vernunftideal in sich enthält, den Quell des Naturrechtes, welches als eine bindende Norm, und zwar die höchste, folglich als wirkliches Recht aufgefaßt wurde.[1] Daher wurde die ideale Inhaltlichkeit des geschichtlichen Lebens nicht wie sie in diesem wirklich da ist, als Recht, Sittlichkeit, Kunst usw. analysiert und dargestellt, sondern sie wurde in einförmiger und erhabener Unbestimmtheit in Gott aufgesucht, und alle nähere Erklärung wurde dem System von Bedingungen anheimgegeben, unter welchen dieser ideale Gehalt auf dem Schauplatz der Erde sich verwirklicht. So hat diese mittelalterliche Metaphysik der Gesellschaft das Problem der Geisteswissenschaften in weltumspannendem Geist gestellt, aber anstatt seiner methodischen Auflösung nur ein grandioses theologisches Schema der Gliederung geschichtlichen Lebens entworfen.

Daher besitzt das Mittelalter kein anderes Studium der allgemeinen Eigenschaften des Rechts, der Sittlichkeit usw. als dies metaphysische. Und wie die Grundlegung der Metaphysik von dem Widerspruch zwischen dem Willen Gottes und dem notwendigen Zusammenhang des Kosmos in seinem Verstande, zwischen der Ökonomie des Heils und den ewigen Wahrheiten innerlich zerrissen wird, so setzt sich derselbe in die Metaphysik der Gesellschaft fort. Die so entstehende Antinomie tritt zu der zwischen der menschlichen Freiheit und der göttlichen Providenz. Willensgebot und Willensakt in Gott, durch sie gesetzte Institution und Tatsächlichkeit sind in bald verschwiegenem bald laut ausbrechendem Widerstreit mit der Konstruktion aus der Notwendigkeit des Gedankens. Das Nachfolgende

[1] Am klarsten entwickelt in Thomas von Aquino summa theol. II, 1 quaest. 90ff. (wo seine Rechtsphilosophie beginnt): 1. lex = quaedam rationis ordinatio ad bonum commune, ab eo qui curam communitatis habet, promulgata (quaest. 90 art. 4); 2. lex aetema = (da Gott als Monarch die Welt regiert) ratio gubernationis rerum in Deo sicut in principe universitatis existens (quaest. 91 art. 1); diese lex aeterna ist bindende Norm oberster Art und Ursprung jeder anderen bindenden Norm; 3. lex naturalis = participatio legis aetemae in rationali creatura; durch eine Partizipation des Menschen an dem ewigen Gesetz entsteht aus der lex aeterna in Gott die lex naturalis, welche die überall gleiche Norm der menschlichen Handlungen bildet (quaest. 91 art. 2).

conteneva la contenutisticità della vita storica ancora a un livello inferiore di differenziazione. A quei tempi l'occhio dell'osservatore vedeva in ogni contenuto spirituale la connessione con la legge di dio o il conflitto con quest'ultima. Religione, verità scientifica, eticità e diritto il pensiero medievale non li concepiva come connessioni finalizzate relativamente autonome, ma per questo pensiero c'era in essi un contenuto ideale, e soltanto la sua effettuazione sotto le condizioni della natura e dei gesti dell'uomo pareva produrre la diversità di queste forme di vita. Così si vedeva in dio, in quanto egli contiene in sé l'ideale di ragione, la fonte del diritto naturale, che veniva concepito come una norma vincolante, e più precisamente come la norma suprema, conseguentemente come diritto effettuale[1]. Quindi la contenutisticità ideale della vita storica non veniva analizzata e presentata così come c'è in quest'ultima, come diritto, eticità, arte e così via, ma veniva ricercata in dio in uniforme e sublime indeterminatezza, e ogni spiegazione più dettagliata veniva rimessa al sistema di condizioni sotto cui questo contenuto ideale si effettua sul palcoscenico della Terra. Così questa metafisica medievale della società ha posto il problema delle scienze dello spirito in un spirito abbracciante il mondo, ma invece di darne una risoluzione metodica delineò solo un grandioso schema teologico dell'articolazione della vita storica.

Quindi il medioevo non possiede altro studio delle proprietà generali del diritto, dell'eticità e così via che questo studio metafisico. E così come la fondazione della metafisica viene intimamente lacerata dalla contraddizione tra la volontà di dio e la connessione necessaria del cosmo nel suo intelletto, tra l'economia della salvezza e le verità eterne, la stessa contraddizione prosegue nella metafisica della società. L'antinomia così nascente si aggiunge a quella tra la libertà umana e la provvidenza divina. Il comandamento volontario e l'atto di volontà in dio, l'istituzione e la fattualità poste da questi ultimi sono in un conflitto ora sottaciuto ora apertamente prorompente con la costruzione tratta dalla necessità del pensiero. Il seguito

[1] In Tommaso d'Aquino, *Summa theol.* II 1, quaestio 90 sgg. (dove comincia la sua filosofia del diritto) sono sviluppate nel modo più chiaro: (1) una *lex = quaedam rationis ordinatio ad bonum commune, ab eo qui curam communitatis habet, promulgata* (quaestio 90, art. 4); (2) una *lex aetema* = (visto che dio governa il mondo come un monarca) *ratio gubernationis rerum in Deo sicut in principe universitatis existens* (quaestio 91, art. 1); questa *lex aeterna* è norma vincolante di sommo grado e origine di ogni altra norma vincolante; (3) una *lex naturalis = participatio legis aetemae in rationali creatura*; attraverso una partecipazione dell'uomo alla legge eterna nasce dalla *lex aeterna* in dio la *lex naturalis*, che costituisce la norma ovunque uguale delle azioni umane (qnaestio 91, art. 2).

wird zeigen, daß Wille und Plan Gottes der mächtigere Teil dieser theologischen Metaphysik waren; wie sie denn auch das letzte Wort behielten.

Von dem durch die Offenbarung vermittelten Bewußtsein des Idealgehaltes von Weltlauf und Geschichte geht nun das Licht aus, welches dieser mittelalterlichen Metaphysik der Gesellschaft den inneren Zusammenhang der Weltgeschichte erleuchtet.

Die Einheit der Weltgeschichte liegt in dem Plane Gottes. „Es ist nicht zu glauben", sagt Augustinus, „daß Gott, der nicht allein Himmel und Erde, nicht allein den Engel und den Menschen, sondern auch das Innere des kleinen so leicht mißachteten Tieres, das Flügelchen des Vogels, die kleine Blüte des Grases und das Blatt des Baumes ohne eine Angemessenheit ihrer Teile und gleichsam eine friedliche Harmonie nicht hat lassen wollen, die Reiche der Menschen ihre Herrschafts- und ihre Abhängigkeitsverhältnisse von der Gesetzgebung seiner Providenz hätte ausschließen wollen."[1] Dieser Zusammenhang des Planes der Vorsehung ist in Anfang, Mitte und Ende durch die Offenbarung festgestellt. Der Stammvater der Menschen, in welchem alle sündigten, Christus, in dem alle erlöst wurden, und die Wiederkunft, in der über alle gerichtet wird, sind solche feste Punkte, zwischen denen nun die Deutung der Tatsachen der Geschichte ihre Fäden zieht. Diese Deutung ist ausschließlich teleologisch. Die Glieder des geschichtlichen Verlaufs werden nicht als die einer Kausalreihe, sondern als die eines Planes betrachtet. Die Frage, welche folgerecht an die einzelne geschichtliche Tatsache gestellt wird, ist nicht die nach ihrer ursächlichen Beziehung zu anderen Tatsachen oder allgemeineren Verhältnissen, sondern die nach ihrer Zweckbeziehung zu diesem Plan. Daher bedienen sich die mittelalterlichen Geschichtschreiber zwar des Pragmatismus zur Erklärung der Handlungen der einzelnen Personen, aber die geschichtlichen Massenerscheinungen treten ihnen niemals in einen kausalen Zusammenhang. Diese Metaphysik der Weltgeschichte sucht in ihr als Erklärung ihres Zusammenhanges einen Sinn, wie wir einen solchen in dem Epos eines Dichters suchen.

Und zwar fand sich das christliche Nachdenken zunächst zu einer solchen teleologischen Deutung der Geschichte durch die Einwendungen der Gegner genötigt. Daher entstand die Metaphysik der Geschichte schon in der Epoche der Väter und des Ringens zwischen Christentum, antikem Götterglauben und Judentum durch die Gewalt der Dinge und wurde vom Mittelalter nur fortgebildet. Warum, so

[1] Augustinus de civ. Dei V, c. 11 vgl. Origenes c. Cels. II, c. 30. In Augustinus de civ. Dei kehrt dieser leitende Gedanke immer wieder, z. B. IV, c. 33; V, c. 21.

mostrerà il fatto che la volontà e il piano di dio fossero la parte più potente di questa metafisica teologica, così come furono questi ultimi ad avere l'ultima parola.

La luce che illumina a questa metafisica medievale della società la connessione interna della storia mondiale scaturisce dalla coscienza, fornita dalla Rivelazione, del contenuto ideale del decorso del mondo e della storia.

L'unità della storia mondiale risiede nel piano di dio. «Non si può credere», dice Agostino, «che Dio, il quale non ha voluto lasciar privi di un'adeguatezza delle loro parti e, per così dire, di un'irenica armonia non solo il cielo e la terra, non solo l'angelo e l'uomo, ma anche l'interno del più piccolo animale così facilmente trascurato, la piuma dell'uccello, il fiorellino del campo e la foglia dell'albero, abbia voluto escludere dalla legislazione della sua provvidenza i regni degli uomini, i loro rapporti di dominio e di dipendenza»[1]. Questa connessione del piano della provvidenza è stabilita dalla Rivelazione all'inizio, nel mezzo e alla fine. Il progenitore degli uomini in cui tutti peccarono, Cristo, in cui tutti vennero redenti, e il Ritorno in cui tutti verranno giudicati sono tali punti fermi tra cui il discernimento dei fatti della storia tesse ora i suoi fili. Questo discernimento è esclusivamente teleologico. I membri del decorso storico non vengono considerati come i membri di una serie causale, ma come quelli di un piano. La domanda che conseguentemente si pone al singolo fatto storico non è quella della sua relazione causale con altri fatti o con condizioni più generali, ma quella della sua relazione finalizzata con questo piano. Quindi gli storiografi medievali si servono del pragmatismo per la spiegazione delle azioni delle singole persone, ma le apparizioni storiche di massa non entrano mai per loro in una connessione causale. Questa metafisica della storia mondiale cerca nella storia come spiegazione della sua connessione un senso, così come noi cerchiamo qualcosa di simile nell'*epos* di un poeta.

E, a dire il vero, la riflessione cristiana si trovò costretta anzitutto a un simile discernimento teleologico della storia dalle obiezioni degli avversari. Quindi la metafisica della storia nacque per la forza stessa delle cose già nell'epoca dei Padri e della lotta tra cristianesimo, antica fede negli dèi ed ebraismo, e il medioevo non fece che continuare a formarla. Perché mai, domanda-

[1] Agostino, *De civitate Dei*, V, c. 11; cfr. Origene, *Contra Celsum*, II, c. 30. Questo pensiero guida ricorre sempre di nuovo nel *De civitate Dei* di Augustinus, per esempio in IV, c. 33; V, c. 21.

fragten die Gegner des Christentums, mußte das von Gott durch Moses gegebene Gesetz verbessert werden, da man doch nur verbessert, was schlecht gemacht worden ist?[1] Warum soll der Römer die religiösen Überzeugungen, auf welchen die Gesellschaft beruht, und die gemeinsame Bildung, welche die zur Humanität Erzogenen verbindet, verlassen?[2] Warum, so fragten Celsus und Porphyrius in ihren Streitschriften gegen das Christentum gemeinsam, ist es Gott erst nach so langem Verlauf der Geschichte eingefallen, die Menschen zu erlösen?[3] Und seitdem die Barbaren das römische Imperium zu bedrängen begannen, ja die christlichen Goten Rom erobert und verwüstet hatten, entstand die noch tiefer in die Deutung der weltlichen Geschichte hineinführende Frage: ist nicht das Christentum die Ursache aller neuesten Unglücksfälle des Imperiums, oder wie kann, im Gegensatz gegen die dahinzielenden Vorwürfe, diese ungeheure politische Krisis gedeutet werden?[4] Die ersten dieser Fragen riefen eine Deutung der inneren Geschichte der religiösen und philosophischen Ideen hervor, welche in dem geschichtlichen christlichen Bewußtsein schon angelegt war.[5] Die letzte Frage zwang, das römische Imperium in den Kreis dieser metaphysischen Betrachtung der Geschichte zu ziehen, und zu ihrer Beantwortung traten die ersten Entwürfe einer umfassenden Philosophie der Geschichte, die Schrift des Augustinus über den Gottesstaat und die Historien seines Schülers Orosius, hervor.

Über diesen Rätseln sann der christliche Geist, geschichtlich in seinem Wesen, zurückblickend auf nunmehr abgeschlossene Gestalten des geistigen Lebens, die innerlich vergangen waren, und zu universalhistorischer Betrachtung aufgeregt, da die Nacht der Barbarenherrschaft über das Imperium Romanum hereinzubrechen schien. So entstand die Lösung dieser Rätsel durch den Gedanken einer inneren Entwicklung des Menschengeschlechtes als einer Ein-

[1] Anfrage des Marcellinus an Augustinus, in dessen Briefwechsel, epist. 136.

[2] So vielfach z. B. Celsus bei Origenes contra Cels. V, c. 35 ff.

[3] Celsus bei Origenes contra Cels. IV, c. 8, Porphyrius bei Augustinus epist. 102 (sex quaestiones contra paganos expositae, quaest. 2: de tempore christianae religionis).

[4] Gegen diesen Vorwurf ist Augustins Hauptwerk de civitate Dei gerichtet, vgl. lib. I und lib. II c. 2. Ebenso beziehen sich auf ihn die sieben Bücher historiarum adversum paganos von Orosius. Vgl. I, prol.: er entspreche der Vorschrift des Augustin, die Vorstellung einer Zerrüttung der Welt und der menschlichen Gesellschaft infolge des Christentums zu bekämpfen; daher schleppt er alle Unglücksfälle zusammen. praeceperas ergo, ut ex omnibus, qui haberi ad praesens possunt, historiarurn atque annalium fastis, quaecumque aut bellis gravia aut corrupta morbis aut fame tristia aut terrarum motibus terribilia aut inundationibus aquarum insolita aut eruptionibus ignium metuenda aut ictibus fulminum plagisque grandinum saeva vel etiam parricidiis flagitiisque misera, per transacta retro saecula repperissem, ordinato breviter voluminis textu explicarem. Das war ein unheilvolles Vorbild für die Geschichtschreibung des Mittelalters.

[5] S. 253ff.

vano gli avversari del cristianesimo, la legge data da dio attraverso Mosé doveva essere migliorata, visto che si migliora solo ciò che è stato fatto male?[1] Perché mai il Romano dovrebbe abbandonare le convinzioni religiose su cui poggia la società, e la comune formazione che collega quanti sono stati educati alla *humanitas*?[2] Perché mai, domandavano insieme Celso e Porfirio nei loro scritti polemici contro il cristianesimo, dio è intervenuto a redimere gli uomini soltanto dopo un così lungo decorso della storia?[3] E dopo che i barbari cominciarono a stringere d'assedio l'Impero Romano, anzi dopo che i Goti cristiani ebbero conquistato e devastato Roma, nacque la domanda che conduceva ancora più profondamente ad addentrarsi nel discernimento della storia mondana: non è per caso il cristianesimo la causa di tutte le più recenti sciagure dell'Impero, o in quale altro modo si può discernere, in opposizione ai rimproveri che mirano a ciò, questa immensa crisi politica?[4] Le prime due domande provocarono un discernimento della storia interna delle idee religiose e filosofiche che era già insita nella coscienza storica cristiana[5]. L'ultima domanda costringeva a trascinare l'Impero Romano nella sfera di questa considerazione metafisica della storia, e in risposta a essa entrarono in scena i primi abbozzi di una vasta filosofia della storia, lo scritto di Agostino sulla città di dio e le *Historiae* del suo allievo Orosio.

Su questi enigmi meditò lo spirito cristiano, storico nella sua essenza, guardando all'indietro a figure ormai concluse della vita spirituale che erano interiormente passate, e stimolato alla considerazione istorico-universale, visto che la notte del dominio da parte dei barbari pareva calare sull'Impero Romano. Nacque così la soluzione di questi enigmi attraverso il pensiero di uno sviluppo interno del genere umano come un'unità in una sequenza

[1] Domanda di Marcellino ad Agostino, nell'epistolario di quest'ultimo, *Epist.* 136.

[2] Così domanda più volte, per esempio, Celso in Origene, *Contra Celsum*, V, c. 35 sgg.

[3] Celso lo domanda in Origene, *Contra Celsum*, IV, c. 8; Porfirio in Agostino, *Epist.* 102 (*sex quaestiones contra paganos expositae*, quaestio 2: *de tempore christianae religionis*).

[4] Contro questo rimprovero è rivolta l'opera capitale di Agostino, *De civitate Dei*, cfr. liber I e liber II, c. 2. Allo stesso modo si riferiscono a esso i sette libri delle *Historiae adversus paganos* di Orosio. Cfr. I, prol.: egli obbedisce alla prescrizione di Agostino di combattere la rappresentazione di un dissesto del mondo e della società umana in seguito al cristianesimo; quindi affastella insieme tutte le sciagure. «*Praeceperas ergo, ut ex omnibus, qui haberi ad praesens possunt, historiarum atque annalium fastis, quaecumque aut bellis gravia aut corrupta morbis aut fame tristia aut terrarum motibus terribilia aut inundationibus aquarum insolita aut eruptionibus ignium metuenda aut ictibus fulminum plagisque grandinum saeva vel etiam parricidiis flagitiisque misera, per transacta retro saecula repperissem, ordinato breviter voluminis textu explicarem*». Questo fu un modello funesto per la storiografia del medioevo.

[5] Vedi pp. 501 sgg.

heit in einer Stufenfolge, in welcher jede frühere Stufe die notwendige Bedingung der späteren ist. Die Stufen sind nicht im Kausalzusammenhang als Wirkungen bedingt, sondern in dem Plane Gottes als Bestandteile angelegt. Und der Gedanke des Fortgangs durch sie verbleibt in den Grenzen eines Schema, nach welchem der Fortschritt durch eine Anpassung der göttlichen Erziehung an die Zustände des Menschengeschlechts bewirkt wird. – Tertullian betrachtet das Menschengeschlecht in Rücksicht seiner religiösen Erziehung als einen einzelnen Menschen, welcher in verschiedenen Lebensaltern lernend und voranschreitend die notwendigen Stufen seiner Entwicklung durchläuft. Der religiöse Fortgang im Menschengeschlecht zeigt nach ihm ein organisches Wachstum. Das Bild des Organismus, welches als Leitfaden für das Verständnis des Verhältnisses der Teile zum Ganzen in der Gesellschaft verwandt worden war, wird von ihm gebraucht, um die Art, wie hier das Frühere das Spätere trägt und bedingt, aufzuklären.[1] Diesem Stufengang der Erziehung hat Clemens vermittels seiner Lehre vom Logos auch die griechische Philosophie eingeordnet[2]; jedoch hat eine so weitherzige Lehre keine Folgen für den nächsten Verlauf der Metaphysik der Geschichte gehabt. Und Augustinus findet die Veränderungen, welche innerhalb der Offenbarungsreligion stattfinden, bedingt durch eine Entwicklung der Menschheit, welche der Stufenfolge der Lebensalter vergleichbar ist.[3] – So beherrscht diese und andere Kirchenväter dieselbe Auffassung. Die Menschheit ist eine Einheit, gleichsam ein Individuum, welches eine Lebensentwicklung durchlaufen muß, dem aber, als einem Zögling, die Regel dieser Entwicklung vorherrschend von dem planmäßig wirkenden Erzieher kommt. Neben dieser tieferen Gliederung der Geschichte der Menschheit geht die mehr äußerliche Einteilung her, welche dieselbe in den Schöpfungstagen entsprechende Weltalter zerlegt.

Diese Idee von dem inneren Zusammenhang der Geschichte der Menschheit, welche flüchtig und unfaßbar wie sie war zwischen den harten Tatsachen der Geschichte schien zerfließen zu müssen, empfing festen Umriß und Körperlichkeit durch den Zusammenhang religiöser und weltlicher Vorstellungen, in welchen sie eintrat. In der Unabhängigkeit der religiösen Erfahrung und des auf sie

[1] Tertullian de virginibus velandis c. 1.

[2] Clemens stromat. I, c. 5 p. 122 (Sylb.) von der Philosophie: ἐπαιδαγώγει γὰρ καὶ αὐτὴ τὸ Ἑλληνικόν, ὡς ὁ νόμος τοὺς Ἑβραίους εἰς Χριστόν.

[3] Augustinus ep. 138, c. 1, zur Auflösung des von Marcellinus (S. 335 Anm. 1) gestellten Problems: quoties nostrae variantur aetates! adolescentiae pueritia non reditura cedit; juventus adolescentiae non mansura succedit; finiens juventutem senectus morte finitur. haec omnia mutantur, nec mutatur divinae providentiae ratio, qua fit ut ista mutentur . . aliud magister adolescenti, quam puero solebat, imposuit.

di stadi in cui ogni stadio precedente è la condizione necessaria di quello successivo. Gli stadi non sono condizionati come effetti nella connessione causale, ma sono insiti come componenti nel piano di dio. E il pensiero della progressione attraverso di essi permane nei confini di uno schema secondo cui il progresso viene prodotto da un'adeguamento dell'educazione divina alle condizioni del genere umano. – Tertulliano considera il genere umano riguardo alla sua educazione religiosa come un singolo uomo che percorre gli stadi necessari del suo sviluppo apprendendo e avanzando in diverse età della vita. La progressione religiosa nel genere umano mostra secondo lui una crescita organica. L'immagine dell'organismo, che era stata impiegata come filo conduttore per la comprensione del rapporto delle parti con l'intero nella società, viene usata da lui per chiarificare la modalità in cui ciò che precede sorregge e condizione ciò che segue[1]. In questo andamento per stadi dell'educazione Clemente ha inquadrato mediante la sua dottrina del *logos* anche la filosofia greca[2]; tuttavia una dottrina così magnanima non ha avuto conseguenze per il decorso immediatamente successivo della metafisica della storia. E Agostino trova che le alterazioni che hanno luogo all'interno della religione rivelata siano condizionate da uno sviluppo dell'umanità che è paragonabile alla sequenza di stadi delle età della vita[3]. – A dominare questi e altri Padri della Chiesa è così la stessa concezione. L'umanità è un'unità, per così dire un individuo, che deve percorrere uno sviluppo della vita ma a cui, come a un alunno, la regola di questo sviluppo viene in modo predominante dall'educatore che opera conformemente a un piano. Accanto a questa più profonda articolazione della storia dell'umanità si affianca la ripartizione più esteriore che disaggrega questa stessa storia in ère del mondo corrispondenti ai giorni della creazione.

Questa idea della connessione interna della storia dell'umanità, che, fuggevole e inafferrabile com'era, pareva dover liquefarsi tra i duri fatti della storia, ricevette contorni saldi e corporeità attraverso la connessione di rappresentazioni religiose e mondane in cui essa entrò. A fondare la divisione della sfera

[1] Tertulliano, *De virginibus velandis*, c. 1.

[2] Clemente, *Stromata*, I, c. 5 p. 122 (ediz. Sylb.) dice della filosofia: ἐπαιδαγώγει γὰρ καὶ αὐτὴ τὸ Ἑλληνικόν, ὡς ὁ νόμος τοὺς Ἑβραίους εἰς Χριστόν.

[3] Agostino, *Epist.* 138, c. 1, per la risoluzione del problema posto da Marcellino (vedi p. 665, nota 1): «*quoties nostrae variantur aetates! adolescentiae pueritia non reditura cedit; juventus adolescentiae non mansura succedit; finiens juventutem senectus morte finitur. haec omnia mutantur, nec mutatur divinae providentiae ratio, qua fit ut ista mutentur . . aliud magister adolescenti, quam puero solebat, imposuit*».

begründeten religiösen Gemeinlebens, welches auch gegenüber der römischen Weltherrschaft sich aufrechterhielt und sich im Gefühl seiner Unbesiegbarkeit behauptete, war die Trennung der religiösen Sphäre der Gesellschaft von der weltlichen begründet. Sie war zuerst in der Entscheidung Christi ausgesprochen worden: Gebet dem Kaiser, was des Kaisers ist, und Gott was Gottes ist. Durch diese Trennung wurden Gesetz und Staat Gottes, die das letzte Wort der alten Philosophie in der stoischen Schule gewesen waren, in eine weltliche Ordnung der Gesellschaft und einen religiösen Zusammenhang zerlegt. Dementsprechend lehnte sich nun die nähere Vorstellung von dem Zusammenhang der Historie und der Gesellschaft an zwei geschichtliche Vorstellungskreise, deren einer die Kirche, der andere das römische Weltreich, seine Vorläufer und sein Schicksal zum Gegenstande hatte. Da diese Gesellschaftslehre von dem Willen und Plane Gottes ausging, konnte sie nicht rein aus einem Vernunftgehalt den Zusammenhang der Geschichte deduzieren, sondern mußte aus den großen geschichtlichen Beziehungen dieses Willens den Plan Gottes deuten. Die spekulative Konstruktion trat nur nachträglich zu dieser religiösen Deutung hinzu, wie ihre Lücken zeigen. Diese Deutung arbeitete aber mit einem elenden Material. Der unwissenschaftliche Charakter des mittelalterlichen Geistes und die Herrschaft des Aberglaubens über denselben kann nur aus seiner Stellung zu den geschichtlichen Tatsachen und zu der geschichtlichen Tradition verstanden werden. Denn ihm stand eine abgekürzte und verfälschte Überlieferung über die alte Welt als Autorität gegenüber, gleichviel welche die Ursachen waren, die ihn zu einem so unkritischen Verhalten bestimmt haben. Und indem diese seine Lage gegenüber den historischen Wissenschaften mit dem Zustande seines naturwissenschaftlichen Denkens zusammentraf, breiteten sich von hier aus tiefe Schatten und fabelhafte Wesen über die Erde aus.

Unter den Elementen, aus welchen die Erklärung der äußeren Organisation der Gesellschaft im Mittelalter sich zusammensetzt, war das wichtigste die Anschauung der Kirche. Diese bestimmte den theokratischen Charakter der mittelalterlichen gesellschaftlichen Auffassung. Die geistigen Substanzen aller Rangordnungen sind in der Kirche zu einem mystischen Körper verbunden, der von der Dreieinigkeit und den Engeln, die ihr zunächst stehen, hinabreicht bis zu dem Bettler an den Pforten der Kirchentür und dem leibeigenen Mann, der demütig in dem letzten Winkel der Kirche kniend das Opfer der Messe empfängt.

Der schöpferische Keim dieser Anschauung liegt in den Briefen des Apostels Paulus. Paulus bezeichnet die einzelnen Christen als

religiosa della società da quella mondana fu l'indipendenza dell'esperienza religiosa e della vita comunitaria su di essa fondata, che si mantenne anche di fronte al dominio mondiale romano e si affermò nel sentimento della propria invincibilità. Questa divisione fu enunciata dapprima nella decisione di Cristo: «Date a Cesare ciò che è di Cesare, e a Dio ciò che è di Dio». Attraverso di essa la legge e lo Stato di dio, che erano state l'ultima parola della filosofia antica nella Scuola Stoica, vennero disaggregate in un ordine mondano della società e una connessione religiosa. Corrispondentemente a ciò, la rappresentazione più dettagliata della connessione dell'istoria e della società si appoggiò ora a due cerchie storiche di rappresentazioni, l'una delle quali aveva per oggetto la Chiesa e l'altra l'impero mondiale romano, i suoi precedenti e la sua sorte. Visto che prendeva avvio dalla volontà e dal piano di dio, questa dottrina della società non poteva dedurre la connessione della storia puramente da un contenuto razionale, ma doveva discernere il piano di dio a partire dalle grandi relazioni storiche di questa volontà. La costruzione speculativa si aggiunse a questo discernimento religioso solo posteriormente, come mostrano le sue lacune. Ma questo discernimento lavorava con un materiale misero. Il carattere ascientifico dello spirito medievale e il dominio della superstizione su di esso si possono comprendere solo a partire dalla sua posizione rispetto ai fatti storici e rispetto alla tradizione storica. Esso si trovava infatti di fronte come autorità, quali che fossero le cause che lo hanno determinato a un comportamento così acritico, un tramandamento sommario e falsificato sul mondo antico. E da quando questa sua situazione di fronte alle sciense istoriche venne a incontrarsi con la condizione del suo pensiero scientifico-naturale si diffusero da qui ombre profonde ed essenze favolose sulla Terra.

Tra gli elementi di cui si compose la spiegazione dell'organizzazione esterna della società nel medioevo, il più importante fu l'intuizione a proposito della Chiesa. Questa intuizione determinò il carattere teocratico della concezione sociale medievale. Le sostanze spirituali di ogni ordine e grado sono collegate nella Chiesa a un corpo mistico che digrada dalla trinità e dagli angeli, che le stanno più vicini, fino al mendicante alle porte del tempio e al servo della gleba, che riceve umilmente il sacrificio della messa inginocchiato nell'ultimo cantuccio della chiesa.

Il germe creativo di questa intuizione risiede nelle lettere dell'apostolo Paolo. Egli designa i singoli cristiani come membra

Glieder des Leibes Christi; unter Christus als dem Haupte sind die einzelnen Gemeindeglieder durch die Einheit des Geistes zu einem Organismus verknüpft. Innerhalb dieses Organismus haben die einzelnen Gemeindeglieder verschiedene, aber dem Leben des Ganzen notwendige Funktionen. Daher leiden mit jedem Glied alle anderen Glieder mit. In dieser Paulinischen Anschauung des christlichen Gemeindelebens ist die Übertragung des Begriffs eines Organismus ein Tropus, und nie hat Paulus daran gedacht, den Zusamrnenhan.g des religiössittlichen Lebens der Gemeinde in die Naturgebundenheit des organischen Lebens herabzumindern. Aber dieser Tropus drückt hier den Tatbestand einer Einheit aus, welche ganz anderer Natur ist, als die in einem politischen Ganzen. Denn das Pneuma ist in der Gemeinde eine reale Einheit, ein reales Band, \vie die Psyche in einem menschlichen Körper. Und daher empfängt in dieser Anwendung der Tropus des Organismus einen genaueren Sinn.

Indem nun aus den Gemeinden, auf welche die tiefsinnige Anschauung des Paulus sich bezog, die rechtliche und politische Organisation der katholischen Kirche erwuchs, entstand ein Begriff, in welchem dieser Staat Gottes vorgestellt wurde als zusammengehalten durch ein reales Band, dem gleichsam neben und zwischen den Individuen eine Art von Existenz zukam. Wir können die Momente erkennen, welche diesen Begriff gestaltet haben. Der Gedanke der Kirche als eines durch den einheitlichen Geist Gottes beseelten Körpers empfängt zunächst eine Stütze in der Auffassung des Abendmahls, welche in demselben das Sakrament der Einverleibung in die Kirche sieht. Diese Auffassung, wie sie bei Augustinus abgeschlossen vorliegt, ist dadurch vermittelt, daß unter dem Körper Christi die Kirche verstanden wird; daher in dem Abendmahl die Teilnahme an diesem Körper Christi, der alleinseligmachenden Kirche, die Inkorporation des einzelnen in der Kirche stattfindet.[1] Eine weitere Unterstützung empfängt die Idee von dem realen Bande, welches die Kirche zusammenhält, durch die Vorstellung von einer Übertragung tatsächlicher Art, vermöge deren in den Weihen Kräfte der übersinnlichen Welt auf den Klerus von oben übergehen, ja gleichsam in Stufen abwärts strömen; so entspringt mit der Ordination die von den Laien unterscheidende geistliche Befähigung, vermöge deren der Kleriker seine Funktionen übt. Auf diese Weise empfängt die Idee der Kirche als des corpus mysticum Christi eine sinnliche Vorstellbarkeit. Da aber zugleich diese Kirche zu einer civitas Dei, einem staatähnlichen Ganzen wird, welches Träger ausgedehnter Machtbefugnisse ist, wird der

[1] Nach Älteren Augustinus serm. 57, c. 7; serm. 227 und 272; de civ. Dei XXI, c. 19ff.

del corpo di Cristo; sotto Cristo, suo capo, l'unità dello spirito intreccia i singoli membri della comunità in un organismo. All'interno di questo organismo i singoli membri della comunità hanno funzioni diverse, ma necessarie alla vita dell'intero. Quindi al patire di ogni membro partecipano tutti gli altri membri. In questa intuizione paolina della vita comunitaria cristiana la trasposizione del concetto di organismo è un tropo, e Paolo non ha mai pensato di svilire la connessione della vita etico-religiosa della comunità nella legatezza alla natura della vita organica. Ma questo tropo esprime qui lo stato di fatto di un'unità che è di natura del tutto diversa da quella di un intero politico. Infatti il *pneuma* è nella comunità un'unità reale, un legame reale come la psiche nel corpo umano. E quindi il tropo dell'organismo riceve in quest'applicazione un senso più preciso.

Quando ora dalle comunità a cui si riferiva la profonda intuizione di Paolo crebbe l'organizzazione giuridica e politica della Chiesa Cattolica, nacque un concetto in cui questo Stato di dio veniva rappresentato come tenuto insieme da un legame reale a cui spettava una specie di esistenza, per così dire, accanto agli individui e tra di loro. Possiamo conoscere i momenti che hanno configurato questo concetto. Il pensiero della Chiesa come un corpo animato dallo spirito unitario di dio riceve anzitutto un sostegno nella concezione della cena eucaristica che vede in essa il sacramento dell'incorporamento nella Chiesa. Questa concezione, quale è presente già conclusa in Agostino, è mediata dal fatto che per corpo di Cristo si comprenda la Chiesa; quindi nella cena eucaristica ha luogo la partecipazione a questo corpo di Cristo che è la Chiesa stessa come unica redentrice, ossia l'incorporazione del singolo nella Chiesa[1]. Un appoggio ulteriore l'idea del legame reale che tiene insieme la Chiesa lo riceve dalla rappresentazione di una trasposizione di tipo fattuale in virtù della quale nella consacrazione del sacerdote passano al clero dall'alto, anzi per così dire defluiscono verso il basso gradino per gradino, forze del mondo sovrasensibile; così con l'Ordinazione scaturisce l'abilitazione religioso-spirituale che differenzia il chierico dai laici e grazie alla quale esso esercita le sue funzioni. In questo modo l'idea della Chiesa come *corpus mysticum Christi* riceve una rappresentabilità sensibile. Ma visto che questa Chiesa diviene nel contempo una *civitas Dei*, un intero simile a quello statale che è portatore di ampi poteri e competenze, il

[1] Agostino, *Serm.* 57, c. 7; *Serm.* 227 e 272; *De civitate Dei* XXI, c. 19ff.

Begriff der Einheit des kirchlichen Organismus nun auf diesen politischen Körper übertragen. Dies hat zur Folge, daß der von oben wirkende Geist als Träger von Machtbefugnissen erscheint, welche durch seinen Körper in der Kirche ausgeübt werden. Das dem Kleriker durch die Weihen übertragene Amt enthält nach dieser Seite das Recht und die Pflicht, die Kirchengewalt in einem bestimmten materiellen Umfang und innerhalb eines bestimmten räumlichen Bezirks auf Grund des ständig erteilten Auftrags auszuüben. Die Machtbefugnisse der Kirche innerhalb der Gesellschaft sind einerseits, als Machtbefugnisse, durch Rechtssätze darstellbar und demgemäß in einer Rechtsordnung, dem kanonischen Rechte, gegliedert, und andererseits haben sie, als von Gott stammend, die höchste Geltung in der menschlichen Gesellschaft. So entstand die Anschauung der aus Haupt und Gliedern bestehenden Gesamtheit der Kirche, in welcher, als ihrem Körper, die aus der transzendenten Welt auf sie übertragene, eine göttliche Heilsordnung vollziehende Einheit wohnt: als Seele dieses Körpers verwirklicht sie den höchsten Zweck mit den höchsten Machtbefugnissen; wie mit diesem Zweck verglichen alle die Interessen, welchen die politischen Ordnungen leben, nur Mittel sind, so sind alle politischen Ordnungen ihr untertan.

Dies ist der Grundgedanke der theokratischen Gesellschaftsordnung des Mittelalters. – Die Theologen, vor allen Augustinus, haben diesen Grundgedanken theoretisch dargestellt. Indem sie sich an die durch die Stoiker geschaffene Verknüpfung des Naturrechts mit einer teleologischen Metaphysik anschlossen[1], fiel ihnen weiter mit dem göttlichen Recht, dessen Träger die Kirche ist, das natürliche zusammen, und so stellten sie das kirchliche Recht als ein aus Gottes ewigem Heilsplan erfließendes, darum an sich und unveränderlich gültiges, den menschlichen Satzungen gegenüber.[2] Sie betrachteten die gegen die kirchlichen Gesetze verstoßenden Anordnungen und Gesetze des Staats als unverbindlich.[3] Sie ordneten im Zusammenhang mit der ganzen eben dargelegten christlichen Teleologie den Staat dem mystischen Körper Christi oder der Kirche als Mittel, als dienendes

[1] Vgl. S. 244f.

[2] Augustinus tract. VI, 25 ad c. 1 Joann. v. 32: divinum jus in scripturis divinis habemus, humanum jus in legibus regum; ep. 93, c. 12. Vgl. Isidor Etymol. V, c. 2: omnes autem leges aut divinae sunt aut humanae. divinae natura, humanae moribus constant; ideoque hae discrepant, quoniam aliae aliis gentibus placent. – Für den Begriff der lex naturalis, welche als Gesetzgebung Gottes das sittliche wie das rechtliche Gebiet umfaßt, ist zwischen Augustinus und Thomas von Aquino besonders wichtig Abälard in seinem dialogus inter philosophum, Judaeum et Christianum.

[3] Augustinus ep. 105, c. 2; sermo 62, c. 5. – Über den Begriff des Naturrechts bei Thomas von Aquino und seine Unterscheidung von lex aeterna und lex naturalis vgl. S. 333.

concetto dell'unità dell'organismo ecclesiastico viene trasposto ora a questo corpo politico. Ciò ha per conseguenza il fatto che lo spirito operante dall'alto appaia come portatore di poteri e competenze che vengono esercitati dal suo corpo nella Chiesa. Da questo lato l'ufficio trasmesso al chierico comporta il diritto e il dovere di esercitare l'autorità della Chiesa in una determinata dimensione materiale e all'interno di un determinato ambito spaziale sul fondamento dell'incarico conferito in perpetuo. Le competenze della Chiesa all'interno della società sono da una parte, in quanto competenze, presentabili attraverso proposizioni di diritto e, conformemente a ciò, sono articolate in un ordinamento del diritto, nel diritto canonico, e d'altra parte esse hanno, discendendo da dio, la validità suprema nella società umana. Nacque così l'intuizione del complesso, consistente in capo e membri, della Chiesa, in cui abita come suo corpo l'unità trasmessale dal mondo trascendente che compie un ordine divino di salvezza: come anima di questo corpo la Chiesa effettua il fine supremo con i supremi poteri; così come tutti gli interessi di cui vivono gli ordinamenti politici sono, se paragonati a questo fine, solo dei mezzi, ecco che tutti gli ordinamenti politici le sono soggetti.

È questo il pensiero di fondo dell'ordinamento teocratico della società. – I teologi, prima di tutti Agostino, hanno presentato teoreticamente questo pensiero di fondo. Riallacciandosi essi all'intreccio creato dagli Stoici del diritto naturale con una metafisica teleologica[1], il diritto naturale coincise per loro con il diritto divino di cui è portatrice la Chiesa, e così essi contrapposero agli statuti umani il diritto ecclesiastico come un diritto che rifluisce dall'eterno piano di salvezza proprio di dio, e perciò valido in sé e inalterabilmente[2]. Considerarono non vincolanti le prescrizioni e le leggi dello Stato contrarie alle leggi ecclesiastiche[3]. In connessione con tutta la teleologia cristiana appena esposta subordinarono lo Stato al corpo mistico di Cristo ossia alla Chiesa, come mezzo,

[1] Cfr. p. 483 sg.

[2] Agostino, *Tract. in Johann. Evang.* VI 25, ad c. 1, v. 32: «*divinum jus in scripturis divinis habemus, humanum jus in legibus regum*»; *Epist.* 93, c. 12. Cfr. Isidoro, *Etymol.* V, c. 2: «*omnes autem leges aut divinae sunt aut humanae. Divinae natura, humanae moribus constant; ideoque hae discrepant, quoniam aliae aliis gentibus placent*». – Per il concetto della *lex naturalis*, che come legislazione di dio abbraccia sia il settore etico che quello giuridico, tra Agostino e Tommaso d'Aquino è particolarmente importante Abelardo nel *Dialogus inter philosophum, Judaeum et Christianum*.

[3] Agostino, *Epist.* 105, c. 2; *Serm.* 62, c. 5. – Sul concetto di diritto naturale in Tommaso d'Aquino e sulla distinzione tra *lex aeterna* e *lex naturalis*, cfr. p. 661.

Instrument unter.[1] – Aber während die Theologen diese Theorie entwickelten, hat die monarchische Staatsgewalt des römischen Imperiums an den Grundlagen des überkommenen römischen Rechtes festgehalten; nur allmählich drangen die christlich-kirchlichen Ideen in das Rechtsleben ein, und erst die Kanonisten haben sie in den wissenschaftlichen Zusammenhang der positiven Jurisprudenz mit schöpferischer Kraft eingeführt. Wir heben nur den Grundgedanken heraus. Die Korporation der Kirche beruht auf unmittelbarer göttlicher Einsetzung; sie wird von dem himmlischen König regiert; von diesem transzendenten Willen aus durchströmt sie der Geist Gottes; und zwar ist die Art wie er in der Kirche wirkt durch die göttliche Einsetzung festgestellt, daher in rechtlichen Formen bestimmt, an welche die Heilsmitteilung wie die in ihr begründete Machtbefugnis der Kirche gebunden ist; die Form dieser Verfassung ist der rechtliche Ausdruck der Tatsache, daß in ihr der göttliche Wille aus der transzendenten Welt in die irdische, und innerhalb dieser von dem Stellvertreter Christi in Stufen abwärts geleitet wird. Man gewahrt hier, daß dem System der Hierarchie innerlich eine emanatistische Vorstellungsweise entspricht, wie denn die Darstellung der himmlischen und irdischen Hierarchie durch den Areopagiten und die Wirkung dieser Darstellung im Mittelalter einen solchen Zusammenhang bestätigt; die Idee Gottes ist in einen lebendigen Fluß und Prozeß aufgelöst; von Gott aus erstreckt sich ein Willenszusammenhang in den Naturzusammenhang.

Diese theokratische Gesellschaftsordnung des Mittelalters setzt an die Stelle der bisherigen politischen Prinzipien des Abendlandes das der Autorität, die von Gott stammt. Die in ihr wirkende Anschauung hat die ganze Auffassung der Gesellschaft im Mittelalter umgestaltet. In der Jurisprudenz entstand nun ein Begriff der Korporation, welchem gemäß die natürlichen Individuen, die in ihr verbunden sind, nur das wirkliche Rechtssubjekt repräsentieren, das als unleiblich und unsichtbar allein durch seine Glieder zu handeln vermag; die wichtigen staatsrechtlichen Begriffe der Repräsentation und des persönlichen Amtes bildeten sich aus. In der politischen Wissenschaft entstand die theologische Begründung der Begriffe vom Staat und, verbunden mit ihr, eine erste Metaphysik der Gesellschaft, welche in der allgemeinen Metaphysik gegründet war und die ganze damals bekannte Wirklichkeit der geschichtlichen und gesellschaftlichen Phänomene umfaßte.

[1] Innerhalb der Darlegung des Augustinus in Buch XIX de civ. Dei besonders c. 14: das Ziel der terrena civitas ist die pax terrena, das der coelestis civitas dagegen ist die pax aeterna, und der Zweck des Menschen liegt in der letzteren.

come strumento di cui servirsi[1]. Ma mentre i teologi svilupparono questa teoria, il potere monarchico di Stato dell'Impero Romano si attenne alle basi fondative del diritto romano tramandato; le idee cristiano-ecclesiastiche penetrarono solo gradualmente nella vita del diritto, e soltanto i Canonisti le hanno introdotte con forza creativa nel contesto scientifico della giurisprudenza positiva. Ci limiteremo a mettere in risalto il pensiero di fondo. La corporazione della Chiesa poggia sull'immediata investitura divina; essa viene governata dal sovrano celeste; a partire da questa volontà trascendente lo spirito di Dio la compenetra pervasivamente; e, più precisamente, la modalità in cui esso opera nella Chiesa è stabilita dall'investitura divina, e è quindi determinata in forme giuridiche a cui sono legate la comunicazione della salvezza così come i poteri e le competenze della Chiesa che in essa si fondano; la forma di questa costituzione è l'espressione giuridica del fatto che la volontà divina venga guidata dal mondo trascendente a quello terreno, e all'interno di quest'ultimo sia trasmessa dal vicario di Cristo verso il basso per livelli. Qui si scorge il fatto che al sistema della gerarchia corrisponda interiormente un modo di rappresentare emanatistico, come infatti la presentazione della gerarchia celeste e terrena attraverso l'Aeropagita e l'influenza di questa presentazione nel medioevo confermano una simile connessione; l'idea di dio si risolve in un flusso e processo vivente; da dio si estende una connessione di volontà nella connessione della natura.

Al posto dei principî politici dell'Occidente affermatisi fino a quel momento questo ordinamento teocratico della società proprio del medioevo pone il principio dell'autorità che discende da dio. L'intuizione che opera in esso ha trasfigurato nel medioevo l'intera concezione della società. Nella giurisprudenza nacque ora un concetto della corporazione conformemente a cui gli individui naturali che a essa sono collegati rappresentano solo l'effettuale soggetto di diritto che, in quanto incorporeo e invisibile, è in grado di agire unicamente attraverso i suoi membri; si formarono gli importanti concetti politico-giuridici della rappresentanza e della carica personale. Nella scienza politica nacque la fondazione teologica dei concetti di Stato e, collegata a essa, una prima metafisica della società, che era fondata nella metafisica generale e abbracciava l'intera effettualità allora nota dei fenomeni storici e sociali.

[1] All'interno dell'esposizione di Agostino nel libro XIX del *De civitate Dei*, in particolare al c. 14: lo scopo della *civitas terrena* è la *pax terrena*, quello della *civitas coelestis* è per contro la *pax aeterna*, e il fine dell'uomo risiede in quest'ultima.

Aber das gerade gab und erhielt dieser theokratischen Gesellschaftslehre ihre Macht, wie ihr Grundgedanke sich mit den mannigfachsten Elementen verband; vom Altertum her mit den Begriffen der griechischen Philosophie und des römischen Rechts sowie der Tatsache des römischen Kaisertums; von dem Leben der germanischen Völker her mit rechtlichen und politischen Ideen und Institutionen. Hier war ein weltlicher Vorstellungskreis begründet, welcher teils von dem theokratischen System unterworfen wurde und so mit ihm verschmolz, teils demselben entgegenwirkte.

Als das römische Imperium noch aufrecht stand, wenn auch von den anstürmenden germanischen Barbaren bereits erschüttert, schrieb Augustinus sein Werk über den Staat Gottes, in welchem er den weltlichen Staat dem Gottes gegenüberstellte. Nach diesem Werke ist das römische Weltreich eine Repräsentation der civitas terrena in ihrem letzten und mächtigsten Stadium. Die Römer haben von Gott die Weltherrschaft empfangen, weil sie den höchsten irdischen Leidenschaften, vor allem der Begierde des Nachruhms, „durch welchen sie auch nach dem Tode gleichsam fortleben wollten", alle niederen Leidenschaften unterordneten; ihre Aufopferung für den irdischen Staat ist den Christen ein Vorbild der Aufopferung, welche sie dem himmlischen schuldig sind.[1] Der Gedanke des römischen Weltreiches war nach den staatsphilosophischen Erörterungen des Polybius in der geschichtlichen Literatur der Kaiserzeit selbst durch die dürftigen Handbücher eines Florus und Eutrop befestigt worden; Augustinus bestimmte nun in seiner Konstruktion die Bedeutung, die dem römischen Weltreich im Plan der Vorsehung zukomme, und zugleich deren Grenze, wie er sie vom Standpunkte des Christentums aus einzusehen glaubte. Als dann die Kirche die kaiserliche Krone dem großen Germanenkönig auf das Haupt setzte, trat der Gedanke der römischen Weltmonarchie in ein näheres Verhältnis zu dem Begriff einer von der Kirche umfaßten einheitlichen Christenheit. Wenige Jahre danach (829) haben zwei Konzilien zu Paris und zu Worms auf Grund der Lehre von dem einen Körper der Christenheit entwickelt, daß dieser Körper einerseits vom Priestertum. andererseits vom Königtum regiert werde.[2] Eine Tatsache und ein begrifflicher Zusammenhang begeg-

[1] Augustinus de civ. Dei V, c. 12ff.

[2] Concil. Parisiense 829 (Mansi t. XIV, p. 537f.). Const. Worm. (Monum. Germ. Legum I, p. 333 rescr. c. 2. 3): 2. Quod universalis sancta Dei ecclesia unum corpus ejusque caput Christus sit. Dies wird durch die S. 338 berührten Stellen des Paulus erwiesen. 3. Quod ejusdem ecclesiae corpus in duabus principaliter dividatur eximiis personis. principaliter itaque totjus sanctae Dei ecclesiae corpus in duas eximias personas, in sacerdotalem videlicet et regalem, sicut a sanctis patribus traditum accepimus, divisum esse novimus.

Ma ciò che diede e mantenne la sua potenza a questa dottrina teocratica della società fu proprio il modo in cui il suo pensiero di fondo si collegò agli elementi più vari; quanto all'antichità classica, con i concetti della filosofia greca e del diritto greco così come al fatto della dignità imperiale romana; quanto alla vita dei popoli germanici, con idee e istituzioni giuridiche e politiche. Fu fondata qui una cerchia mondana di rappresentazioni che in parte fu assoggettata al sistema teocratico e si fuse così con esso, in parte operò contro di esso.

Mentre l'Impero Romano era ancora in piedi, anche se già scosso dalle incursioni dei barbari germanici, Agostino scrisse la sua opera sullo Stato di dio in cui contrappose lo Stato mondano a quello di dio. Secondo questa opera l'impero mondiale romano è una rappresentanza della *civitas terrena* nel suo ultimo e più potente stadio. I Romani hanno ricevuto da dio il dominio del mondo poiché subordinarono tutte le passioni inferiori alle più elevate passioni terrene, soprattutto alla brama di gloria «grazie a cui essi volevano continuare a vivere, per così dire, anche dopo la morte»; il loro sacrificio per lo Stato terreno è per i Cristiani un modello del sacrificio che essi devono allo Stato celeste[1]. Il pensiero dell'impero mondiale romano era stato consolidato, dopo le discussioni di politico-filosofiche di Polibio, nella letteratura storica della stessa èra imperiale attraverso i carenti manuali di un Floro e di un Eutropio; nella sua costruzione Agostino determinava ora il significato che all'impero mondiale romano spetterebbe nel piano della provvidenza, e nel contempo ne determinava il confine, che egli credeva di intravedere dal punto di vista del cristianesimo. Quando poi la Chiesa pose la corona imperiale sul capo del grande re dei Germani, il pensiero della monarchia mondiale romana entrò in un rapporto più stretto con il concetto di una cristianità unitaria abbracciata dalla Chiesa. Pochi anni dopo (829) due concili, a Parigi e a Worms, sul fondamento della dottrina del corpo unico della cristianità hanno sviluppato il fatto che questo corpo venga governato da una parte dal sacerdozio, dall'altra dalla regalità[2]. Nella costruzione della monarchia mondiale s'incontrarono così un fatto e

[1] Agostino, *De civitate Dei*, V, c. 12 sgg.

[2] *Concil. Parisiense 829* (Mansi, vol. XIV, p. 537 sg.). *Const. Worm.* (*Monum. Germ. Legum*, I, p. 333, rescr. c. 2. 3): «*(2) Quod universalis sancta Dei ecclesia unum corpus ejusque caput Christus sit*». Ciò viene dimostrato dai celebri passi di Paolo di cui a p. 671. «*(3) Quod ejusdem ecclesiae corpus in duabus principaliter dividatur eximiis personis. Principaliter itaque totjus sanctae Dei ecclesiae corpus in duas eximias personas, in sacerdotalem videlicet et regalem, sicut a sanctis patribus traditum accepimus, divisum esse novimus*».

neten sich so in der Konstruktion der Weltmonarchie. Und rückwärts verfolgte man den Gedanken derselben unter dem Einfluß der Stelle im Buche Daniel über die vier Reiche in das Morgenland: fabelumgebene Bilder von den vier Weltmonarchien wurden das Schema der politischen Geschichte.

Diese geschichtlichen und politischen Realitäten, vermischt mit Fabeln von solchen, erhielten in dem theokratischen System ihren Platz und eine mit dessen tiefsten Prinzipien zusammenhängende Deutung. Schon die Stoiker hatten die Monarchie Gottes mit dem römischen Universalstaat in Beziehung gebracht; nun wird aus dem einheitlichen Plane Gottes und der Einheit des Menschengeschlechtes als seines Gegenstandes die Monarchie in Dantes Verstande, d. h. der Weltstaat gefolgert, entsprechend dem geistlichen Einheitsstaate der Kirche. Dante hat diesen Zusammenhang am eindringlichsten dargestellt, in einer Mehrzahl von Argumenten, deren Nerv derselbe ist. Das Menschengeschlecht, ein Teil des von Gott geleiteten Universums, hat einen einheitlichen Zweck, welcher in dem Auswirken aller intellektuellen und praktischen Kräfte der Menschennatur besteht. Nun wird eine Vielheit zu einem Zweck a.m sichersten durch eine einheitliche Kraft gelenkt, wie die Vernunft alle Kräfte der Menschennatur leitet, das Familienhaupt sein Haus, der Einzelfürst seinen Staat und schließlich Gott die Welt, in welcher das Menschengeschlecht enthalten ist. So allein wird der Friede unter den Menschen verwirklicht und die Ähnlichkeit mit dem Vollkommensten, der Herrschaft Gottes über die Welt. hergestellt. So allein wird die äußere Bedingung für die Herstellung der Gerechtigkeit erfüllt, da ein System streitender Staaten keine höchste Instanz zur Entscheidung nach dem Rechte besäße. So allein wird endlich die innere Voraussetzung, deren die Gerechtigkeit bedarf, geschaffen, da der Kaiser allein, dessen Jurisdiktion nur an dem Ozean seine Schranken hat, keinen Wunsch mehr haben kann und so keine Begierde in ihm die Gerechtigkeit hemmt. Mit allem Aufwand des syllogistischen Handwerks jener Tage erschließt der große Dichter, daß nur das Kaiserturn als Weltstaat einen befriedigenden Zustand des Menschengeschlechts herbeiführen könne.[1] Wie alle Deduktionen der mittelalterlichen Metaphysik der Gesellschaft, konnte auch diese von entgegenstehenden Interessen leicht bekämpft und durch andere ersetzt werden. Die Verteidiger des Rechtes der Einzelmonarchien durften den Willen Gottes aus der Verschieden-

[1] Dante widmet das ganze erste Buch seiner Schrift de monarchia der Entwicklung dieser Sätze. – Auch hier findet man bei Occam eine scharfsinnige Abwägung von Gründen und Gegengründen, welche die logische Folgerichtigkeit der metaphysischen Konstruktion nicht mehr anerkennt: Occam dialogus p. III tract. 2 l. 1 c. 1-9.

una connessione concettuale. E sotto l'influsso del passo biblico sui quattro regni nel libro di Daniele il pensiero di questa monarchia fu proiettato all'indietro in Oriente: immagini circondate da un'aura di favola delle quattro monarchie mondiali divennero lo schema della storia politica.

Queste realtà storiche e politiche, frammiste a favole del genere, conervarono il loro posto nel sistema teocratico e un discernimento connesso ai più profondi principi di quel sistema. Già gli Stoici avevano messo in relazione la monarchia di dio con lo Stato universale romano; dal piano unitario di dio e dall'unità del genere umano che ne è l'oggetto si trae ora la monarchia nel senso di Dante, vale a dire lo Stato mondiale, corrispondentemente allo Stato spirituale unitario della Chiesa. Dante ha presentato questa connessione quanto mai insistentemente con un gran numero di argomenti il cui nerbo è lo stesso. Il genere umano, che è una parte dell'universo guidato da dio, ha un fine unitario che consiste nell'esplicare tutte le forze intellettuali e pratiche della natura dell'uomo. Ora, a dirigere nel modo più sicuro una pluralità verso un unico fine è una forza unitaria, così come la ragione guida tutte le forze della natura dell'uomo, il capofamiglia la sua casa, il singolo principe il suo Stato e in conclusione dio il mondo in cui il genere umano è contenuto. Solo in questo modo si realizza la pace tra gli uomini e s'instaura la somiglianza con quanto di più perfetto, cioè con il dominio di dio sul mondo. Solo in questo modo si soddisfa la condizione esterna per l'instaurazione della giustizia, visto che un sistema di Stati in lotta tra loro non possederebbe nessuna istanza suprema per la decisione secondo il diritto. Solo in questo modo si crea infine il presupposto interno di cui la giustizia ha bisogno, visto che unicamente l'imperatore, la cui giurisdizione ha i suoi limiti solo nell'Oceano, può non avere più alcun desiderio e così in lui nessuna brama ostacola la giustizia. Con lo sfoggio di tutto l'artigianato sillogistico di quei giorni, il grande poeta conclude che solo la dignità imperiale come Stato mondiale possa arrecare una condizione soddisfacente del genere umano[1]. Come tutte le deduzioni della metafisica medievale della società, anche questa di Dante poteva essere facilmente combattuta e sostituita con altre da interessi contrapposti. Ai sostenitori del diritto delle singole monarchie era lecito discernere la volontà di dio a parti-

[1] Allo sviluppo di queste proposizioni Dante dedica tutto il primo libro del suo scritto *De monarchia*. – In Occam si trova anche a questo proposito un'acuta ponderazione di fondamenti e controfondamenti che non riconosce più la coerenza logica della costruzione metafisica: vedi Occam, *Dialogus*, pars III, tract. 2, l. 1, c. 1-9.

heit der Lebensbedingungen, der Sitten wie des Rechtes der Einzelvölker im Sinne des Nationalitätsgedankens deuten.[1]

Die nähere Einordnung des Staates in den dargelegten theokratischen Zusammenhang ist eine verschiedene gewesen, je nach der wechselnden Wertung des Imperiums, des Staatslebens überhaupt. Drei verschiedene Arten, den Wert des weltlichen Staates zu bestimmen, können hier unterschieden werden.

Augustinus betrachtete allein den „Staat, dessen König Christus ist," d. h. die Kirche, als Stiftung Gottes und als Ausdruck der in ihm gegründeten sittlichen Weltordnung, dagegen leitete er Eigentum und Herrschaftsverhältnisse aus dem Sündenfall ab. Daher war ihm der weltliche Staat. wenn er nicht in den Dienst des himmlischen tritt, eine Schöpfung der Selbstsucht: civitas diaboli.[2] So begründete er die hierarchische Auffassung des Staatslebens, für welche der Staat ein an sich wertloses Instrument im Dienste der Kirche zum Schutze des wahren Glaubens und zur Bekämpfung der Ungläubigen gewesen ist. Gregor VII. und Vertreter seiner päpstlichen Politik haben denselben Standpunkt festgehalten[3], und in der extremen päpstlichen Partei hatte er während des ganzen Mittelalters seine Vertreter. Aber bei den hervorragendsten politischen Metaphysikern des Mittelalters besteht im Zusammenhang mit dem Studium des Aristoteles eine andere Wertung des staatlichen Lebens. Thomas von Aquino und Dante bezeichnen den Höhepunkt dieser politischen Metaphysik; sie sind beide von dem Standpunkt des Augustinus weit entfernt; so verschieden sie sich auch selber in dieser Frage verhalten, beide weisen die Ableitung des staatlichen Lebens aus dem Sündenfall ab und finden dasselbe vielmehr in der sittlichen Natur des Menschen begründet.

Und zwar ist Thomas von Aquino der Hauptvertreter der zweiten Richtung in bezug auf die Wertung des Staatslebens. Er bestimmte dessen Aufgabe dahin, daß es das System von Bedingungen verwirk-

[1] Auch Thomas von Aquino hebt in seinem Kommentar zur Aristotelischen Politik lib. VII, lect. 3 hervor, daß ein mäßiger Umfang des Staates fur die Ordnung in ihm erforderlich sei; vgl. Johann Parisiensis de potestate regia et papali c. 3 (in Goldast monarchia II, p. 111) und die am meisten allseitige Behandlung des Problems durch Occam dialogus p. III tract. 2 l. 1 c. 1ff.; Occam verwirft jede metaphysische Auflösung des Problems und gestattet nur eine nach der historischen Lage c. 5.

[2] Augustinus de civ. Dei XIV, c. 28, XV, c. 1-5, XVI, c. 3-4, XIX, c. 15-23. - Die Vergleichung des Staates mit einem wilden Tiere, wie sie Plato und Hobbes gebrauchen, wird auch von Angustinns, anknüpfend an die Apokalypse, angewandt, de civ. Dei 20 c. 9.

[3] Gregor VII. in Jaffés bibliotheca II (1865) lib. VIII, ep. 21 a. 1081 p. 457: quis nesciat, reges et duces ab iis habuisse principium, qui, deum ignorantes, superbia rapinis perfidia homicidiis, postremo universis paene sceleribus, mundi principe diabolo videlicet agitante, super pares, scilicet homines, dominari caeca cupidine et intolerabili praesumptione affectaverunt?

re dalla diversità delle condizioni di vita, dei costumi così come del diritto dei singoli popoli nel senso del pensiero di nazionalità[1].

L'inquadramento più specifico dello Stato nella connessione teocratica che abbiamo esposto è stato diverso a seconda della cangiante valutazione dell'impero, della vita statale in generale. Qui si possono distinguere tre diverse modalità di determinare il valore dello Stato mondano.

Agostino considerò unicamente lo «Stato il cui sovrano è Cristo», vale a dire la Chiesa, come istituzione di dio e come espressione dell'ordine etico del mondo che in dio si fonda, mentre per contro dedusse la proprietà e i rapporti di dominio dal peccato originale. Quindi, se non si mette al servizio dello Stato celeste, lo Stato mondano era per lui una creazione dell'egoismo: *civitas diaboli*[2]. Egli fondò così la concezione gerarchica della vita statale per cui lo Stato era uno strumento in sé privo di valore al servizio della Chiesa a protezione della vera fede e per combattere gli infedeli. Gregorio VII e i sostenitori della sua politica papale si sono attenuti allo stesso punto di vista[3], che per tutto il medioevo trovò i suoi patrocinatori nel partito estremo filopapale. Ma nei più eminenti metafisici politici del medioevo sussiste, in connessione con lo studio di Aristotele, un'altra valutazione della vita statale. Tommaso d'Aquino e Dante segnano il culmine di questa metafisica politica; entrambi sono molto lontani dal punto di vista di Agostino; per quanto diversamente si comportino in tale questione, entrambi respingono la deduzione della vita statale dal peccato originale e la trovano fondata piuttosto nella natura etica dell'uomo.

E, più precisamente, il principale sostenitore del secondo indirizzo nella valutazione della vita statale è Tommaso d'Aquino. Egli determinò il compito di quest'ultima nel fatto che essa realiz-

[1] Anche Tommaso d'Aquino mette in risalto nel suo commento alla *Politica* aristotelica, liber VII, lect. 3, il fatto che per l'ordine stesso dello Stato si richieda una sua estensione relativamente limitata; cfr. Giovanni Parisiensis, *De potestate regia et papali*, c. 3 (in Goldast, *Monarchia*, II, p. 111), e la trattazione, la meno unilaterale di tutte, del problema da parte di Occam, *Dialogus*, pars III, tract. 2, l. 1, c. 1sgg.; Occam rigetta ogni risoluzione metafisica del problema e ne consente solo una secondo la situazione storica, c. 5.

[2] Agostino, *De civitate Dei*, XIV, c. 28; XV, c. 1-5; XVI, c. 3-4; XIX, c. 15-23. – Il paragone dello Stato con un animale selvatico, quale lo usano Platone e Hobbes, viene applicato anche da Agostino che si riallaccia all'*Apocalisse*, vedi *De civitate Dei*, 20, c. 9.

[3] Gregorio VII in Jaffé, *Bibliotheca rerum Germanicarum*, II (1865), lib. VIII, *Ep.* 21 (a. 1081), p. 457: «*quis nesciat, reges et duces ab iis habuisse principium, qui, deum ignorantes, superbia rapinis perfidia homicidiis, postremo universis paene sceleribus, mundi principe diabolo videlicet agitante, super pares, scilicet homines, dominari caeca cupidine et intolerabili praesumptione affectaverunt?*»

liche, an welche der religiöse Zweck des menschlichen Daseins gebunden ist. Diese Auffassung entspricht der allgemeineren mittelalterlichen Auffassung des weltlichen Lebens als eines Mittels und einer Grundlage für die Verwirklichung des religiösen, wie sie in der Ethik Alberts des Großen und des Thomas von Aquino ihren klassischen Ausdruck gefunden hat. Der letzte Zweck der menschlichen Gesellschaft ist nach der Schrift des Thomas über das Fürstenregiment, durch tugendhaftes Leben zu dem Genusse Gottes zu kommen. Dies Ziel kann nicht durch die Kräfte der menschlichen Natur erreicht werden, sondern nur durch die Gnade Gottes. Daher ist die Verwirklichung des tugendhaften Lebens in der staatlichen Gemeinschaft das Mittel für die Erreichung eines Zweckes, welcher jenseit des vom Staate zu Leistenden liegt und von dem göttlichen Könige selber sowie durch Übertragung von dem Priestertum verwirklicht wird. Also ist dieser Hierarchie die weltliche Herrschaft untergeordnet.[1] Einen schon aus der Zeit der Kirchenväter herrührenden, von den mittelalterlichen Denkern vielfach angewandten Vergleich aufnehmend, findet Thomas im Verhältnis des weltlichen Staates zur Kirche ein Abbild des Verhältnisses des Leibes zur Seele.[2] Diese Wertbestimmung des staatlichen Lebens war unter den mittelalterlichen Schriftstellern die am meisten verbreitete, und Thomas, der weiseste aller Vermittler, hat auch hier die ausgleichende Formel glücklich ausgesprochen.

Ein dritter Standpunkt entsprang aus einer höheren Wertschätzung des Staatslebens. Er betrachtet das imperium und das sacerdotium als zwei gleich unmittelbar von Gott stammende Gewalten, von denen jede eine selbständige Funktion in der sittlichen Welt ausübte. Er erkennt also dem Staate und der Kirche die gleiche Souveränität zu. Diese Wertschätzung des imperium wird von den literarischen Vertretern der kaiserlichen Ansprüche seit Heinrich IV. zu begründen versucht.[3] Sie wird tiefsinnig von Dante in seiner Schrift über die Monarchie entwickelt, aus Sätzen des Aristoteles und Thomas, aber wie in gewaltigerer Sprache, so auch in größerem Stil des Denkens als Thomas ihn zeigt. Der Zweck jedes Teiles der Schöpfung liegt in der ihm eigentümlichen Tätigkeit. Nun vermag nicht ein einzelner Mensch das im Vernunftvermögen Enthaltene zu verwirklichen, sondern das Menschengeschlecht allein kann das theoretische und in zwei-

[1] Thomas de regimine principum I, c. 15. Hiermit übereinstimmend summa theol. II, 1 qu. 93 bes. art. 3 und 6.

[2] So schon in den apostolischen Konstitutionen II, c. 34 p. 681C (Migne) und in der orat. 17 des Gregor von Nazianz c. 8 p. 976B (Migne), alsdann bei vielen mittelalterlichen Schriftstellern, und auch bei Thomas, summa theol. II, 2 qu. 60 art. 6: potestas saecularis subditur spirituali, sicut corpus animae.

[3] Stellen bei Gierke, Deutsches Genossenschaftsrecht III, 534.

zi il sistema di condizioni a cui è legato il fine religioso dell'esserci umano. Questa concezione corrisponde alla più generale concezione medievale della vita mondana come mezzo e base per l'effettuazione della vita religiosa quale ha trovato la sua espressione classica nell'etica di Alberto Magno e di Tommaso d'Aquino. Secondo lo scritto *De regimine principum* di Tommaso il fine ultimo della società umana è giungere al godimento di dio attraverso una vita virtuosa. Questo scopo non può venire raggiunto attraverso le forze della natura umana, ma solo attraverso la grazia di dio. Quindi l'effettuazione della vita virtuosa nella comunità statale è il mezzo per il raggiungimento di un fine che risiede al di là di quanto lo Stato ha da svolgere e che viene realizzato dallo stesso sovrano divino così come, per trasmissione dei poteri, dal sacerdozio. Quindi il dominio mondano è subordinato a questa gerarchia[1]. Accogliendo un paragone già in voga al tempo dei Padri della Chiesa e applicato spesso dai pensatori medievali, Tommaso trova nel rapporto dello Stato mondano con la Chiesa una copia del rapporto del corpo con l'anima[2]. Questa determinazione del valore della vita statale era la più diffusa tra gli scrittori medievali, e Tommaso, il più saggio di tutti i mediatori, ha enunciato anche qui felicemente la formula equilibratrice.

Un terzo punto di vista scaturì da una estimazione ancora più alta della vita statale. Esso considera l'*imperium* e il *sacerdotium* come due poteri che discendono con uguale immediatezza da dio, ciascuno dei quali eserciterebbe una funzione autonoma nel mondo etico. Esso conferisce dunque allo Stato e alla Chiesa la stessa sovranità. È questa estimazione dell'*imperium* che cercano di fondare i sostenitori letterari delle pretese imperiali da Enrico IV in poi[3]. Essa viene sviluppata profondamente da Dante nel suo scritto *De monarchia* a partire da proposizioni di Aristotele e Tommaso, ma con un linguaggio più impetuoso e con un maggiore stile di pensiero che non in Tommaso. Il fine di ogni parte della creazione risiede nell'attività che le è peculiare. Ora, il singolo uomo non è in grado di realizzare quanto è contenuto nella facoltà di ragione, mentre unicamente il genere umano può esplicare per intero

[1] Tommaso, *De regimine principum*, I, c. 15. Con ciò concorda la *Summa theol.* II 1, quaestio 93, in particolare art. 3 e 6.

[2] Così già nelle *Constitutiones apostolicae*, II, c. 34, p. 681 C (Migne), e nell'*Orat.* 17 di Gregorio di Nazianzo, c. 8, p. 976 B (Migne), dopodiché si ritrova in molti scrittori medievali, e anche in Tommaso, *Summa theol.* II, 2 quaestio 60, art. 6: «*potestas saecularis subditur spirituali, sicut corpus animae*».

[3] I passi si trovano in Gierke, *Deutsches Genossenschaftsrecht*, vol. III, p. 534.

ter Linie das praktische Vernunftvermögen ganz auswirken. Die Bedingung für die Erreichung dieses Zieles liegt in dem allgemeinen Frieden, und diesen sichert die Monarchie; sie hält die Gerechtigkeit aufrecht und richtet das Wirken der einzelnen auf das eine Ziel.[1] So tritt die Monarchie zu der theokratischen Ordnung der Gesellschaft in folgendes Verhältnis. Unter allem, was existiert, steht der Mensch allein in der Mitte zwischen der vergänglichen und einer unvergänglichen Welt. Daher hat er, sofern er vergänglich ist, ein anderes Endziel, als sofern er unvergänglich ist. Die unerschöpflich tiefe Providenz hat ihm in der Seligkeit dieses Lebens, welche in dem Auswirken der ihm eigenen Tugend besteht, das eine und in der Seligkeit des ewigen Lebens, die in dem Genuß der Anschauung Gottes besteht, das andere Ziel gegeben. Wir gelangen zum ersteren Ziele auf dem Wege philosophischer Einsicht vermittels unserer intellektuellen und moralischen Tugenden, und wir erreichen den anderen Endzweck auf dem Wege der Offenbarung vermittels der theologischen Tugenden. Die Leitung des Strebens nach dem ersteren Ziele steht dem Kaiser zu und die nach dem anderen dem Papste. Das Kaisertum lenkt vermittels der philosophischen Einsicht das Menschengeschlecht zu seiner zeitlichen Glückseligkeit, der Papst führt es vermittels der Offenbarungswahrheiten zum ewigen Leben.[2] – Diese selbständige Wertschätzung des Staates, wie sie uns in Dante entgegentritt, führte in einem Kopfe wie Marsilius von Padua weiter dahin, gemäß dem Bedürfnis, solchen Dualismus zu überwinden, das sacerdotium als einen Bestandteil und eine Funktion des Staates anzusehen. Marsilius zieht die Konsequenzen des antiken Staatsbegriffs, er bekämpft im Grunde den Fortschritt, welcher in dem Anspruch Christi über das Recht des Kaisers und das Recht Gottes enthalten war.[3]

Diese Verteilung der Wertgebung zwischen geistlicher und weltlicher Macht hat ihren Ausdruck in den rechtsgeschichtlichen Fabeln von der Übertragung der göttlichen Macht, wie sie einen wichtigen Bestandteil der geschichtlichen Metaphysik des Mittelalters ausmachen. Denn wo der Wille Gottes mit denen der Menschen zu der Verwirklichung eines von der Vorsehung überwachten Planes zusammenwirkt, entsteht der Begriff der Institution, welche in einem besonderen göttlichen Akte begründet ist und in der ein Teil der Aufgabe der Weltregierung einer irdischen Person als dem Stellvertreter Gottes übertragen wird. Die Hierarchie gründet ihre Be-

[1] Dante de monarchia I, c. 1ff. [2] Ebda. im dritten Buche.

[3] Marsilius von Padua defensor pacis I, c. 4: die Bestimmung der Aufgabe des Staates nach Aristoteles' Politik; dann c. 5. 6: Einfügung des sacerdotium nach christlicher Bestimmung in den Staat; dasselbe wird als eine pars civitatis bezeichnet.

la facoltà di ragione teoretica e in secondo luogo quella pratica. La condizione per il raggiungimento di questo scopo risiede nella pace universale, ed è la monarchia ad assicurarla; è la monarchia a mantenere la giustizia e a dirigere l'operare dei singoli verso l'unico scopo[1]. La monarchia entra così con l'ordinamento teocratico della società nel rapporto seguente. Tra tutto ciò che esiste, unicamente l'uomo sta in mezzo tra il mondo perituro e uno imperituro. In quanto perituro, egli ha quindi un altro scopo finale diverso da quello che ha in quanto imperituro. L'insondabilmente profonda provvidenza gli ha dato il primo scopo finale nella beatitudine di questa vita, che consiste nell'esplicare le virtù che le sono proprie, e l'altro scopo nella beatitudine della vita eterna, che consiste nel godimento dell'intuizione di dio. Al primo scopo giungiamo sulla via dell'introvisione filosofica mediante le nostre virtù intellettuali e morali, mentre l'altro fine lo raggiungiamo sulla via della Rivelazione mediante le virtù teologiche. La guida dell'aspirazione al primo scopo spetta all'imperatore, quella dell'aspirare all'altro scopo al papa. La dignità imperiale dirige il genere umano verso la sua felicità temporale mediante l'introvisione filosofica, il Papa lo dirige verso la vita eterna mediante le verità rivelate[2]. – Conformemente al bisogno di oltrepassare tale dualismo, questa estimazione autonoma dello Stato quale incontriamo in Dante condusse una mente come Marsilio da Padova fino a vedere il *sacerdotium* come una componente e una funzione dello Stato. Marsilio trae le conseguenze dell'antico concetto di Stato, in fondo combatte il progresso che era contenuto nella rivendicazione di Cristo sul diritto dell'imperatore e sul diritto di dio[3].

Questa ripartizione del conferimento di valore tra potere spirituale e potere mondano ha la sua espressione nelle favole storico-giuridiche sulla trasmissione del potere divino, che costituiscono un'importante componente della metafisica storica del medioevo. Infatti dove la volontà di dio coopera con quelle degli uomini all'effettuazione di un piano sorvegliato dalla provvidenza, nasce il concetto dell'istituzione che è si fonda in un atto divino particolare e in cui si trasmette a una persona terrena, come vicario di dio, una parte del compito del governo del mondo. La gerarchia

[1] Dante, *De monarchia*, I, c. 1 sgg. [2] *Ibidem*, nel libro terzo.

[3] Vedi Marsilio da Padova, *Defensor pacis*, I, c. 4: la determinazione del compito dello Stato secondo la *Politica* di Aristoteles; poi c. 5, 6: l'inserimento del *sacerdotium*, secondo la sua determinazione cristiana, nello Stato; quest'ultimo viene designato come una *pars civitatis*.

fugnisse auf die Vollmacht des Statthalters Christi. Ebenso wird das Königtum vorherrschend im Mittelalter als ein von Gott übertragenes Amt betrachtet. Und die Frage entsteht dann, ob die Staatsgewalt ihre Vollmacht direkt von oben besitze oder durch eine Übertragung, die von der geistlichen Gewalt ausgegangen ist. Aus den bekannten Erörterungen hierüber ragt Dantes Beweis des legitimen Ursprungs der römischen Weltmonarchie darum hervor, weil er einer historischen Begründung der Legitimität ganz besonders nahe kommt. Dieser Beweis findet die Legitimität in dem Willen Gottes gegründet, sucht aber diesen Willen nicht in theokratischen Einzelakten auf, sondern, wie der Wille eines Menschen von außen nur aus Zeichen erkannt werden kann, so legt Dante die Geschichte als ein System von Zeichen des Willens Gottes aus.[1]

Wie das theokratische System dem Staate seine Stellung in der äußeren Organisation der Gesellschaft zumaß, ebenso gewährte es einen Anhalt, die Natur des Staates zu bestimmen. Von dem mystischen Leibe der Kirche wurde die Vorstellung des Organismus in einem neuen, über Aristoteles hinausgehenden Sinne auf den Staat übertragen. Die wohl älteste uns noch zugängliche Durchführung der Vergleichung zwischen den Gliedern des Körpers und den Teilen des Staates unter der Voraussetzung, daß die Grundzüge der organischen Struktur wirklich im Staate wiederkehren, war in einer dem Plutarch untergeschobenen Institutio Trajana enthalten, die wir in dem merkwürdigen Polycraticus des Johannes von Salisbury noch teilweise wiederzuerkennen vermögen.[2] Diese Harmonie des Weltganzen, nach welcher die Struktur des Staates als eines corpus morale et politicum sich in der seiner Teile, der Individuen, widerspiegelt, bildet den Hintergrund des mittelalterlichen organischen Staatsbegriffs. Und schon die Schriftsteller jener Zeit verwenden geistvoll Beziehungen, die wir am organischen Körper gewahren, zur Aufklärung des politischen Organismus.

Jenseit dieser ganzen theokratischen Auffassung von Geschichte und gesellschaftlicher Ordnung trat im Fortschreiten des Mittelalters immer mächtiger eine ganz entgegengesetzte hervor, welche aus den freien Stadtgemeinden des Altertums Stammte: die Ableitung der politischen Willenseinheit und des Rechtes der Herrschaft aus

[1] Dante de monarchia im Beginn des zweiten Buches.

[2] Vgl besonders Buch V. Dort c. 2: est autem res publica, sicut Plutarcho placet, corpus quoddam, quod divini muneris beneficio animatur, et summae aequitatis agitur nutu, et regitur quodam moderamine rationis. ea vero qua cultum religionis in nobis instituunt et informant, et Dei (ne secundum Plutarchum deorum dicam) ceremonias tradunt, vicem animae in corpore reipublicae obtinent. Hier gewahrt man direkt die Übertragung von dem Begriff der Kirche her.

fonda le sue competenze sui pieni poteri del luogotenente di dio. Allo stesso modo la regalità viene considerata prevalentemente, nel medioevo, come un ufficio trasmesso da dio. E allora nasce la questione se il potere di Stato possieda i suoi pieni poteri direttamente dall'alto oppure attraverso una trasmissione che gli sia venuta dal potere spirituale. Sulle note discussioni in merito spicca la dimostrazione della legittima origine della monarchia mondiale romana da parte di Dante, poiché egli si avvicina in modo del tutto particolare a una fondazione istorica della legittimità. Questa dimostrazione trova la legittimità fondata nella volontà di dio, ma non va in cerca di questa volontà in singoli atti teocratici, ma, così come la volontà di un uomo si può conoscere solo da segni, Dante esplicita la storia come un sistema di segni della volontà di dio[1].

Così come attribuiva allo Stato la sua posizione nell'organizzazione esterna della società, il sistema teocratico concedeva allo stesso modo un sostegno per determinare la natura dello Stato. La rappresentazione dell'organismo venne trasferita dal corpo mistico della Chiesa allo Stato in un nuovo senso che va al di là di quello di Aristotele. La più antica attuazione completa che sia pur ancora accessibile della comparazione tra i membri del corpo e le parti dello Stato, sotto il presupposto che nello Stato ricorrano effettualmente i tratti di fondo della struttura organica, era contenuta nell'*Institutio Trajana* attribuita a Plutarco, che siamo in grado di riconoscere ancora parzialmente nel singolare *Polycraticus* di Giovanni di Salisbury[2]. Quest'armonia dell'intero del mondo secondo cui la struttura dello Stato come un *corpus morale et politicum* si rispecchia in quella delle sue parti, cioè degli individui, costituisce lo sfondo del concetto organico medievale di Stato. E già gli scrittori di quel tempo impiegano ingegnosamente relazioni che scorgiamo nel corpo organico per la spiegazione dell'organismo politico.

Al di là di tutta questa concezione teocratica della storia e dell'ordinamento sociale ne entra in scena sempre più potentemente con il progredire del medioevo una del tutto contrapposta che discendeva dalle libere comunità cittadine dell'antichità: la derivazione dell'unità di volontà politica e del diritto al do-

[1] Dante, *De monarchia*, all'inizio del libro secondo.

[2] Cfr. in particolare il libro V. Ivi si legge, al c. 2: «*est autem res publica, sicut Plutarcho placet, corpus quoddam, quod divini muneris beneficio animatur, et summae aequitatis agitur nutu, et regitur quodam moderamine rationis. Ea vero qua cultum religionis in nobis instituunt et informant, et Dei (ne secundum Plutarchum deorum dicam) ceremonias tradunt, vicem animae in corpore reipublicae obtinent*». Qui si scorge direttamente la trasposizione dal concetto di Chiesa.

den Einzelwillen der zu einer Organisation verbundenen Personen. Diese Theorie erklärte die Entstehung von Willenseinheit in der äußeren Organisation der Gesellschaft nicht aus Übertragung des göttlichen Herrscherrechtes, sondern durch ein von den Einzelwillen ausgehendes pactum subjectionis, sonach durch eine Konstruktion von unten, von den Elementen des Staatslebens aus. Sie führte den Grundgedanken des griechischen Naturrechtes fort. Aber wenn dieses das Problem einer mechanischen Erklärung der politischen Willenseinheiten aus der Anarchie der gesellschaftlichen Atome ganz allgemein vorgestellt hatte und wir es so als eine Metaphysik der Gesellschaft bezeichnen konnten, so verfolgte das Mittelalter das schon von den Römern eingeschlagene Verfahren, diese griechischen Spekulationen mit der positiven Jurisprudenz in Beziehung zu setzen. Unter der Hand der Kanonisten und Legisten war der Begriff der Korporation zu dem herrschenden auf dem Gebiet der äußeren Organisation der Gesellschaft geworden und wurde auf Staat wie Kirche angewandt. Die juristische Konstruktion dieses Begriffs ließ aus einem konstituierenden Akte die einheitliche Rechtssubjektivität der Korporation, vermöge deren sie Person ist, entspringen. So wurde die Konstruktion der Willenseinheit in einem politischen Ganzen durch einen solchen Akt Mittelpunkt jeder publizistischen Theorie, und die Mitwirkung oder die ausschließliche Wirksamkeit der vereinigten Willen in dem Akte, durch welchen der Staat entsteht, gaben diesem den Charakter eines Vertrags. Grundvorstellungen des älteren deutschen Rechtes, dann die Rechtsfabel von einem konstituierenden Akte, in welchem das römische Volk die Herrschaft auf den Imperator übertragen habe, weiter die Einwirkung der griechischen Theorien, endlich das Selbstregiment freier Kommunen in Italien, dem wichtigsten Lande für die politische Theorie jener Zeit: dies alles ließ die naturrechtliche Strömung anwachsen. Von der Wende des dreizehnten und vierzehnten Jahrhunderts ab formierte sich systematisch die juristische Konstruktion aus den Einzelwillen und ihrem Vertrag. Gesellschaftsvertrag, Souveränität des Volkes, Einschränkung des positiven Rechtes durch das Naturrecht traten in das öffentliche Recht ein. Diese positiv-rechtliche Fortentwicklung des Naturrechts verstärkte seine revolutionäre Kraft für eine künftige Zeit, zunächst aber hatte sie während des Mittelalters die Anpassung desselben an die anderen gesellschaftlichen Ideen der Zeit zur Folge. Erst in einem Marsilius von Padua löst dieser radikale Standpunkt sich von den anderen gesellschaftlichen Ideen des Mittelalters los und das bezeichnet die Morgendämmerung der modernen politischen Ideen. Die volle Machtentfaltung des Naturrechts begann dann bei den neueren Völkern mit dem Niedergang der feudalen Ordnungen. Nun war der

minio dalle singole volontà delle persone collegate in un'organizzazione. Questa teoria non spiegava la nascita di unità di volontà nell'organizzazione esterna della società per trasmissione del diritto sovrano di dio, ma attraverso un *pactum subjectionis* provenienze dalle singole volontà, perciò attraverso una costruzione dal basso, a partire da elementi della vita statale. Essa proseguiva il pensiero di fondo del diritto naturale greco. Ma se quest'ultimo aveva rappresentato del tutto generalmente il problema di una spiegazione meccanica delle unità di volontà politiche a partire dall'anarchia degli atomi sociali, e così lo potemmo designare come una metafisica della società, il medioevo seguiva così il procedimento, già adottato dai Romani, di porre in relazione queste speculazioni greche con la giurisprudenza positiva. In mano ai Canonisti e ai Legisti il concetto di corporazione era divenuto quello dominante nel settore dell'organizzazione esterna della società, e venne applicato allo Stato come alla Chiesa. La costruzione giuridica di questo concetto fece scaturire da un atto costituente la soggettività unitaria di diritto della corporazione, in virtù della quale essa è persona. Così la costruzione dell'unità di volontà in un intero politico attraverso un simile atto divenne il punto mediano di ogni teoria pubblicistica, e la cooperazione o l'efficacia esclusiva delle volontà unificate nell'atto, attraverso cui nasce lo Stato, diedero a quest'ultimo il carattere di un contratto. Rappresentazioni di fondo del diritto tedesco arcaico, poi la favola giuridica di un atto costituente in cui il popolo romano avrebbe trasmesso il dominio all'*imperator*, inoltre l'influenza delle teorie greche, e infine l'autogoverno dei liberi comuni in Italia, il paese più importante per la teoria politica di quel tempo: tutto ciò fece crescere la corrente giusnaturalista. A cavallo tra il tredicesimo e il quattordicesimo secolo si formò sistematicamente la costruzione giuridica a partire dalle singole volontà e dal loro contratto. Contratto sociale, sovranità del popolo, limitazione del diritto positivo da parte del diritto naturale entrarono nel diritto pubblico. Questo ulteriore sviluppo giuridico-positivo del diritto naturale consolidò la sua forza rivoluzionaria per un tempo a venire, ma anzitutto ebbe per conseguenza durante il medioevo l'adattamento di tale diritto alle altre idee sociali del tempo. Soltanto in un Marsilio da Padova questo punto di vista radicale si staccò dalle altre idee sociali del medioevo, e ciò segna l'albeggiare delle idee politiche moderne. Il pieno dispiegamento di potenza del diritto naturale cominciò poi presso i popoli moderni con il declino degli ordi-

Punkt in der Entwicklung der neueren Gesellschaft erreicht, an welchem mit der Souveränität der Individuen Ernst gernacht werden konnte, entsprechend dem Punkte in der Entwicklung der griechischen Gesellschaft, an dem das Naturrecht der Sophisten sich Geltung verschafft hatte.[1]

So fand die theokratische Gesellschaftslehre in der naturrechtlichen ihre Grenze, und diese letztere ihrerseits entbehrte noch der generellen Fassung und der Hilfsmittel der Analysis, welche ihr eine zureichende Erklärung der Gesellschaft ermöglicht hätten.

Wir überblicken und prüfen schließlich die Verbindung der entwickelten Sätze in dieser theokratischen Metaphysik der Gesellschaft. – Diese Theorie war jeder früheren darin überlegen, daß sie von dem umfassenden Zusammenhang des gesellschaftlichen Lebens der Menschheit ausging und jeder Satz über die Befugnisse einer politischen Gewalt sogut als jede Behauptung; über den Begriff einer Tugend oder einer Pflicht durch diesen Zusammenhang bedingt war. – Aber die zusammengesetzten Tatsachen, welche sich der Geschichtskunde und der politischen Beobachtung darbieten, sind von den mittelalterlichen Denkern nicht in einfachere Einzelzusammenhänge zerlegt worden, vielmehr wurden sie durch teleologische Deutung zu einem Ganzen verbunden. Hieraus hätte nun nichts als ein willkürliches Spiel entstehen können, wenn nicht für diese Chiffren der Geschichte und der Gesellschaft der Schlüssel in der Offenbarung zur Hand gewesen wäre: sie legte Anfang, Mitte und Ende des Lebenslaufs der Menschheit fest und bestimmte dessen Gehalt. Daher bildete den Grundzug dieser Metaphysik der Gesellschaft: Jede Konstruktion in Begriffen ist nur der nachträgliche Versuch, das, was Tradition und religiöser Tiefsinn besitzen, in Begriffen darzustellen und zu beweisen. – Und zwar ist die herrschende mittelalterliche Gesellschaftslehre ein theokratisches System, jedoch galt dieses nicht ohne Widerspruch. Das Leben der Korporationen enthielt ein anderes Element, ein Recht der Gesamtheit, welches auf ein Vertragsverhältnis zurückzuweisen schien. Dieser Bestandteil wurde von der theokratischen Gesellschaftslehre nicht erklärt, und wie die naturrechtliche Gesellschaftslehre sich entwickelte, bezeichnete sie für das theokratische System eine Schranke seiner Brauchbarkeit und eine Lücke in seinen Prämissen. – Innerlich ist diese theokratische Metaphysik der Gesellschaft von den Antinomien zerrissen, welche aus der metaphysischen Prinzipienlehre in die Philosophie der Gesellschaft hineinreichen. Die tiefste dieser Antinomien wirkt in der

[1] Von dieser zweiten geschichtlichen Formation des Naturrechts, der mittelalterlichen, haben wir eine erste mündliche Darstellung und Belegstellen in Gierkes Genossenschaftsrecht erhalten, III, 627ff., und in dessen Althusius S. 77ff. 92ff. 123ff.

namenti feudali. Ora nello sviluppo della società moderna si era raggiunto il punto in cui si poteva fare sul serio con la sovranità degli individui, corrispondentemente al punto nello sviluppo della società greca in cui il diritto naturale dei Sofisti si era procurato una validità[1].

La dottrina teocratica della società trovò così il suo confine in quella giusnaturalistica, e quest'ultima da parte sua era ancora sprovvista della formulazione generale e degli ausili dell'analisi che le avrebbero reso possibile una spiegazione sufficiente della società.

Diamo una visione d'insieme e saggiamo, in conclusione, il collegamento delle proposizioni sviluppate in questa metafisica teocratica della società. – Questa teoria era superiore a tutte le precedenti per il fatto che prendesse avvio dalla connessione complessiva della vita sociale dell'umanità e che ogni proposizione sulle competenze di un potere politico come ogni affermazione sul concetto di una virtù o di un dovere fossero condizionate da questa connessione. – Ma i fatti compositi che si offrono alla notizia storica e all'osservazione politica non sono stati disaggregati dai pensatori medievali in connessioni particolari più semplici, ma piuttosto vennero collegati dal discernimento teleologico in un intero. Ora, da ciò non sarebbe potuto nascere nient'altro che un gioco arbitrario, se nella Rivelazione non fosse stata a portata di mano la chiave per queste cifre della storia e della società: essa fissò inizio, centro e fine del corso della vita dell'umanità e ne determinò il contenuto. Quindi il tratto di fondo di questa metafisica della società fu costituito da questo: ogni costruzione in concetti è solo il tentativo posteriore di presentare e dimostrare ciò che la tradizione e la profondità del senso religioso già possiedono. – E, più precisamente, la dottrina medievale predominante della società è un sistema teocratico, tuttavia questo sistema non vigeva senza contraddizioni. La vita delle corporazioni conteneva un altro elemento, un diritto del complesso che pareva rinviare a un rapporto contrattuale. La dottrina teocratica della società non spiegò questa componente, e come la dottrina giusnaturalistica della società si sviluppò, per il sistema teocratico essa designò un limite della sua utilizzabilità e una lacuna nelle sue premesse. – Questa metafisica teocratica della società è interiormente lacerata dalle antinomie che dalla dottrina metafisica dei principî si spingono entro la filosofia della società. La più profonda di queste antinomie opera nella dottrina della

[1] Una prima esposizione scrupolosa di questa seconda formazione storica del diritto naturale, cioè quella medievale, si trova con i relativi passi documentativi in Gierke, *Genossenschaftsrecht*, vol. III, pp. 627 sgg.; vedi anche Althusius, pp. 77 sgg., 92 sgg., 123 sgg.

Gesellschaftslehre als der Widerspruch zwischen der Auffassung Gottes als eines Intellekts, für welchen nur das Ewige und Allgemeine ist, und als eines Willens, welcher Veränderungen zu einem Ziele hin durchläuft, in zeitlichen Akten sich kundtut und von den Taten freier Willen zu Gegenwirkungen angeregt wird. Die ewigen Wahrheiten haben als Prinzipien der gesellschaftlichen Ordnung für das Altertum innerhalb der Menschenwelt dieselbe Bedeutung wie die substantialen Formen innerhalb der Natur. Als Aristoteles die Platonischen Ideen in die Welt selber verlegte, stattete er diese Welt mit Ewigkeit sowohl in Rücksicht ihres Bestandes als ihrer Formen aus. In unveränderlicher Selbstgleichheit entsteht innerhalb derselben aus dem organischen Keime das lebendige Wesen und der Keim selber rückwärts aus dem Leben. Der Verlauf der Geschichte erringt nach Aristoteles der Seele und der von ihr verwirklichten Eudämonie keinen tieferen Inhalt. Ein festes Gefüge von Begriffen, welches das sich stets gleiche Gesetz des Staatslebens enthält, wird von seiner deskriptiven Wissenschaft der Politik entwickelt und hat an den veränderlichen Lebensbedingungen der Gesellschaft nur seinen wechselnden Stoff. So tief Aristoteles das Verhältnis der Lebensbedingungen der Staaten zu den politischen Formen aufgefaßt hat: die Entwicklung der Zweckzusammenhänge des menschlichen Lebens bedarf nach ihm nicht einen immer neuen, dem veränderten Gehalt entsprechenden Ausdruck in den politischen Verfassungen, sondern die Bedingungen der Gesellschaft ermöglichen, gleichsam als die Materie der Staatenbildung, hier eine geringere, dort eine höhere Ausgestaltung der einen Idealform. Dem Christentum wird Gott geschichtlich. Die vom Christentum getragene mittelalterliche Gesellschaftslehre benutzt zuerst die Idee eines göttlichen Willens, welcher eine aufsteigende Reihe von Veränderungen als Zweck enthält und in der Zeitreihe einzelner Willensakte, in der Wechselwirkung mit anderen Willen, diesen Zweck verwirklicht. Die Gottheit tritt in die Zeit ein. So oft nun die mittelalterliche Metaphysik das griechische System ewiger Wahrheiten mit dem Plane Gottes vereinigen will, zeigt sich die Unauflösbarkeit des Widerspruchs. Denn die lebendige persönliche Erfahrung des Willens, welcher Bedürfnis und Veränderung einschließt, kann nicht in Einklang gebracht werden mit der unveränderlichen Welt ewiger Gedanken, in denen der Intellekt die notwendige und allgemeingültige Wahrheit besitzt.[1] – Erkenntnistheoretisch widerspricht die spekulative

[1] Augustinus de civ. Dei XI, c. 10: neque enim multae sed una sapientia est, in qua sunt immensi quidam atque infiniti thesauri rerum intelligibilium, in quibus sunt omnes invisibiles atque incommutabiles rationes rerum etiam visibilium et mutabilium; de trinitate IV, c. 1: quia igitur unum verbum Dei est, per quod facta sunt omnia, quod est incom-

società come contraddizione tra la concezione di dio come un intelletto, per cui solo l'eterno e l'universale è, e come una volontà che attraversa alterazioni in vista di uno scopo, si annuncia in atti temporali e è indotta a controeffetti dai gesti di libere volontà. Per l'antichità classica le verità eterne hanno all'interno del mondo umano, come principî dell'ordine sociale, lo stesso significato delle forme sostanziali all'interno della natura. Quando Aristotele trasferì le idee platoniche nel mondo stesso, corredò questo mondo di eternità tanto a riguardo della sua sussistenza quanto delle sue forme. L'essere vivente nasce all'interno di questo mondo in inalterabile medesimezza dal germe organico, e il germe stesso a ritroso dalla vita. Il decorso della storia non apporta alcun contenuto più profondo all'anima e all'eudemonia che essa realizza. La scienza descrittiva della *Politica* di Aristotele sviluppa una compagine fissa di concetti che contiene la legge sempre uguale della vita statale, e nelle alterabili condizioni di vita della società ha solo la sua materia cangiante. Aristotele concepì così profondamente il rapporto tra le condizioni di vita degli Stati e le forme politiche, che lo sviluppo delle connessioni finalizzate della vita umana non ha bisogno secondo lui di una sempre nuova espressione, corrispondente al contenuto alterato, nelle costituzioni politiche, ma sono le condizioni della società a rendere possibile, per così dire come la materia della formazione di Stati, una maggiore o minore configurazione dell' unica forma ideale. Per il cristianesimo dio diviene storicamente. La dottrina medievale della società, sorretta dal cristianesimo, utilizza dapprima l'idea di una volontà divina che contiene come fine una serie ascendente di alterazioni e realizza questo fine nella serie temporale di singoli atti di volontà, nell'influenza reciproca con altre volontà. La divinità entra nel tempo. Ma ogni qual volta la metafisica medievale vuole unire al piano di dio il sistema greco di verità eterne, si mostra l'insolubilità della contraddizione. Infatti la vivente esperienza personale della volontà, che include bisogno e alterazione, non si può accordare con il mondo inalterabile di pensieri eterni in cui l'intelletto possiede la verità necessaria e universalmente valida[1]. – La costruzione speculativa, tratta da concetti, della fattualità arbitraria, che

[1] Agostino, *De civitate Dei*, XI, c. 10: «*neque enim multae sed una sapientia est, in qua sunt immensi quidam atque infiniti thesauri rerum intelligibilium, in quibus sunt omnes invisibiles atque incommutabiles rationes rerum etiam visibilium et mutabilium*»; *De trinitate*, IV, c. 1: «*quia igitur unum verbum Dei est, per quod facta sunt omnia, quod est in*com-

Konstruktion aus Begriffen der willkürlichen Tatsächlichkeit, die den Entscheidungen eines freien göttlichen Willens eigen ist. Daher löste die Willenslehre Occams die objektive Metaphysik des Mittelalters auf, und war der Nominalismus in seinem ersten Stadium an seiner unfruchtbaren Negativität gegenüber den Aufgaben des mittelalterlichen Denkens zugrunde gegangen: in der mächtigen Realität des Willens fand er nun auch hier innerhalb der Gesellschaftslehre seine höhere Berechtigung. Die geistesgewaltigen kirchenpolitischen Schriften Occams zerstörten in weitläufiger Darlegung von Gründen und Gegengründen jeden Teil des rationalen Zusammenhangs einer Philosophie der Geschichte und der Gesellschaft.[1] Und mit Recht; denn wirklich ist die Demonstration unfähig gewesen, die mittelalterliche Gesellschaftslehre einigermaßen zu begründen. Die Folgerichtigkeit des Schlusses versagt, wo aus dem theokratischen Prinzip der Dualismus von Staat und Kirche abgeleitet oder über Streitfragen, wie das Verhältnis von Staat und Kirche, von Weltmonarchie und Einzelstaat durch Syllogismen entschieden werden soll.

mutabilis veritas, ibi principaliter et incommutabiliter sunt omnia simul. Auflösung sucht Augustinus vergebens in dem Satz trinitate II, c. 5: ordo temporum in aeterna Dei sapientia sine tempore est.

[1] Das Prinzip Occams, welches die sittliche Ordnung mit dem Willen in ein psychologisches Verhältnis setzte, das was dem Willen wertvoll ist von dem klar sonderte, was dem Verstande wahr ist, und so jede Metaphysik der sittlichen Welt aufhob, trat freilich zunächst in überspannter Fassung auf z. B. in sent. II, quaest. 19: ea est boni et mali moralis natura ut, cum a liberrima Dei voluntate sancita sit et definita, ab eadem facile possit emoveri et refigi: adeo ut mutata ea voluntate, quod sanctum et justum est possit evadere injustum. Hierdurch war dann der extreme Supranaturalismus Occams bedingt.

è propria delle decisioni di una libera volontà divina, è teoretico-conoscitivamente contraddittoria. Quindi la dottrina della volontà di Occam dissolse la metafisica oggettiva del medioevo, e se il nominalismo nel suo primo stadio si era infranto con la sua infeconda negatività contro i compiti del pensiero medievale, nella potente realtà della volontà esso trovava ora una sua più alta legittimazione anche qui all'interno della dottrina della società. Con una vasta esposizione di fondamenti e controfondamenti, gli spiritualmente impetuosi scritti politico-ecclesiastici di Occam distrussero ogni parte della connessione razionale di una filosofia della storia e della società[1]. E lo fecero a buon diritto; infatti la dimostrazione è stata effettualmente incapace di fondare in un qualche modo la dottrina medievale della società. La coerenza dell'inferenza fallisce dove si voglia dedurre dal principio teocratico il dualismo di Stato e Chiesa o decidere attraverso sillogismi su questioni controverse come quella del rapporto tra Stato e Chiesa, tra monarchia mondiale e singolo Stato.

mutabilis veritas, ibi principaliter et incommutabiliter sunt omnia simul». Agostino cerca invano una risoluzione nella proposizione per cui «*ordo temporum in aeterna Dei sapientia sine tempore est*» (*De trinitate*, II, c. 5).

[1] Il principio di Occam, che pose l'ordine etico in un rapporto psicologico con la volontà, separò chiaramente ciò che vale per la volontà da ciò che è vero per l'intelletto, e soppresse così ogni metafisica del mondo etico, fece comunque il suo ingresso anzitutto in una versione esagerata, per esempio in *Sentent.* II, quaestio 19: «*ea est boni et mali moralis natura ut, cum a liberrima Dei voluntate sancita sit et definita, ab eadem facile possit emoveri et refigi: adeo ut mutata ea voluntate, quod sanctum et justum est possit evadere injustum*». Da ciò fu poi condizionato l'estremo sovrannaturalismo di Occam.

VIERTER ABSCHNITT

DIE AUFLÖSUNG DER METAPHYSISCHEN STELLUNG DES MENSCHEN ZUR WIRKLICHKEIT

ERSTES KAPITEL

DIE BEDINGUNGEN DER MODERNEN WISSENSCHAFTLICHEN BEWUSSTSEINS

Die zweite Generation der europäischen Völker erfuhr nun eine Umwandlung, welche der ähnlich ist, die in Griechenland aus der Auflösung der alten Geschlechterverfassung hervorging. Indem die feudalen Ordnungen, die Gliederung der Christenheit unter Papst und Kaiser, sich lösten, entstand die neuere europäische Gesellschaft und inmitten ihrer der moderne Mensch. Dieser ist das Erzeugnis der allmählichen inneren Entwicklung, welche in der Jugendzeit dieser zweiten Generation der europäischen Völker oder dem Mittelalter stattfand. Was wir in ihm suchen, ist unser eigener Herzschlag, verglichen mit dem, was wir in den Seelen der Menschen älterer Zeiten zu lesen vermögen und das uns fremd ist. Nichts ist daher relativer, mag man auf die Allmählichkeit sehen, mit welcher es sich geltend macht, oder auf die Verschiedenheit des persönlichen Gefühls im Geschichtschreiher, von welchem aus ein solcher historischer Typus bestimmt wird. Dennoch sieht der Geschichtschreiber Wirklichkeit, wenn er erste Beispiele des modemen Menschen an bestimmten Stellen auftreten sieht; mitten in einer kontinuierlichen Entwicklung faßt er das Ergebnis in anschaulich darstellbaren geschichtlichen Erscheinungen auf und hält es fest. Auch hindert ihn hieran nicht, daß der Punkt, an welchem in der Entwicklungsbahn des einen Volkes ein solcher Typus auftritt, der Zeit nach weit abliegt von dem Punkte, an welchem dies bei einem anderen stattfindet. Es beirrt ihn nicht, daß die besonderen Züge dieser Form bei dem einen Volke sehr abweichen von denen bei dem anderen. Ein solcher Typus ist augenscheinlich Petrarca, der mit Recht als der erste Repräsentant des modemen Menschen, wie er schon im vierzehnten Jahrhundert in klaren Zügen hervortritt, aufgefaßt wird. Es ist nicht leicht, denselben Typus in dem modemen Menschen des

SEZIONE IV

LA DISSOLUZIONE DELLA POSIZIONE METAFISICA DELL'UOMO RISPETTO ALL'EFFETTUALITÀ

CAPITOLO I
LE CONDIZIONI DELLA COSCIENZA SCIENTIFICA MODERNA

La seconda generazione dei popoli europei esperì ora una tramutazione che è simile a quella che in Grecia risultò dalla dissoluzione dell'antica costituzione gentilizia. Quando gli ordinamenti feudali, l'articolazione della cristianità sotto papa e imperatore si dissolsero, nacque la società europea moderna e, al suo centro, l'uomo m o d e r n o. Quest'ultimo è il prodotto del graduale sviluppo interno che ebbe luogo nella giovinezza di questa seconda generazione, ossia nel medioevo. Paragonato a ciò che riusciamo a leggere nelle anime degli uomini di tempi anteriori, e che ci è estraneo, ciò che cerchiamo in lui è il battito del nostro stesso cuore. Nulla è quindi più relativo, sia che si guardi alla gradualità con cui ciò si fa valere, oppure alla diversità del sentimento personale nello storiografo, a partire dal quale si determina un simile tipo istorico. Nondimeno, quando vede subentrare in determinati luoghi i primi esempi dell'uomo moderno, lo storiografo vede un'effettualità; nel bel mezzo di uno sviluppo continuo egli concepisce il risultato in apparizioni storiche intuitivamente presentabili e lo fissa. Non gli è d'impedimento nemmeno il fatto che il punto in cui un simile tipo subentra nella traiettoria di sviluppo di un popolo disti molto nel tempo dal punto in cui ciò ha luogo presso un altro popolo. Un tipo simile è evidentemente Petrarca, in cui si coglie a buon diritto il primo rappresentante dell'uomo moderno quale entra in scena con tratti chiari già nel quattordicesimo secolo. Non è facile ritrovare lo stesso tipo nell'uomo moderno del

Nordens wiederzufinden, in Luther und seiner Independenz des Gewissens, in Erasmus und jener persönlichen Freiheit des untersuchenden Geistes, welcher in einem grenzenlosen Meere von Tradition, nach Aufklärung verlangend, vorwärts dringt. Dennoch ist hier wie dort etwas die ganze Wesenheit dieser Menschen Bestimmendes, was wir mit ihnen teilen und was sie von allem absondert, das früher gewollt, gefühlt oder gedacht wurde.

Aus dem Zusammenhang dessen, was den modernen Menschen ausmacht, heben wir einen Zug heraus, welchen wir im Verlauf der intellektuellen Geschichte langsam und mühselig sich entfalten sahen, und der nun für die Entstehung wie das Recht des modernen wissenschaftlichen Bewußtseins in seinem Gegensatz zu der metaphysischen Stellung des Menschen entscheidend ist. – Der Zweckzusammenhang der Erkenntnis in Europa hat sich in der Wissenschaft von seiner Grundlage in der Totalität der Menschennatur abgelöst, wie neben ihm die Kunst oder in anderer Art das Recht. Auf dieser Differenzierung beruht nicht nur die technische Vollendung der großen Zwecksysteme der menschlichen Gesellschaft, sondern, als innerster Kern des Vorgangs, das Freiwerden aller Kräfte in der Einzelseele aus ihrer anfänglichen Gebundenheit; die Seele wird Herrin ihrer Kräfte, einem Mann zu vergleichen, der gelernt hat, jede Bewegung der Glieder unabhängig von den Bewegungen der anderen auszuführen und in genauer und sicherer Abmessung auf die Wirkung zu benutzen. Die ursprüngliche Bindung der Seelenkräfte löst sich durch die Arbeit der Geschichte. Denn erst vermittels der Kunst besitzt das Gefühl sein mannigfaches, wechselndes und reiches Leben; die Werke der Künstler strahlen ihm wie in einem Wunderspiegel in Bildern, Wahrnehmungen, Vorstellungen seine innere Welt erhöht zurück. In der Arbeit der Wissenschaft erkennt erst der Intellekt seine Mittel und deren Tragweite, seine Methode und deren Macht und gebraucht nun mit der technischen Virtuosität gleichsam des logischen Athleten die in ihm liegenden Kräfte.

Der mittelalterliche Mensch hatte die in der alten Welt erreichte Differenzierung nur unvollkommen festgehalten. Wohl hatte er die christliche Erfahrung tiefsinnig entfaltet. In dem katholischen Kirchensystem hatte er die selbständige Macht des religiösen Lebens und des ihm verbundenen gesellschaftlichen Bewußtseins, das alle Völker verknüpft, befestigt und verteidigt, wenn auch mit furchtbaren Gewaltmitteln. Unter dem Schutze und leider auch der Gewalt dieses Kirchensystems erwuchs der Zweckzusammenhang der Wissenschaft in den Universitäten ebenfalls zu einer größeren Organisation, und inmitten des korporativen Lebens des Mittelalters rang auch er nach

nord, in Lutero e nella sua indipendenza del sapere morale, in Erasmo e in quella libertà dello spirito indagatore che si spinge in avanti in un mare sconfinato di tradizione bramando uno schiarimento. Nondimeno qui come là c'è qualcosa di determinante per l'intera entità di questo uomo, qualcosa che noi condividiamo ancora con loro e che li separa da tutto ciò che venne voluto, sentito o pensato.

Dal contesto di ciò che costituisce l'uomo moderno, noi mettiamo in risalto un tratto che abbiamo visto dispiegarsi lentamente e faticosamente nel decorso della storia intellettuale, e che ora è decisivo per la nascita come per il buon diritto della coscienza scientifica moderna nella sua opposizione alla posizione metafisica dell'uomo. – La connessione finalizzata della conoscenza in Europa si è staccata nella scienza dalla sua base fondativa nella totalità della natura dell'uomo, come accanto a esso l'arte o, in altra modalità, il diritto. Su questa differenziazione poggia non solo il compimento tecnico dei grandi sistemi finalizzati della società umana, ma, come nucleo più interno del processo, il liberarsi di tutte le forze nella singola anima dalla loro legatezza iniziale; l'anima diviene signora delle sue forze, da paragonare a un uomo che abbia imparato a condurre a termine ogni movimento degli arti indipendentemente dai movimenti degli altri e a utilizzarli in misura più precisa e più sicura per operare. Il vincolo originario delle forze dell'anima si scioglie attraverso il lavoro della storia. Infatti è soltanto mediante l'arte che il sentimento possiede la sua vita varia, cangiante e ricca; le opere degli artisti gli riflettono in modo più elevato il suo mondo interno in immagini, percezioni, rappresentazioni come in uno specchio magico. È soltanto nel lavoro della scienza che l'intelletto conosce per la prima volta i suoi mezzi e la loro portata, il suo metodo e la sua potenza, e ora usa le forze che risiedono in lui, per così dire, con il virtuosismo tecnico dell'atleta logico.

L' uomo medievale aveva tenuto ferma solo imperfettamente la differenziazione raggiunta nel mondo antico. È pur vero che egli aveva dispiegato in profondità l'esperienza cristiana. Nel sistema della Chiesa Cattolica aveva consolidato e difeso la potenza autonoma della vita religiosa e della coscienza sociale a essa collegata, che intreccia tutti i popoli, anche se con spaventosi mezzi coercitivi. Sotto la protezione e purtroppo anche la violenza di questo sistema della Chiesa la connessione finalizzata della scienza crebbe a sua volta nelle università fino a divenire un'organizzazione più grande, e nel bel mezzo della vita corporativa del medio-

einer rechtlichen Selbständigkeitssphäre. Aber die Herrschaft der Religion, welche allen höheren Gefühlen und Ideen eine seltene Sicherheit und Tiefe im Mittelalter gab, hat doch alle selbständigen Zweckzusammenhänge bis zu einem gewissen Grade gebunden. Die Legierung des Christentums mit der antiken Wissenschaft hat die Lauterkeit der religiösen Erfahrung beeinträchtigt. Die korporative und autoritative Bindung der Individuen hat die freie Beziehung der Tätigkeiten von Personen aufeinander in Gebieten, welche wie Wissenschaft und Religion in der Freiheit ihren Lebensatem haben, gehemmt. So haben die Lebensbedingungen des Mittelalters den Reichtum höheren Daseins zu einem von der Kirche geleiteten Zusammenhang verwebt, in dem das Christentum sich an eine metaphysische Wissenschaft verlor, Wissenschaft und Kunst innerlich und äußerlich gefesselt waren. Dieser Zusammenhang der Bildung hatte in der äußeren Organisation der Kirche seinen Körper. Ihm gegenüber war alles, was sonst im mittelalterlichen Menschen sich regte, Weltlichkeit, die vernichtet oder unterworfen werden mußte. So ging durch seine Seele derselbe Zwiespalt, welcher die Gesellschaft jener Tage in die kaiserliche und kirchliche Gewalt auseinanderriß. Naturwuchs des Staatslebens, Verharren der Individuen in den ursprünglichen Beziehungen zum Boden, Besonderheit, persönliches Verhältnis und persönlicher Verband, unter Zurücktreten allgemeiner Rechtsregeln, dazu ein jugendliches Ungestüm in der germanischen Rasse und den durch sie mit neuern Blute erfüllten älteren Völkern: dies alles hatte in dem Menschen jener Zeit ungebändigtes Leben der Sinne und des Willens zur Folge. Aber in seiner Seele kämpfte hiergegen der Glaube an ein transzendentes Reich, welches durch die Kirche, den Kleriker und das Sakrament in das Diesseits herüberwirkt und aus dem göttliche Kräfte beständig ausstrahlen. Die Macht dieses objektiven Systems wurde gesteigert durch die Ordnung der mittelalterlichen Gesellschaft. In dieser war das Individuum ganz in Verbände eingegliedert, von denen die Kirche und die feudale Ordnung nur die gewaltigsten waren. Die Zweckinhalte der Gesellschaft, welche am meisten der Freiheit zu bedürfen scheinen, waren von der Autorität und der Korporation getragen und gebunden. Diese Abhängigkeit des mittelalterlichen Menschen wurde vermehrt durch seine Stellung zu der gesamten historischen Überlieferung, welche sein Denken wie in einem dichten Walde von Traditionen festhielt. Und nicht der geringste unter den Gründen, welche Selbsttätigkeit der Individuen und unabhängige Entfaltung der einzelnen Lebenszwecke in der Gesellschaft hinderten, bestand in einer Metaphysik, welche nach der Lage der Wissenschaften in ihren Grundzügen siegreich sich behauptete und der von der Kirche verteidigten transzen-

evo lottò anch'esso per una propria sfera giuridica di autonomia. Ma il dominio della religione, che nel medioevo diede a tutti i sentimenti e le idee superiori una rara sicurezza e profondità, ha legato eppure in una certa misura tutte le connessioni finalizzate autonome. La fusione del cristianesimo in una lega con la scienza antica ha pregiudicato la purezza dell'esperienza religiosa. Il vincolamento corporativo e autoritario degli individui ha ostacolato la libera relazione reciproca delle attività delle persone in settori che, come la scienza e la religione, hanno il loro respiro vitale nella libertà. Così le condizioni di vita del medioevo hanno intessuto la ricchezza di un esserci superiore a una connessione guidata dalla Chiesa in cui il cristianesimo si perse in una scienza metafisica, mentre scienza e arte vi erano incatenate interiormente ed esteriormente. Questa connessione della formazione prese corpo nell'organizzazione esterna della Chiesa. Di fronte a essa tutto il resto che si agitava nell'uomo medievale era mondanità che si doveva annientare o sottomettere. Così la sua anima era percorsa dallo stesso dissidio che lacerava la società di quei giorni in potere imperiale e potere ecclesiastico. La crescita naturale della vita statale, il persistere degli individui nelle relazioni originarie con il suolo, il particolarismo, il rapporto personale e l'adesione personale al retrocedere di regole universali di diritto, nonché un'irruenza giovanile nella razza germanica e nei popoli più anziani in cui essa immise sangue nuovo: tutto ciò aveva per conseguenza nell'uomo di quel tempo un'indomita vita dei sensi e della volontà. Ma contro questa vita lottò nella sua anima la fede in un regno trascendente che agire nell'al di qua attraverso la Chiesa, il chierico e il sacramento, e dal quale s'irradiano costantemente forze divine. La potenza di questo sistema oggettivo venne incrementata attraverso l'ordinamento della società medievale. In quest'ultimo l'individuo era immesso del tutto in associazioni di cui la Chiesa e l'ordine feudale erano solo le più potenti. I contenuti finalizzati della società che parevano aver bisogno più di tutti della libertà erano sorretti e legati dall'autorità e dalla corporazione. Questa dipendenza dell'uomo medievale venne aumentata dalla sua posizione rispetto al tramandamento istorico nel suo complesso, che tratteneva il suo pensiero in una fitta boscaglia di tradizioni. E non ultimo tra i fondamenti che ostacolavano l'attività spontanea degli individui e il dispiegamento indipendente dei singoli fini di vita nella società sussisteva una metafisica che, data la situazione delle scienze, si affermò vittoriosa nei suoi tratti di fondo e concesse un saldo punto di appoggio all'ordine trascen-

denten Ordnung einen festen Stützpunkt gewährte. So erscheinen auch die intellektuell gewaltigsten mittelalterlichen Denker nur als Repräsentanten dieser Weltansicht und Lebensordnung, vergleichbar den großen feudalen und hierarchischen Häuptern der Gesellschaft jener Tage. Was in ihnen individuell war, ordnete sich diesem System unter, und darin war gegründet, daß der Denker eine Weltmacht war. Wie einsam und verdüstert auch ein Dante seinen Weg ging, seine ganze große Seele war diesem objektiven Zusammenhang hingegeben, so gut als die eines AnseImus, Albertus oder Thomas. Hierdurch wurde er zu der „Stimme zehn schweigender Jahrhunderte".

Die wesenhafte Veränderung, die wir als Auftreten des modernen Menschen bezeichnen, ist das Ergebnis eines zusammengesetzten Bildungsprozesses, und ihre Erklärung würde eine umfassende Untersuchung erfordern. – Hier, wo es sich um Entstehung und Recht des modernen wissenschaftlichen Bewußtseins handelt, ist zunächst das Wichtigste, daß die vorher von den Völkern der alten Welt vereinzelt erreichte Differenzierung und Verselbständigung der Zweckzusammenhänge der Gesellschaft innerhalb der neuen Generation der europäischen Völker verwirklicht wird. Die geistige Bildung dieser Völker ruht auf der Selbstgewißheit der religiösen Erfahrung, der Selbständigkeit der Wissenschaft, der Befreiung der Phantasie in der Kunst, im Gegensatz zu der früheren religiösen Gebundenheit. Eine solche neue Verfassung des inneren Zusammenhangs der Kultur ist eine höhere Stufe in der Entwicklung der neuen Generation europäischer Völker, da diese Nationen in der Gebundenheit der Seelenkräfte naturgemäß begonnen hatten. Sie ist aber zugleich eine Wiederherstellung des von den Griechen Erarbeiteten und im Christentum Gewonnenen, und daher sind Humanismus und Reformation hervorragende Bestandteile des Vorganges, in welchem unser modernes Bewußtsein entstand. – Zu dieser Differenzierung trat als eine andere Seite der geschichtlichen Bewegung, welche dem modernen wissenschaftlichen Bewußtsein das Leben gab, die Veränderung in der äußeren Organisation der Gesellschaft, welche alle individuellen Kräfte löste und das Individuum verselbständigte. Innerhalb der Städte vollzog sich zuerst diese soziale und politische Umgestaltung. In den Zusammenhang unserer Darlegung fügt sich harmonisch das klassische Gemälde ein, welches Jakob Burckhardt von dem ersten Auftreten des modernen Menschen in dem Italien der Renaissance entworfen hat. „Im Mittelalter, sagt er, lagen die beiden Seiten des Bewußtseins – nach der Welt hin und nach dem Inneren des Menschen selbst – wie unter einem gemeinsamen Schleier, träumend oder halbwach. In Italien zuerst verweht dieser Schleier in die Lüfte; es erwacht eine objektive Be-

dente difeso dalla Chiesa. Così anche i pensatori medievali intellettualmente più imponenti appaiono solo come rappresentanti di questa visione del mondo e ordine di vita, paragonabili ai grandi capi feudali e gerarchici della società di quei giorni. Ciò che in loro era individuale, si subordinò a questo sistema, e si fondava in ciò il fatto che il pensatore fosse una potenza mondiale. Per quanto anche un Dante percorse la sua via solitario e offuscato, tutta la sua grande anima era altrettanto dedita a questa connessione oggettiva quanto quella di un Anselmo, Alberto o Tommaso. Per questo egli divenne la «voce di dieci secoli silenti».

L'alterazione essenziale che noi designamo come il subentrare dell' uomo moderno è il risultato di un composito processo di formazione, e la sua spiegazione richiederebbe una vasta indagine. – Qui, dove si tratta della nascita e del diritto della coscienza scientifica moderna, la cosa più importante è anzitutto il fatto che all'interno della nuova generazione dei popoli europei si realizzi la differenziazione e autonomizzazione delle connessioni finalizzate della società raggiunte solo sporadicamente dai popoli del mondo antico. La formazione spirituale di questi popoli poggia sull'autocertezza dell'esperienza religiosa, sull'autonomia della scienza, sulla liberazione della fantasia nell'arte, in opposizione alla precedente legatezza religiosa. Una simile nuova costituzione della connessione interna della cultura è uno stadio più elevato nello sviluppo della nuova generazione di popoli europei, visto che queste nazioni avevano cominciato naturalmente nella legatezza delle forze dell'anima. Ma nel contempo essa è un ripristino di quanto era stato assimilato dai Greci e di quanto si era acquisito nel cristianesimo, e quindi umanesimo e Riforma sono componenti eminenti del processo in cui nacque la nostra coscienza moderna. – A questa differenziazione si aggiunse, come secondo lato del movimento storico che diede vita alla coscienza scientifica moderna, l'alterazione nell'organizzazione esterna della società che sciolse tutte le forze individuali e rese autonomo l'individuo. È all'interno delle città che si compì dapprima questa trasfigurazione sociale e politica. Nel contesto della nostra esposizione s'innesta armonicamente il quadro classico che Jacob Burckhardt ha delineato del primo subentrare dell'uomo moderno nell'Italia del Rinascimento. «Nel medioevo», egli dice, «i due lati della coscienza – quello rivolto in fuori al mondo e quello rivolto verso l'interno dell'uomo stesso – giacevano come sotto un velo comune, sognando o in dormiveglia. Questo velo si disperde nell'aria dapprima in Italia; si risveglia una consi-

trachtung und Behandlung des Staats und der sämtlichen Dinge dieser Welt überhaupt; daneben aber erhebt sich mit voller Macht das Subjektive; der Mensch wird geistiges Individuum und erkennt sich als solches." Was hier als objektive Behandlung bezeichnet wird, ist zunächst durch die relative Verselbständigung der einzelnen Kreise der Existenz bedingt; indem die Wissenschaft die Unterordnung unter das mittelalterliche Schema des religiösen Vorstellens aufgibt, zerreißt das Band zwischen den religösen Ideen als Mitteln der Konstruktion und der Wirklichkeit; man wird in unbefangener Auffassung dieser gewahr, und so entsteht objektive Betrachtung und positive Wissenschaft, wo ehedem metaphysische Ableitung das Phänomen mit dem Tiefsten des geistigen Gesamtlebens verbunden gehalten hatte. Andererseits bewirkte die veränderte Lage des Individuums in der äußeren Organisation der Gesellschaft eine Befreiung der individuellen Kräfte und des individuellen Selbstgefühls. So entstand eine neue Stellung des erkennenden Subjekts zur Wirklichkeit. Endlich nahm mit dem Wachstum des individuellen Selbstgefühls und der Ausbildung der objektiven Betrachtung eine freie Mannigfaltigkeit der Weltansicht zu. In metaphysischem Denken wie in poetischem Sinnen wurden alle Möglichkeiten der Weltbetrachtung durchgebildet. – Traf das volle Licht dieser neuen Zeit zuerst Italien, so war doch schon das erste Aufdämmern derselben im Norden ein mächtigeres Phänomen. In Occam finden wir eine tiefere Grundlage des modernen Bewußtseins, als in seinem jüngeren Zeitgenossen Petrarca: die Selbstgewißheit der inneren Erfahrung. Gegenüber der Autorität, der Wortbeweisführung, dem die Erfahrung überschreitenden Syllogismus wird hier im Willen eine mächtige Realität, aufrichtige und wahrhaftige Wesenheit wahrgenommen.

So erweisen sich Veränderungen in dem ganzen status hominis auch innerhalb der relativ selbständigen intellektuellen Entwicklung als einwirkend, ja bestimmend. Es ist eine äußerliche Betrachtung, wenn man die Umänderung des wissenschaftlichen Geistes seit dem vierzehnten Jahrhundert auf den Humanismus zurückführt. Durch das ganze Mittelalter geht das Anwachsen der Kenntnis von Büchern und Hilfsmitteln des Altertums.[1] Trat nun inneres Wiederverständnis des Geistes der alten Schriftsteller zuerst im vierzehnten Jahrhundert in Italien, später bei den anderen Völkern hervor, so war dies die Folge tieferliegender Ursachen. Es bildeten sich bei den neueren Völkern, insbesondere in den Städten, soziale und politische Zustände, welche denen in den alten Stadtstaaten analog waren; dies hatte ein persön-

[1] Prantl hat in seiner Geschichte der Logik im Abendlande 1855ff. für einen einzelnen Zweig der wissenschaftlichen Literatur den Beweis dieses wichtjgen Satzes erschöpfend geführt.

derazione e trattazione oggettiva dello Stato e del complesso di cose di questo mondo in generale; ma accanto a ciò si erge con piena potenza l'elemento soggettivo; l'uomo diviene individuo spirituale e si conosce come tale». Ciò che qui si designa come "trattazione oggettiva" è condizionato anzitutto dalla relativa autonomizzazione delle singole cerchie dell'esistenza; quando la scienza dismette la subordinazione allo schema medievale del rappresentare religioso, si spezza il legame tra le idee religiose come mezzi della costruzione e l'effettualità; si scorge quest'ultima in una concezione spregiudicata, e così nasce una considerazione oggettiva e una scienza positiva dove prima una deduzione metafisica aveva tenuto collegato il fenomeno a quanto di più profondo della vita spirituale complessiva. D'altra parte la situazione alterata dell'individuo nell'organizzazione esterna della società provocò una liberazione delle forze individuali e dell'autosentimento individuale. Nacque così una nuova posizione del soggetto conoscitivo rispetto all'effettualità. Infine con la crescita dell'autosentimento individuale e del perfezionamento della considerazione oggettiva crebbe una libera molteplicità della visione del mondo. Nel pensare metafisico come nel meditare poetico vennero coltivate tutte le possibilità della considerazione del mondo. – Se la piena luce di questo nuovo tempo colpì dapprima l'Italia, tuttavia il suo primo albeggiare nel nord fu già un fenomeno più energico. In Occam troviamo una base fondativa della coscienza moderna più profonda che non nel suo più giovane contemporaneo Petrarca: l'autocertezza dell'esperienza interna. Di fronte all'autorità, nella conduzione verbale della dimostrazione, nel sillogismo che travalica l'esperienza, qui si percepisce nella volontà una realtà potente, un'entità franca e verace.

Così alterazioni nell'intero *status homini* si dimostrano influenti, anzi determinanti, anche all'interno dello sviluppo intellettuale relativamente autonomo. Ricondurre all'umanesimo la trasformazione dello spirito scientifico dal quattordicesimo secolo in avanti è una considerazione esteriore. Tutto il medioevo è attraversato dal crescere delle cognizioni su libri e ausili dell'antichità classica[1]. Se ora per la prima volta nel secolo quattordicesimo entrava in scena in Italia, e più tardi presso gli altri popoli, una neocomprensione interna dello spirito degli scrittori antichi, ciò fu la conseguenza di cause più profonde. Presso i popoli moderni, in particolare nelle città, si formarono condizioni sociali e politiche che erano analoghe a quelle nelle città-stato antiche;

[1] Per un ramo particolare della letteratura scientifica Prantl ha addotto esaurientemente la dimostrazione di questa importante proposizione nella sua *Geschichte der Logik im Abendlande*, 1855 sgg.

liches Lebensgefühl, Stimmungen, Interessen, Vorstellungen zur Folge, welche durch ihre Verwandtschaft mit denen der antiken Völker ein Wiederverständnis der alten Welt möglich gemacht haben. Denn der Mensch, welcher in sich das Vergangene erneuern soll, muß durch eine innere Wahlverwandtschaft hierzu vorbereitet sein.

Diese veränderte Verfassung der geistigen Bildung, wie sie in der zunehmenden Selbständigkeit der Religion, Wissenschaft und Kunst und der wachsenden Freiheit des Individuums gegenüber dem Verbandsleben der Menschheit erscheint, ist der tiefste, in der psychischen Verfassung des modernen Menschen selber liegende Grund dafür, daß jetzt die Metaphysik ihre bisherige geschichtliche Rolle ausgespiegelt hat. Die christliche Religion, wie Luther und Zwingli sie auf die innere Erfahrung stellten, die Kunst, wie nun Lionardo sie den geheimnisvollen Tiefsinn der Wirklichkeit erfassen lehrte, die Wissenschaft, wie sie Galilei auf die Analysis der Erfahrung verwies, konstituierten das moderne Bewußtsein in der Freiheit seiner Lebensäußerungen.

Metaphysik, als Theologie, war das reale Band gewesen, welches im Mittelalter Religion, Wissenschaft und Kunst, die verschiedenen Seiten des geistigen Lebens, zusammengehalten hatte: nun wurde dies Band gesprengt. Das intellektuelle Leben der neuen Völker war so weit herangewachsen und ihr Verstand durch die Scholastik so diszipliniert für die Forschung um der Forschung willen, daß eingeschränktere Aufgaben vermittels strengerer Methoden gestellt und auch gelöst zu werden begannen. Die Zeit selbständiger Entwicklung der Einzelwissenschaften war gekommen. Die Ergebnisse der positiven Epoche der alten Welt konnten aufgenommen werden. Wo ein Archimedes, Hipparch und Galen den Faden positiven Forschens fallen gelassen, konnte er wieder angeknüpft werden. Altertum und Mittelalter haben in der Wissenschaft die Antwort auf das Rätsel der Welt, in der Wirklichkeit die Verkörperung der höchsten Ideen gesucht; so war die Betrachtung der idealen Bedeutung der Erscheinungen mit der Zergliederung ihres ursächlichen Zusammenhangs vermischt worden. Indem jetzt die Wissenschaft sich von der Religion loslöste, ohne sie ersetzen zu wollen, trat die kausale Forschung aus dieser falschen Verknüpfung und näherte sich den Bedürfnissen des Lebens. Man war des abstrakten Schließens auf transzendente Objekte, der metaphysischen Spinngewebe, welche vom Diesseits zum Jenseits gezogen worden waren, satt, und doch dauerte das aufrichtige Ringen nach der Wahrheit hinter den Erscheinungen fort. So wandte sich nun der Romane den Erfahrungen der äußeren Natur und des Weltlebens, der nordische Mensch zunächst der lebendigen religiösen Erfahrung zu.

ciò ebbe per conseguenza un sentimento personale della vita, intonazioni, interessi, rappresentazioni che attraverso la loro affinità con quelle dei popoli antichi hanno reso possibile una neocomprensione del mondo antico. Infatti l'uomo che voglia rinnovare in sé ciò che è passato dev'essere preparato a ciò da un'interna affinità elettiva.

È questa costituzione alterata della formazione spirituale, quale appare nella crescente autonomia della religione, della scienza e dell'arte, e nella crescente libertà dell'individuo nei confronti della vita associata dell'umanità, è il fondamento più profondo, risiedente nella costituzione psichica dello stesso uomo moderno, del fatto che adesso la metafisica abbia cessato di svolgere il ruolo storico fin qui avuto. La religione cristiana che Lutero e Zwingli posero nell'esperienza interna, l'arte a cui Leonardo insegnò a cogliere il senso profondo dell'effettualità, la scienza che Galilei rinviò all'analisi dell'esperienza, costituirono la coscienza moderna nella libertà delle sue esteriorizzazioni vitali.

Come teologia, la metafisica era stata il legame reale che nel medioevo aveva tenuto insieme religione, scienza e arte, i diversi lati della vita spirituale: ora questo legame venne spezzato. La vita intellettuale dei nuovi popoli si era fatta così tanto adulta e il loro intelletto era così disciplinato dalla Scolastica alla ricerca per la ricerca, che si cominciarono a porre e anche a risolvere compiti più limitati mediante metodi più rigorosi. Era giunto il tempo dello sviluppo autonomo delle scienze particolari. Si poterono accogliere i risultati dell'epoca positiva del mondo antico. Si poté riannodare il filo del ricercare positivo dove l'avevano lasciato cadere un Archimede, Ipparco e Galeno. Nella scienza l'antichità classica e il medioevo hanno cercato la risposta all'enigma del mondo, nell'effettualità l'incarnazione delle idee supreme; così la considerazione del significato ideale delle apparizioni era stata mescolata allo smembramento della loro connessione causale. Quando adesso la scienza si staccò dalla religione senza voler sostituirla, la ricerca causale uscì da questo falso intreccio e si avvicinò ai bisogni della vita. Si era saturi dell'astratto inferire oggetti trascendenti, delle ragnatele metafisiche che erano state tese dall'al di qua al'al di là, eppure perdurava il franco dibattersi per la verità dietro le apparizioni. Così l'uomo latino si volse alle esperienze della natura esterna e della vita del mondo, e l'uomo nordico anzitutto alla vivente esperienza religiosa.

Und jetzt erschien auch an dieser Wende der intellektuellen Entwicklung als Träger der neuen Richtung eine neue Klasse von Personen: der Kleriker machte dem Literaten, dem Schriftsteller oder auch dem Professor an einer der von Städten oder aufgeklärten Fürsten gegründeten oder neugestalteten Universitäten Platz. In den Städten, in welchen diese Männer auftraten, bestand nicht der Unterschied zwischen einer großen tätigen aber ununterrichteten Sklavenmasse und einer kleinen Zahl freier Bürger, welche jede Art von körperlicher Arbeit als ihrer unwürdig ansahen. Während dies Verhältnis in den griechischen Städten den Fortschritt der Erfindungen in hohem Grade gehindert hatte, entstanden im Zusammenhang mit der Industrie in den modernen Städten Erfindungen von großer Tragweite. Der weite Schauplatz unseres Erdteils und die ungeheuren Mittel dieser modernen Welt brachten einen ununterbrochenen Zusammenhang vieler Arbeiter hervor. Diesen aber stand die Natur nicht als ein in sich göttliches Gewächs gegenüber: die Hand des Menschen griff durch sie hindurch, hinter ihren Formen die Kräfte zu erfassen. In dieser Bewegung entstand der Charakter der modernen Wissenschaft: Studium der Wirklichkeit, wie sie in der Erfahrung gegeben ist, vermittels der Aufsuchung des kausalen Zusammenhangs, sonach durch Zerlegung der zusammengesetzten Wirklichkeit in ihre Faktoren, besonders durch das Experiment. Die Aufgabe, das Konstante in den Veränderungen der Natur festzustellen, wurde durch die Aufsuchung von Naturgesetzen gelöst. Das Naturgesetz verzichtet darauf, das Wesen der Dinge auszudrücken, und indem so Grenzen der positiven Wissenschaft hervortraten, wurde das Studium der Wirklichkeit ergänzt durch eine Erkenntnistheorie, welche das Feld der Wissenschaften abmaß.

So entstanden, als die eigentümlichen Erzeugnisse der modernen Wissenschaft, Erforschung der Kausalgesetze der Wirklichkeit auf dem Gebiete der Natur wie der gesellschaftlich-geschichtlichen Welt und Theorie der Erkenntnis. Diese beiden führen seitdem den Vernichtungskrieg gegen die Metaphysik, und jetzt ist ihre Tendenz, auf der Grundlage der Erkenntnistheorie einen Zusammenhang der Einzelwissenschaften der Wirklichkeit herzustellen.

Und hat sich nun in dieser modernen Welt, an deren Eingang wir stehen, Metaphysik zu verteidigen versucht, so ändert sich doch allmählig ihr Charakter und ihre Lage. – Die Stelle, die sie im Zusammenhang der Wissenschaften zu behaupten versucht, ist eine andere. Denn indem die positiven Wissenschaften die Wirklichkeit analysieren und die allgemeinsten Bedingungen derselben in einem System von Elementen und Gesetzen festzustellen streben, in-

E portatrice del nuovo indirizzo apparve ora, anche in questa svolta dello sviluppo intellettuale, una nuova classe di persone: il chierico fece posto al letterato, allo scrittore o anche al professore in una delle università fondate o riconfigurate dalle città o da principi illuminati. Nelle città in cui subentrarono questi uomini non sussisteva la distinzione tra una grande massa di schiavi attiva ma non istruita e un piccolo numero di liberi cittadini che vedessero indegno di loro ogni specie di lavoro materiale. Mentre nelle città greche questa condizione aveva ostacolato in grande misura il progresso delle invenzioni, in connessione con l'industria nacquero nelle città moderne invenzioni di grande portata. L'ampio palcoscenico del nostro continente e gli enormi mezzi di questo mondo moderno apportarono una connessione ininterrotta di molti lavoratori. Questi ultimi non avevano di fronte la natura come un'escrescenza in sé divina: la mano dell'uomo vi s'immerse a fondo per cogliere le forze dietro le sue forme. In questo movimento nacque il carattere della scienza moderna: uno studio dell'effettualità quale si dà nell'esperienza, mediante la ricerca della connessione causale, perciò per disaggregazione dell'effettualità composita nei suoi fattori, in particolare attraverso l'esperimento. Il compito di stabilire quanto ci sia di costante nelle alterazioni della natura venne assolto dalla ricerca di leggi di natura. La legge di natura rinuncia a esprimere l'essenza delle cose, e nella misura in cui così entrarono in scena confini della scienza positiva, lo studio dell'effettualità venne integrato da una teoria della conoscenza che prese a misurare il campo delle scienze.

Nacquero così, come i prodotti peculiari della scienza moderna, l'esplorazione delle leggi causali dell'effettualità nel settore della natura così come in quello del mondo storico-sociale, e la teoria della conoscenza. Da quel momento in poi questi due prodotti conducono la guerra a oltranza contro la metafisica, e adesso la loro tendenza è quella d'istituire, sulla base della teoria della conoscenza, una connessione delle scienze particolari dell'effettualità.

Ora, e se la metafisica ha tentato di difendersi in questo mondo moderno al cui ingresso noi stiamo, tuttavia il suo carattere e la sua situazione si alterano gradualmente. – Il posto che essa tenta di affermare nella connessione delle scienze è un altro. Infatti nella misura in cui le scienze positive analizzano l'effettualità e aspirano a stabilirne le condizioni più generali in un sistema di elementi e leggi, nella misura in cui esse divengono criticamente coscienti della posizione di queste pro-

dem sie sich der Stellung dieser Sätze zur Wirklichkeit wie zum Bewußtsein kritisch bewußt werden: verliert die Metaphysik ihren Platz als Grundlage der Erklärung der Wirklichkeit in den Einzelwissenschaften, und ihr bleibt nur als mögliche Aufgabe, die Ergebnisse der positiven Wissenschaften in einer allgemeinen Weltansicht abzuschließen. Der Grad von Wahrscheinlichkeit, der einem solchen Versuche erreichbar ist, kann nur ein bescheidener sein. – Ebenso ändert sich die Funktion solcher metaphysischen Systeme in der Gesellschaft. Überall wo Metaphysik fortbestand, wandelte sie sich in ein bloßes Privatsystem ihres Urhebers und derjenigen Personen, welche sich vermöge einer gleichen Verfassung der Seele von diesem Privatsystem angezogen fanden. Dies war durch die veränderte Lage bedingt. Dieselbe hat die Macht einer einheitlichen monotheistischen Metaphysik gebrochen. Die veränderten physikalischen und astronomischen Grundbegriffe haben die Schlüsse der monotheistischen Metaphysik zerstört. Eine freie Mannigfaltigkeit von metaphysischen Systemen, deren keines erweisbar ist, hat sich nun gebildet. So blieb der Metaphysik nur die Aufgabe, Zentren zu schaffen, in welchen die Ergebnisse der positiven Wissenschaften sich zu einem befriedigenden allgemeinen Zusammenhang der Erscheinungen in einer Fassung von relativem Werte sammeln konnten. Die positive Wissenschaft bringt nach der Ansicht der Metaphysiker nur die einzelnen Worte und die Regeln der Verknüpfung derselben hervor, welche dann erst Wlter ihren Händen zum Gedicht werden. Aber ein Gedicht hat keine allgemeingültige Wahrheit. Man hat ungefähr in derselben Zeit nebeneinander Schelling seine Offenbarungsphilosophie, Hegel seine Weltvernunft, Schopenhauer seinen Weltwillen, die Materialisten ihre Anarchie der Atome beweisen hören; alle mit gleich guten oder schlechten Gründen. Handelt es sich etwa darum, unter diesen Systemen das wahre auszusuchen? Das wäre ein sonderbarer Aberglaube; so vernehmlich als möglich lehrt diese metaphysische Anarchie die Relativität aller metaphysischen Systeme. Ein jedes von ihnen repräsentiert so viel, als es in sich faßt. Es hat so viel Wahrheit als eingegrenzte Tatsachen und Wahrheiten seinen grenzenlosen Verallgemeinerungen zugrunde liegen. Es ist ein Organ, sehen zu machen, die Individuen durch den Gedanken zu vertiefen und zu dem unsichtbaren Zusammenhang in Beziehung zu erhalten. Dieses und vieles Verwandte bildet die neue Funktion der Metaphysik in der modernen Gesellschaft. Daher sind diese Systeme der Ausdruck bedeutender und in ihren Gedanken weit um sich greifender Per.sonen. Die wahren Metaphysiker haben gelebt, was sie schrieben. Descartes, Spinoza, Hobbes, Leibniz sind von neueren Geschichtschreibern der Philosophie immer

posizioni rispetto all'effettualità così come rispetto alla coscienza, la metafisica perde il suo posto come base fondativa della spiegazione dell'effettualità nelle scienze particolari, e come compito possibile le rimane solo quello di conchiudere i risultati delle scienze positive in una visione generale del mondo. Il grado di probabilità raggiungibile da un simile tentativo non può essere che modesto. – Allo stesso modo si altera la funzione di simili sistemi metafisici nella società. Ovunque una metafisica continuasse a sussistere, mutò in un mero sistema privato, proprio del suo autore e di quanti si trovassero attratti da tale sistema in virtù di un'uguale costituzione dell'anima. Ciò fu condizionato dalla situazione alterata. Questa stessa situazione ha spezzato il potere di una metafisica monoteistica unitaria. Gli alterati concetti di fondo in fisica e in astronomia hanno distrutto le inferenze della metafisica monoteistica. Ora si è formata una libera molteplicità di sistemi metafisici nessuno dei quali è dimostrabile. Così alla metafisica rimase solo il compito di creare centri in cui i risultati delle scienze positive si potessero raccogliere in una soddisfacente connessione generale delle apparizioni in una formulazione di valore relativo. Secondo la visione dei metafisici la scienza positiva produce solo le singole parole e le regole dell'intreccio di queste ultime, che poi divengono il dettato solo tra le loro mani. Ma un dettato non ha alcuna verità universalmente valida. All'incirca nello stesso tempo si udirono dimostrare, l'uno accanto all'altro, Schelling la sua filosofia della rivelazione, Hegel la sua ragione del mondo, Schopenhauer la sua volontà del mondo, i materialisti la loro anarchia degli atomi; tutti con fondamenti ugualmente buoni o cattivi. Si tratta forse di andare in cerca di quanto ci sia di vero in questi sistemi? Ciò sarebbe una stramba superstizione. questa anarchia metafisica insegna nel modo più chiaro possibile la relatività di tutti i sistemi metafisici. Ciascuno di essi rappresenta tanto quanto abbraccia in sé. Ciascuno ha tanta verità quanto alla base delle sue sconfinate generalizzazione stanno fatti e verità limitati. Ciascuno è un organo per far vedere, per penetrare gli individui attraverso il pensiero e mantenerli in relazione con la connessione invisibile. Questo e molto altro di affine costituisce la nuova funzione della metafisica nella società moderna. Quindi questi sistemi sono l'espressione di persone significative che nei loro pensieri afferrano ampiamente intorno a sé. I veri metafisici hanno vissuto ciò che scrissero. Descartes, Spinoza, Hobbes, Leibniz vengono concepiti sempre più da storiografi contemporanei della filosofia come in-

mehr als zentrale Individualitäten aufgefaßt worden, in deren weiter Seele eine Lage der wissenschaftlichen Gedanken sich auf relative Weise abspiegelt. Ebendieser ihr repräsentativer Charakter beweist die Relativität des Wahrheitsgehaltes in ihren Systemen. Die Wahrheit ist nicht etwas Repräsentatives.

Aber selbst diese Funktion der metaphysischen Systeme in der modernen Gesellschaft kann nur vorübergehend sein. Denn diese schimmernden Zauberschlösser der wissenschaftlichen Einbildungskraft können, nachdem die Relativität ihres Wahrheitsgehaltes erkannt ist, das ernüchterte Auge nicht mehr täuschen. Und gleichviel wie lange noch ein Einfluß auf die Kreise der Gebildeten von metaphysischen Systemen geübt werden mag, die Möglichkeit, daß ein solches System von relativer Wahrheit, das neben vielen anderen von demselben Wahrheitsgehalt steht, als Grundlage für die Wissenschaften benutzt werde, ist unwiederbringlich dahin.

ZWEITES KAPITEL
DIE NATURWISSENSCHAFTEN

In dem dargelegten allgemeinen Zusammenhang entstand die moderne Naturwissenschaft. Der Geist der neueren Völker war in den wissenschaftlichen Korporationen des Mittelalters diszipliniert worden. Die Wissenschaft, als Beruf, der sich in großen Körperschaften vererbte, betrieben, steigerte ihre Anforderungen an technische Vollendung und schränkte sich auf dasjenige ein, was sie zu beherrschen vermochte. Und zwar sah sie sich hierbei durch kräftige Impulse gefördert, welche sie in der Gesellschaft vorfand. In demselben Maße, in welchem sie von der Untersuchung der letzten Gründe sich loslöste, empfing sie von den fortschreitenden praktischen Zwecken der Gesellschaft, dem Handel, der Medizin, der Industrie ihre Aufgaben. Der erfindende Geist in dem arbeitsamen, die Handgriffe mit sinnendem Nachdenken vereinigenden Bürgertum schuf der experimentellen und messenden Wissenschaft Hilfsmittel von unberechenbarer Bedeutung. Und von dem Christentum her lebte in diesen romanischen und germanischen Völkern ein mächtiges Gefühl, daß dem Geist die Herrschaft über die Natur gebühre, wie es Francis Bacon ausgedrückt hat. So löst sich eine ihrer eingeschränkten Ziele sichere positive Wissenschaft der Natur immer klarer von dem Ganzen der geistigen Bildung, welche als Metaphysik aus der Totalität der Gemütskräfte ihre Nahrung gezogen hatte. Das Naturerkennen scheidet sich von dem seelischen Gesamtleben ab. Immer mehrere von den Voraussetzungen,

dividualità centrali nella cui ampia anima si rispecchia in modo relativo una situazione dei pensieri scientifici. Ma appunto questo loro carattere rappresentativo dimostra la relatività del contenuto di verità nei loro sistemi. La verità non è qualcosa di rappresentativo.

Ma questa stessa funzione dei sistemi metafisici nella società moderna può essere solo transitoria. Infatti, dopo che è stata riconosciuta la relatività del loro contenuto di verità, questi scintillanti castelli magici non possono più ingannare l'occhio disilluso della facoltà d'immaginazione scientifica. E per quanto a lungo possa venire esercitato da sistemi metafisici un influsso sulla cerchia delle persone colte, la possibilità che un simile sistema di verità relativa, che sta accanto a molti altri sistemi dallo stesso contenuto di verità, venga utilizzato come base fondativa per le scienze è svanita per sempre.

CAPITOLO II
LE SCIENZE DELLA NATURA

Nella connessione generale che abbiamo esposto nacque la scienza moderna della natura. Lo spirito dei popoli moderni era stato disciplinato nelle corporazioni scientifiche del medioevo. La scienza, esercitata come professione che si dava in eredità in grandi corporazioni, accrebbe le sue esigenze di perfezionamento tecnico e si limitò a ciò che era capace di dominare. E, a dire il vero, essa si vide sollecitata a questo da forti impulsi che rinvenì nella società. Nella stessa misura in cui si staccava dall'indagine dei fondamenti ultimi, riceveva i suoi compiti dai fini pratici progressivi della società, dal commercio, dalla medicina, dall'industria. Lo spirito inventivo nella borghesia laboriosa, che alla destrezza univa una riflessione senziente, creò per la scienza sperimentale e metrica ausili dal significato incalcolabile. E dall'affermarsi del cristianesimo visse in questi popoli latini e germanici un sentimento potente del fatto che allo spirito spetti il dominio sulla natura, così come lo ha espresso Francesco Bacone. Così una scienza positiva della natura, sicura dei propri fini limitati, si staccò sempre più chiaramente dall'intero della formazione spirituale che come metafisica aveva tratto il proprio alimento dalla totalità delle forze d'animo. Il conoscere della natura si scinde dalla vita psichica collettiva. Esso elimina un numero sempre maggiore dei presup-

welche in dieser Totalität gegeben sind, werden von dem Naturerkennen eliminiert. Seine Grundlagen werden vereinfacht und auf das in der äußeren Wahrnehmung Gegebene immer genauer eingeschränkt. Die Naturwissenschaft des sechzehnten Jahrhunderts arbeitete noch mit Phantasien von psychischen Verhältnissen in den Naturvorgängen; Galilei und Descartes begannen den erfolgreichen Kampf gegen diese überlebenden Vorstellungen aus der metaphysischen Zeit. Und allmählich wurden selbst Substanz, Ursache, Kraft bloße Hilfsbegriffe für die Lösung der methodischen Aufgabe, zu den in der äußeren Erfahrung gegebenen Erscheinungen die Bedingungen zu suchen, unter welchen ihr Nebeneinander und ihre Abfolge erklärt und ihr Eintreffen vorausgesagt werden kann-

Diese moderne Naturwissenschaft hat allmählich die Metaphysik der substantialen Formen zersetzt.

Der denknotwendige Zusammenhang, den die moderne Naturwissenschaft als Erklärungsgrund der gegebenen Wirklichkeit sucht, gemäß dem in der Metaphysik entwickelten und von derselben ihr vorgezeichneten Ideal der Erkenntnis, hat zu seinem Material die ebenfalls in der Metaphysik aus dem Erlebnis der vollen Menschennatur abstrahierten und wissenschaftlich entwickelten Begriffe der Substanz und der Kausalität (wirkenden Ursache). Als die Begriffe von Erkenntnisgrund oder Denknotwendigkeit in der Entwicklung der Metaphysik auftraten, fanden sie diese beiden Grundvorstellungen vor, als welche das menschliche Denken vom Gegebenen rückwärts zu den Gründen leiten. Dementsprechend sehen wir die Naturforschung bemüht, das anschauliche Bild der Veränderungen und Bewegungen an den Objekten in die Verkettung von Ursachen und Wirkungen aufzulösen, die Regelmäßigkeiten in ihnen zu erfassen, durch welche sie für den Gedanken beherrschbar werden, und als Träger dieses Vorgangs Substanzen zu konstruieren, welche nicht wie sinnliche Objekte dem Entstehen und Vergehen unterworfen sind. Soweit unterscheidet sich die Gedankenarbeit der modernen Naturwissenschaft gar nicht von der Arbeit der Griechen, die ersten Gründe des gegebenen Weltalls aufzusuchen. Worin besteht nun das die Erforschung der Natur bei den neueren Völkern am meisten Unterscheidende, worin der Kunstgriff, vermittels dessen sie das alte Lehrgebäude vom Kosmos zerstört haben?

Schon in der Alchimie macht sich die Richtung auf die wahren Faktoren der Natur geltend. Die Aristotelische Elementenlehre hatte Eigenschaften, welche sich der einfachen Wahrnehmung darbieten, Wärme, Kälte, Feuchtigkeit, Trockenheit, zugrunde gelegt. Das Stadium der Chemie, wie es Paracelsus repräsentiert, bedient sich der

posti dati in questa totalità. Le sue basi fondative si semplificano e si limitano sempre più precisamente a ciò che è dato nella percezione esterna. La scienza della natura del sedicesimo secolo lavorava ancora con proiezioni fantastiche di rapporti psichici nei processi di natura; Galilei e Descartes cominciarono la lotta vittoriosa contro queste rappresentazioni che sopravvivevano dal tempo metafisico. E gradualmente gli stessi concetti di sostanza, causa, forza divennero meri concetti ausiliari per la soluzione del compito metodico di cercare per le apparizioni date nell'esperienza esterna le condizioni sotto cui si possa spiegare il loro disporsi l'una accanto alle altre e la loro successione, e predire il loro arrivo.

Questa scienza moderna della natura ha disgregato gradualmente la metafisica delle forme sostanziali.

La connessione necessaria nel pensiero che la scienza moderna della natura cerca come fondamento esplicativo dell'effettualità data, conformemente all'ideale di conoscenza sviluppato nella metafisica e da questa prescrittole, ha come suo materiale i concetti di sostanza e di causalità (causa efficiente) che già nella metafisica erano stati a loro volta astratti dal vissuto della piena natura dell'uomo e sviluppati scientificamente. Quando subentrarono nello sviluppo della metafisica i concetti di fondamento conoscitivo o di necessità nel pensiero, essi rinvenirono queste due rappresentazioni di fondo come quelle che guidano il pensiero umano a ritroso dal dato ai fondamenti. Corrispondentemente a ciò vediamo che l'indagine della natura si sforza di risolvere l'immagine intuitiva delle alterazioni e dei movimenti negli oggetti nella concatenazione di cause ed effetti, di cogliervi le regolarità attraverso cui essi divengono dominabili per il pensiero, e di costruire come portatrici di questo processo sostanze che non sono soggette al nascere e al perire come gli oggetti sensibili. Fin qui il lavoro di pensiero della scienza moderna della natura non si distingue proprio per niente dal lavoro dei Greci, rivolto ad andare in cerca dei fondamenti primi dell'universo dato. Ora, in che consiste ciò che distingue più di ogni altra cosa l'esplorazione della natura presso i popoli moderni, in che consiste l'accorgimento mediante cui essa ha distrutto l'antico edificio dottrinale del cosmo?

Già nell'alchimia si fa valere l'indirizzo rivolto ai veri fattori della natura. La dottrina aristotelica degli elementi aveva posto alla base proprietà che si offrono alla semplice percezione: caldo, freddo, umido, secco. Lo stadio della chimica che Paracelso rappresenta si serve dell'analisi chimica per penetrare, dietro questo

chemischen Analyse, um hinter diese deskriptive Betrachtungsweise zu den wirklichen Faktoren, aus denen die Materie sich zusammensetzt, zu dringen. Es unterscheidet daher drei Grundkörper (tres primas substantias), das was brennt: Sulphur, das was raucht und sich sublimiert: Mercurius, das was als unverbrennliche Asche zurückbleibt: Sal. Aus diesen Grundkörpern, welche zwar nicht isoliert dargestellt, aber von der chemischen Kunst am Verbrennungsvorgang unterschieden werden können, leitet Paracelsus erst die Aristotelischen Elemente ab. So war der Weg beschritten, durch die tatsächliche Zerlegung der Materie im Experiment sich den chemischen Elementen zu nähern; eben der Verbrennungsprozeß, von welchem Paracelsus ausging, sollte Lavoisier den Eintritt in die quantitative Untersuchungsweise vermittein. Jedoch lange Zeit bevor die Chemie zu einer sicheren Grundlegung gelangte, wurde die Mechanik durch Galilei exakte Wissenschaft. Lagrange hat in bezug auf diese Leistung Galileis hervorgehoben, es habe, um die Jupitertrabanten, Venusphasen und Sonnenflecken zu finden, nur des Teleskops und des Fleißes bedurft, wogegen nur ein außerordentlicher Geist die Gesetze der Natur in Erscheinungen, welche man stets vor Augen gehabt, aber bis dahin nicht hatte erklären können, zu entwirren vermocht habe. Die einfachen, begrifflich wie quantitativ bestimmten Vorstellungen, welche er zugrunde legte, setzten eine Zerlegung des Bewegungsvorgangs in abstrakte Komponenten voraus, und sie ermöglichten gerade durch die Einfachheit der fundamentalen Beziehungen die Unterordnung der Bewegungen unter die Mathematik. Das scheinbar so selbstverständliche Prinzip der Trägheit durchschnitt die ganze von uns dargelegte metaphysische Theorie, nach welcher eine Bewegung nur durch das Fortwirken der sie hervorbringenden Ursache sich forterhält, sonach den gleichförmig fortdauernden Bewegungen eine gleichförmig wirkende Ursache zugrunde gelegt werden mußte. Auf diese Theorie, welche der Sinnenschein von gestoßenen und in Ruhezustand zurückkehrenden Körpern empfahl, war die Annahme von psychischen Wesenheiten als Ursachen eines weiten Kreises von Veränderungen in der Natur einerseits begründet worden, wie sie andererseits aus der Gedankenmäßigkeit der Bewegungen ihre mehr andauernde Kraft empfing. Nunmehr zeigte das Prinzip Galileis den Grund der Fortdauer einer Bewegung in der Notwendigkeit des Beharrens des Objektes selber in seinem Bewegungszustande; dieser Notwendigkeit gemäß durchläuft das Objekt jedes folgende Differential seiner Bahn, weil es das vorangehende durchlaufen hat. Die Grundlage der metaphysischen Naturbetrachtung war vemichtet.

Die erste Anwendung der Mechanik auf ein verwickeltes System

modo descrittivo di considerazione, nei fattori effettuali di cui si compone la materia. Esso distingue quindi tre corpi di fondo (*tres primas substantias*): quello che brucia, il solfuro; quello che fuma e si sublima, il mercurio; quello che rimane come cenere incombustibile, il sale. È Paracelso a dedurre per primo gli elementi aristotelici da questi corpi di fondo, che, se non si possono presentare isolatamente, si possono però distinguere attraverso l'arte chimica nel processo di combustione. Si cominciava così a battere la via per accostarsi agli elementi chimici attraverso la disaggregazione fattuale della materia nell'esperimento; è appunto il processo di combustione che doveva suggerire a Lavoisier l'entrata nel modo quantitativo d'indagine. Tuttavia, molto tempo prima che la chimica giungesse a una fondazione sicura, la meccanica divenne scienza esatta grazie a Galilei. In riferimento a questa prestazione di Galilei Lagrange ha rilevato che, mentre per trovare i satelliti di Giove, le fasi di Venere e le macchie solari ci fu bisogno solo del telescopio e della diligenza, per contro solo uno spirito straordinario sarebbe stato capace di districare le leggi della natura in apparizioni che si ha avuto sempre dinanzi agli occhi, ma che finora non si erano potute spiegare. Le rappresentazioni semplici, concettualmente e quantitativamente determinate, che Galilei pose alla base presuppongono una disaggregazione del processo di movimento in componenti astratte, e proprio attraverso la semplicità delle relazioni fondamentali resero possibile la subordinazione dei movimenti alla matematica. Il principio d'inerzia, apparentemente così ovvio, recise, intersecandola, tutta la teoria metafisica da noi esposta, secondo cui un movimento si conserva solo attraverso il continuare a operare della causa che lo produce, per cui alla base dei movimenti uniformemente perduranti doveva essere posta una causa operante uniformemente. Su questa teoria consigliata dalla parvenza sensibile di corpi lanciati che ritornano allo stato di quiete era stato fondato da una parte l'assunto di entità psichiche come cause di una cerchia più ampia di alterazioni nella natura, così come dall'altra esso ricevette la sua forza più durevole dalla conformità a pensiero dei movimenti. Ormai il principio di Galilei mostrava il fondamento del perdurare di un movimento nella necessità del perseverare dell'oggetto stesso nel suo stato di movimento; conformemente a questa necessità l'oggetto percorre ogni differenziale successivo della sua traiettoria poiché ha percorso quello precedente. A risultarne annientata era la base fondativa della considerazione metafisica della natura.

La prima applicazione della meccanica a un sistema intricato

von Tatsachen, zugleich die glänzendste und erhabenste, deren sie fähig ist, war die auf die großen Bewegungen der Massen im Weltraum. So entstand die Mechanik des Himmels. Sie wurde ermöglicht durch die Fortschritte der Mathematik in analytischer Geometrie und Differentialrechnung. Nun wurde das verwickelte Getriebe der im Weltraum kreisenden Gestime durch die Theorie von der Gravitation, als dem unsichtbaren Bande der Sternenwelt, der mechanischen Betrachtungsweise untergeordnet. Damit sanken die Gestirngeister der metaphysischen Naturauffassung dahin und wurden zu Märchen einer verklungenen Zeit.

Die unermeßliche Veränderung der menschlichen Weltansicht, welche sich so vollzog, begann, indem Kopernikus, anknüpfend an die Forschungen der Griechen, welche dasselbe versucht, die Sonne in die Mitte der Welt stellte. „Denn wer könnte wohl", so sagt er, „in dem herrlichen Naturtempel dieser Fackel einen anderen Ort anweisen wollen." Die drei Keplerschen Gesetze entwarfen deskriptiv die Figuren und Zahlenverhältnisse der heliozentrischen Planetenbewegungen, in welchen Kepler, den Spuren der pythagoreischen Schule nachgehend, die Harmonie des Himmels anschaute. Newton suchte die Erklärung für die so ihrer Form nach bestimmten Bewegungen. Und zwar erklärte er sie durch eine Zerlegung in zwei Faktoren. Der eine Faktor liegt in einem Anstoß, welchen die Planeten in der Richtung einer Tangente an ihre gegenwärtige Bahn erhalten haben, der andere in der Gravitation; so kann die Krümmung ihrer Bahnen abgeleitet werden. Auf solche Weise tritt an die Stelle der geistigen Wesen, deren vorstellende Kraft und innere geistige Beziehung zueinander der Erklärungsgrund der verwickelten Formen der scheinbaren Bahnen und ihrer mechanisch zusammenhangslosen Räderwerke gewesen waren, nachdem einmal durch den heliozentrischen Standpunkt des Kopernikus das Problem eine einfachere, durch Kepler eine genau präzisierte Fassung erhalten hatte, der Mechanismus, dem Triebwerk einer ungeheuren Uhr vergleichbar. Und das Mittel war die Zerlegung, die auf das Zusammenwirken von Faktoren, welche der Erklärung dienen, die Form zurückführte, während diese bis dahin Gegenstand einer ästhetischen und teleologisch deskriptiven Betrachtung gewesen war .

Wir verfolgen nicht die Bedeutung der fortschreitenden Chemie und Physik für die gänzliche Veränderung der bisherigen Metaphysik; insbesondere in der Chemie schien nun das analytische Verfahren experimentell die Auffindung der Substanzen bewirken zu wollen, die im Kosmos vereinigt sind; aber die Formen des organischen Lebens waren der zweite Hauptstützpunkt für die Metaphysik der substantialen Formen, und auch diesen sollte sie nun verlieren. Die Meta-

di fatti, e nel contempo la più brillante e la più sublime di cui essa è suscettibile, fu quella ai grandi movimenti delle masse nello spazio cosmico. Nacque così la meccanica del cielo. Essa venne resa possibile dai progressi della matematica nella geometria analitica e nel calcolo differenziale. L'intricato congegno degli astri rotanti nello spazio venne subordinato ora al modo meccanico di considerazione dalla teoria della gravitazione come legame invisibile del mondo stellare. Con ciò gli spiriti astrali della concezione metafisica della natura s'inabissarono e divennero fiabe di un tempo svanito.

La smisurata alterazione della visione umana del mondo che così si compiva cominciò quando Copernico, riallacciandosi alle ricerche dei Greci che avevano tentato di fare la stessa cosa, pose il Sole al centro del mondo. «Chi infatti potrebbe mai», egli dice così, «voler assegnare a questa fiaccola un altro luogo nel grandioso tempio della natura?». Le tre leggi kepleriane delinearono descrittivamente le figure e i rapporti numerici dei movimenti eliocentrici dei pianeti, in cui sulle orme della Scuola Pitagorica Keplero contemplava l'armonia del cielo. Newton cercò la spiegazione per movimenti così determinati secondo la loro forma. E, più precisamente, li spiegò attraverso una disaggregazione in due fattori. Il primo fattore risiede in un impulso che i pianeti hanno conservato nella direzione di una tangente alla loro orbita attuale, l'altro è la gravitazione; così si può dedurre la curvatura delle loro orbite. In tal modo al posto delle essenze spirituali, la cui forza rappresentatrice e l'interna relazione spirituale reciproca erano state il fondamento esplicativo delle forme intricate delle orbite apparenti e dei loro rotismi meccanicamente sconnessi, una volta che il problema ebbe ottenuto dal punto di vista eliocentrico di Copernico una formulazione più semplice precisata esattamente da Keplero, entrò in campo il meccanismo paragonabile ai congegni di un immenso orologio. E il mezzo per ciò fu la disaggregazione che ricondusse la forma al cooperare di fattori che servono alla spiegazione, mentre fin qui la forma era stata oggetto di una considerazione estetica e teleologicamente descrittiva.

Non staremo a seguire il significato della chimica e della fisica in via di progresso per la completa alterazione della metafisica avutasi fin qui; in particolare nella chimica il procedimento analitico pareva ora voler provocare sperimentalmente il rinvenimento delle sostanze che si combinano nel cosmo; ma le forme della vita organica erano il secondo punto di appoggio capitale per la metafisica delle forme sostanziali, e ora essa dovette perdere anche questo punto

physik der substantialen Fonnen widerstand vermittels des Begriffs einer Lebensseele, der anima vegetativa, noch eine Zeitlang der Anforderung, die organischen Formen und Leistungen als das am meisten komplexe aller Phänomene der Natur ebenfalls auf den physikalischen und chemischen Mechanismus zurückzuführen. Dann wies die Biologie dieser Lebensseele wenigstens die Benutzung der chemischen und physikalischen Kräfte zu: bis schließlich die Mehrzahl der Biologen, insbesondere in Deutschland, den Begriff von Lebensseele, Lebenskraft als für den Fortschritt der Forschung unfruchtbar zurückstellte und ganz zu eliminieren bemüht war. Auch hier war es wiederum die Zerlegung der vordem als ein lebendiges, von einem Psychischen aus entwickeltes Ganzes betrachteten forma naturae, was die alte Metaphysik stürzte. – So drang das analytische Verfahren, nicht die bloße Zerlegung in Gedanken, sondern die tatsächlich eingreifende, den ersten Naturursachen entgegen und löste psychische Wesenheiten sowie substantiale Fonnen auf.

Hatte die monotheistische Lehre den Mittelpunkt der bisherigen Metaphysik gebildet und besaß sie innerhalb der strengen Wissenschaft ihren Hauptstützpunkt an dem Schluß aus den Tatsachen der Astronomie, so wurde nun auch die Stringenz dieses Schlusses zersetzt.

Nach Kepler war durch seine Entdeckungen nur dahin geführt worden, die göttliche Kraft, welche die Bewegungen der Planeten hervorbringt, in die Sonne als den Mittelpunkt aller ihrer Bahnen zu verlegen und so bereits eine Zentralkraft in der Sonne anzunehmen. „Wir müssen eins von beiden voraussetzen: entweder, daß die bewegenden Geister, je weiter sie von der Sonne entfernt sind, um so schwächer werden, oder daß es einen bewegenden Geist in dem Mittelpunkte aller dieser Bahnen, nämlich in der Sonne, gebe, der jeden Himmelskörper in eine um so schnellere Bewegung versetzt, je näher ihm dieser ist, bei den entfernteren aber wegen der Erstreckung und Herabminderung der Kraft gleichsam ermattet."[1]

Alsdann fiel auch noch für Newton nur ein Erklärungsgrund der Form der Planetenbewegungen in den Bereich der Materie; er bedurfte neben ihm der Annahme, daß der Planet durch einen Stoß in eine gewisse Richtung mit einer gewissen Geschwindigkeit geworfen sei. So war der erste Beweger, wenn auch zu einem untergeordneten Geschäft, immer noch erforderlich. Ja mehr, Newton erklärt, daß Planeten und Kometen zwar nach den Gesetzen der Schwere in ihren Bahnen verharren, aber die ursprüngliche und regelmäßige Lage der-

[1] Kepler, Mysterium cosmographicum c. 20.

di appoggio. All'esigenza di ricondurre a loro volta le forme e le prestazioni organiche, il più complesso di tutti i fenomeni della natura, al meccanismo della fisica e della chimica, la metafisica delle forme sostanziali resistette ancora per qualche tempo mediante il concetto di un'anima della vita, l'*anima vegetativa*. Poi la biologia assegnò a quest'anima della vita perlomeno l'utilizzazione delle forze chimiche e fisiche, finché, in conclusione, la maggioranza dei biologi, in particolare in Germania, congedò il concetto di anima della vita, di forza vitale, in quanto infecondo per il progresso della ricerca e si sforzò di eliminarlo del tutto. Anche qui a far crollare la metafisica fu di nuovo la disaggregazione della *forma naturae* che prima era stata considerata come un intero vivente, sviluppato a partire da un elemento psichico. – Fu così il procedimento analitico, non la mera disaggregazione in pensieri ma quella che incide fattualmente, ad affrontare le cause prime della natura e a dissolvere entità psichiche così come forme sostanziali.

Se la dottrina monoteistica aveva costituito il punto mediano della metafisica avutasi fin qui e possedeva il suo punto di appoggio capitale all'interno della scienza rigorosa nell'inferenza dai fatti dell'astronomia, ora la stringenza di questa inferenza si disgregò.

Dalle sue scoperte Keplero era ancora stato condotto a trasferire la forza divina che produce i movimenti dei pianeti nel Sole come punto mediano di tutte le loro orbite, e così ad assumere già una forza centrale nel Sole. «Dobbiamo presupporre una delle due cose: o che gli spiriti motori divengano tanto più deboli quanto più sono lontani dal Sole, oppure che nel punto mediano di tutte le loro orbite, cioè nel Sole, si dia un unico spirito motore che dispone ogni corpo celeste in un movimento tanto più veloce quanto più il corpo gli è vicino, ma che langua, per così dire, nei corpi più lontani a causa dell'allungamento e della diminuzione della forza»[1].

In seguito, ancora per Newton era solo un fondamento esplicativo della forma dei movimenti planetari a cadere nell'ambito della materia; accanto a esso egli aveva bisogno dell'assunto per cui il pianeta sarebbe lanciato da un urto in una certa direzione con una certa velocità. Così si richiedeva ancor sempre il primo motore, anche se per una faccenda subordinata. Tanto più che, dichiara Newton, pianeti e comete persistono certamente nelle loro orbite secondo le leggi della gravità, ma attraverso queste leggi

[1] Keplero, *Mysterium cosmographicum*, c. 20.

selben nicht durch diese Gesetze erlangen konnten. „Dies vollkommene Gefüge der Sonne, der Planeten und Kometen hat nur aus dem Ratschluß und der Herrschaft eines einsichtigen und mächtigen Wesens hervorgehen können."[1] Seine geistige Substanz ist Trägerin der Wechselwirkung der Teile im Weltall. So dauerte eine Zeit hindurch, wenn auch abgeschwächt, die Macht des astronomischen Teils des kosmologischen Beweises für das Dasein Gottes fort. Eine Anzahl von bedeutenden Köpfen, welche sonst einen leidenschaftlichen Kampf gegen den Kirchenglauben führten, fand sich auch von diesem so abgeschwächten Argument überzeugt. Indem aber die mechanische Theorie von Kant und Laplace dazu angewendet wurde, die Entstehung des Planetensystems zu erklären, trat in der neuen Hypothese der Mechanismus an die Stelle der Gottheit.

Die metaphysische Beweisführung, welche uns durch die ganze Geschichte der Metaphysik begleitet hat, ist als solche von jetzt an zerstört. Zudem ist die Unterscheidung einer höheren unveränderlichen Welt von der des Wechsels unter dem Monde nunmehr durch die Entdeckungen über die Veränderungen auf den Gestirnen sowie durch die Mechanik und Physik des Himmels aufgehoben. Was zurückbleibt ist die metaphysische Stimmung, ist jenes metaphysische Grundgefühl des Menschen, welches diesen durch die lange Zeit seiner Geschichte begleitet hat, von der Zeit ab, da die Hirtenvölker des Ostens zu den Sternen aufblickten, da die Priester auf den Sternwarten der Tempel des Orients den Dienst der Gestirne und ihre Betrachtung verbanden. Dieses metaphysische Grundgefühl ist in dem menschlichen Bewußtsein mit dem psychologischen Ursprunge des Gottesglaubens überall verwoben; es beruht auf der Unermeßlichkeit des Raumes, welcher ein Symbol der Unendlichkeit ist, auf dem reinen Lichte der Gestirne, das auf eine höhere Welt zu deuten scheint, vor allem aber auf der gedankenmäßigen Ordnung, welche auch die einfache Bahn, die ein Gestirn am Himmel beschreibt; zu unserer geometrischen Raumanschauung in eine geheimnisvolle aber lebendig empfundene Beziehung setzt. Dies alles ist in einer Stimmung verbunden, die Seele findet sich erweitert, ein gedankenmäßiger göttlicher Zusammenhang breitet sich rings um sie in das Unermeßliche aus. Dies Gefühl ist nicht fähig, in irgendeine Demonstration aufgelöst zu werden. Die Metaphysik verstummt. Aber von den Sternen her klingt, wenn die Stille der Nacht kommt, auch zu uns noch jene Harmonie der Sphären, von welcher die Pythagoreer sagten, daß nur das Geräusch der Welt sie übertäube; eine unauflösliche metaphysi-

[1] Aus der berühmten allgemeinen Anmerkung zu dem dritten Buche von Newtons mathematischen Prinzipien.

non si può conseguire la loro posizione originaria e regolare. «Questa compagine perfetta del Sole, dei pianeti e delle comete è potuta scaturire solo dal decreto e dal dominio di un'essenza introvedente e potente»[1]. La sua sostanza spirituale è portatrice dell'interazione delle parti nell'universo. Anche se indebolito, il potere della parte astronomica della dimostrazione cosmologica in favore dell'esserci di dio perdurò ancora per qualche tempo. Un buon numero di menti significative, che condussero peraltro una lotta appassionata contro la fede chiesastica, si trovarono a essere convinti anche da questo argomento così indebolito. Ma quando la teoria meccanica di Kant e Laplace venne applicata per spiegare la nascita del sistema planetario, nella nuova ipotesi il meccanismo entrò in campo al posto della divinità.

La conduzione metafisica della dimostrazione che ci ha accompagnato lungo tutta la storia della metafisica è come tale distrutta da adesso in poi. Per giunta la distinzione tra il mondo superiore inalterabile e il mondo del cambiamento sublunare è soppressa ormai dalle scoperte sulle alterazioni ricadenti sugli astri così come dalla meccanica e dalla fisica del cielo. Ciò che rimane è l'intonazione metafisica, è quel sentimento metafisico di fondo dell'uomo che lo accompagnato per tutto il lungo tempo della sua storia, dal tempo in cui i popoli nomadi dell'Oriente levarono lo sguardo alle stelle, da quando i sacerdoti collegarono culto e considerazione degli astri negli osservatorî dei templi orientali. Questo sentimento metafisico di fondo è intessuto nella coscienza umana con l'origine psicologica della fede in dio; esso poggia sulla smisuratezza dello spazio, che è un simbolo dell'infinità, sulla luce pura degli astri, che pare far discernere un mondo superiore, ma soprattutto sull'ordine conforme a pensiero, che pone anche la semplice orbita che un astro descrive in cielo in una relazione misteriosa ma vivamente sentita con la nostra intuizione geometrica dello spazio. Tutto ciò è collegato a un'unica intonazione, l'anima si trova ampliata, una connessione divina conforme a pensiero si diffonde tutt'intorno nello smisurato. Questo sentimento non è suscettibile di venire dissolto in una qualunque dimostrazione. La metafisica ammutolisce. Ma dalle stelle, quando cala il silenzio della notte, ci giunge ancora il risuonare di quell'armonia delle sfere di cui i Pitagorici dicevano che è solo il frastuono del mondo a coprirne il suono; un'indissolubile intonazione

[1] Dal celebre *scholium generale* del terzo libro dei *Principia mathematica* di Newton.

sche Stimmung, welche jeder Beweisführung zugrunde lag und sie alle überleben wird.

Wenn nun solchergestalt die moderne Naturwissenschaft die ganze bisher dargestellte Metaphysik der substantialen Fonnen und der psychischen Wesenheiten aufgelöst hat bis in den innersten Kern, den die einheitliche geistige Weltursache ausmacht, so entsteht die Frage: in was hat sie dieselbe aufgelöst?

Was setzte nun die Zerlegung der zusammengesetzten Formen der Natur an die Stelle dieser formae substantiales, welche einst der Gegenstand einer deskriptiven Auffassung und Zurückführung auf geistähnliche Wesenheiten gewesen waren? Man hat wohl gesagt: eine neue Metaphysik. Und in der Tat: soweit ein Standpunkt reicht, wie ihn neuerdings Fechner als die Nachtansicht geschildert hat, ein Standpunkt, für welchen Atome und Gravitation metaphysische Entitäten sind, wie sie vorher die substantialen Formen waren, ist natürlich nur eine alte mit einer neuen Metaphysik vertauscht worden, und man kann nicht einmal sagen: eine schlechtere mit einer besseren. Der Materialismus war eine solche neue Metaphysik, und eben darum ist der gegenwärtige naturwissenschaftliche Monismus sein Sohn und Erbe, weil auch ihm Atome, Moleküle, Gravitation Entitäten sind, Wirklichkeiten, so gut als irgendein Objekt, das gesehen und betastet werden kann. Aber das Verhältnis der wahrhaft positiven Forscher zu den Begriffen, durch welche sie die Natur erkennen, ist ein anderes, als das der metaphysischen Monisten. Newton selber sah in der anziehenden Kraft nur einen Hilfsbegriff für die Formel des Gesetzes, nicht die Erkenntnis einer physischen Ursache.[1] Solche Begriffe, wie Kraft, Atom, Molekül sind für die meisten hervorragenden Naturforscher ein System von Hilfskonstruktionen, vennittels deren wir die Bedingungen für das Gegebene zu einem für die Vorstellung klaren und für das Leben benutzbaren Zusammenhang entwickeln. Und dies entspricht dem Sachverhalt.

Ding und Ursache können nicht als Bestandteile der Wahrnehmungen in den Sinnen aufgezeigt werden. Sie ergeben sich auch nicht aus der formalen Anforderung eines denknotwendigen Zusammenhangs zwischen den Wahrnehmungselementen, noch weniger aus den bloßen Beziehungen derselben in Koexistenz und Sukzession. Für den Naturforscher mangelt ihnen daher die Legitimität des Ursprungs.

[1] Newton, Principia def. VIII: Voces autem attractionis, impulsus vel propensionis cujuscunque in centrum, indifferenter et pro se mutuo promiscue usurpo; has vires non physice, sed mathematice tantum considerando. Unde caveat lector, ne per hujusmodi voces cogitet me speciem vel modum actionis causamve aut rationem physicam alicubi definire vel centris (quae sunt puncta mathematica) vires vere et physice tribuere, si forte aut centra trahere, aut vires centrorum esse dixero.

metafisica che fu alla base di ogni conduzione della dimostrazione e a tutte queste sopravviverà.

Ora, se la scienza moderna della natura ha dissolto in tale forma fin nel suo nucleo più interno, che costituisce la causa spirituale unitaria del mondo, l'intera metafisica delle forme sostanziali e delle entità psichiche fin qui esposta, nasce così la seguente domanda: in che cosa l'ha dissolta?

Che cosa pose ora la disaggregazione delle forme composite della natura al posto di queste *formae substantiales* che un tempo erano state l'oggetto di una concezione descrittiva e di una riconduzione a entità di carattere spirituale? Qualcuno ha detto bene: pose una nuova metafisica. E in effetti, fin dove arriva un punto di vista quale quello che Fechner ha recentemente ritratto come la visione notturna, cioè un punto di vista per cui atomi e gravitazione siano entità metafisiche come lo erano prima le forme sostanziali, naturalmente è stata solo scambiata una vecchia metafisica con una nuova, e non si può nemmeno dire che sia una metafisica peggiore scambiata con una migliore. Il materialismo fu una simile nuova metafisica, e l'attuale monismo scientifico-naturale è il suo figlio ed erede appunto perché atomi, molecole, gravitazione sono anche per esso entità, effettualità, quanto un qualunque oggetto che si possa vedere e toccare. Ma il rapporto dei ricercatori veramente positivi con i concetti attraverso cui essi conoscono la natura è un altro rispetto a quello dei Monisti metafisici. Lo stesso Newton vide nella forza di attrazione solo un concetto ausiliario per la formula della legge, non la conoscenza di una causa fisica[1]. Per la maggior parte degli eminenti ricercatori della natura concetti come quelli di forza, atomo, molecola sono un sistema di costruzioni ausiliarie mediante cui sviluppiamo le condizioni per il dato in una connessione chiara per la rappresentazione e utilizzabile per la vita. E ciò corrisponde allo stato delle cose.

Cosa e causa non si possono esibire come come componenti delle percezioni che hanno luogo nei sensi. Esse non risultano nem-meno dall'esigenza formale di una connessione necessaria nel pen- siero tra gli elementi della percezione, ancor meno dalle mere rela- zioni in coesistenza e successione tra questi elementi. Per il ricerca- tore della natura esse sono quindi carenti quanto alla legittimità

[1] Newton, *Principia*, def. VIII: «*Voces autem attractionis, impulsus vel propensionis cujuscunque in centrum, indifferenter et pro se mutuo promiscue usurpo; has vires non physice, sed mathematice tantum considerando. Unde caveat lector, ne per hujusmodi voces cogitet me speciem vel modum actionis causamve aut rationem physicam alicubi definire vel centris (quae sunt puncta mathematica) vires vere et physice tribuere, si forte aut centra trahere, aut vires centrorum esse dixero*».

Sie bilden die inhaltlichen im Erlebnis gegründeten Vorstellungen, durch welche Zusammenhang unter unseren Empfindungen besteht, und zwar treten sie in einer vor der bewußten Erinnerung liegenden Entwicklung auf.

Aus ihnen sahen wir im Verlauf dieses geschichtlichen Überblicks die abstrakten Begriffe von Substanz und Kausalität hervorgehen. Nun bestimmt die Unterscheidung des Dings von Wirken, Leiden und Zustand nebst den aus ihr rechtmäßig vom Erkennen abgeleiteten Unterscheidungen, welche mit den Begriffen der Substanz und der Kausalität gegeben sind, die Form des Urteils. Also können wir diese Begriffe wohl im Wort, nicht im wirklichen Vorstellen eliminieren, und die Naturforschung kann nur darauf gerichtet sein, vermittels dieser Vorstellungen und Begriffe, welche den einzigen uns möglichen, unserem Bewußtsein eigenen Zusammenhang in sich schließen, ein zureichendes und in sich geschlossenes System der Bedingungen für die Erklärung der Natur zu konstruieren.

Wir ziehen wieder nur einen Schluß aus der historischen Übersicht, wenn wir zunächst weiter behaupten: der Begriff der Substanz und der von ihm ausgehende konstruktive Begriff des Atoms sind aus den Anforderungen des Erkennens an das, was in der Veränderlichkeit des Dinges als ein zugrunde liegendes Festes zu setzen sei, entstanden; sie sind geschichtliche Erzeugnisse des mit den Gegenständen ringenden logischen Geistes; sie sind also nicht Wesenheiten von einer höheren Dignität als das einzelne Ding, sondern Geschöpfe der Logik, welche das Ding denkbar machen sollen und deren Erkenntniswert unter der Bedingung des Erlebens und Anschauens steht, in denen das Ding gegeben ist. Dem Schema dieser Begriffe haben sich die großen Entdeckungen eingeordnet, welche in den Grenzen unserer chemischen Erfahrungen die Unveränderlichkeit der Stoffe nach Masse und Eigenschaften mitten in dem Wechsel der chemischen Verbindungen und Trennungen erweisen. So entsteht die Möglichkeit, an welche alle fruchtbare Naturforschung gebunden ist, die in der Anschauung gegebenen Tatbestände und Beziehungen rückwärts dem zugrunde zu legen, was der Anschauung entzogen ist, und solchergestalt eine einheitliche Naturansicht durchzuführen. Die klaren Vorstellungen von Masse, Gewicht, Bewegung, Geschwindigkeit, Abstand, welche an den größeren sichtbaren Körpern gebildet sind und an dem Studium der Massen im Weltraum sich bewährt haben, werden auch da benutzt, wo die Sinne durch die Vorstellungskraft ersetzt werden müssen. Daher ist auch der Versuch des deutschen Idealismus, diese Grundvorstellung von der Konstitution der Materie zu verdrängen, eine unfruchtbare Episode geblieben, während die Atomistik in ihrer Entwicklung stetig,

dell'origine. Esse costituiscono le rappresentazioni contenutistiche fondate nel vissuto, attraverso cui sotto le nostre sensazioni sussiste una connessione, e, più precisamente, subentrano in uno sviluppo che sta prima del ricordo cosciente.

Da esse nel corso di questa visione storica d'insieme abbiamo visto scaturire i concetti astratti di sostanza e causalità. Ora è la distinzione della cosa dall'operare, dal patire e dallo stato a determinare la forma del giudizio insieme alle distinzioni che il conoscere ha legittimamente dedotto da essa e che sono date con i concetti di sostanza e di causalità. Dunque noi possiamo pur eliminare questi concetti a parole, ma non nel rappresentare effettuale, e la ricerca della natura può essere diretta a costruire un sistema sufficiente e in sé chiuso delle condizioni per la spiegazione della natura solo mediante queste rappresentazioni e questi concetti, che racchiudono in sé l'unica connessione per noi possibile, propria della nostra coscienza.

Quando inoltre affermiamo anzitutto che il concetto di sostanza e il concetto costruttivo di atomo, che prende avvio dal primo, sono nati dalle esigenze del conoscere su quanto sia da porre nell'alterabilità della cosa come qualcosa di saldo che sta alla sua base, traiamo di nuovo solo un'inferenza dalla visione istorica d'insieme; questi concetti sono prodotti storici dello spirito logico in lotta con gli oggetti; essi non sono dunque entità di una dignità superiore rispetto alla singola cosa, ma creature della logica che devono rendere pensabile la cosa e il cui valore conoscitivo sottostà alla condizione del vivere e dell'intuire, in cui la cosa si dà. Nello schema di questi concetti si sono inquadrate le grandi scoperte che nei confini delle nostre esperienze chimiche dimostrano l'inalterabilità delle sostanze per massa e proprietà nel bel mezzo del cambiamento delle combinazioni e divisioni chimiche. Nasce così la possibilità a cui è legata ogni feconda ricerca della natura, quella di porre a ritroso alla base di ciò che si sottrae all'intuizione gli stati di fatto e le relazioni dati nell'intuizione, e di condurre a termine in tale forma una visione unitaria della natura. Le chiare rappresentazioni di massa, peso, movimento, velocità, distanza, che si sono formate in merito ai corpi visibili più grandi e si sono inverate nello studio delle masse nello spazio cosmico, vengono utilizzate anche laddove i sensi devono venire sostituiti dalla facoltà di rappresentazione. Quindi anche il tentativo dell'idealismo tedesco di soppiantare questa rappresentazione di fondo della costituzione della materia è rimasto un episodio infecondo, mentre l'atomismo, anche se talvolta attraverso rappresen-

wenn auch zuweilen durch sehr barocke Vorstellungen von den Massenteilchen, voranschreitet. Diese barocken Vorstellungen wollen zwar unseren idealen Anforderungen an die ersten Gründe des Kosmos nicht entsprechen, sind aber den sichtbaren Erscheinungen gleichartig, und ermöglichen den nach der Lage der Wissenschaft zur Zeit für die Erklärung dieser Erscheinungen am meisten geeigneten Begriffszusammenhang. Wogegen die Vorstellungen der idealistischen Naturphilosophie zwar durch ihre Verwandtschaft mit dem geistigen Leben höchst würdig erschienen, den Ausgangspunkt der Erklärung der Natur zu bilden, aber indem sie eine den sichtbaren Objekten heterogene Innerlichkeit hinter diesen dichteten, waren sie andererseits unfähig, diese sichtbaren Objekte wirklich zu erklären, und darum gänzlich unfruchtbar.[1]

Dieselbe Folgerung ergibt sich alsdann in bezug auf den Erkenntniswert des Begriffes der Kraft und der ihm benachbarten von Kausalität und Gesetz. Während der Begriff der Substanz im Altertum ausgebildet wurde, hat der Begriff der Kraft seine gegenwärtige Gestaltung erst im Zusammenhang mit der neueren Wissenschaft empfangen. Wiederum blicken wir rückwärts; den Ursprung dieses Begriffs erfaßten wir noch im mythischen Vorstellen als Erlebnis. Die Natur dieses Erlebnisses wird später Gegenstand der erkenntnistheoretischen Untersuchung sein. Hier sei nur herausgehoben: wie wir in unserem Erlebnis finden, kann der Wille die Vorstellungen lenken, die Glieder in Bewegung setzen, und diese Fähigkeit wohnt ihm bei, wenn er auch nicht immer von ihr Gebrauch macht; ja im Falle äußerer Hemmung kann sie zwar durch eine gleiche oder größere Kraft in Ruhestand gehalten werden, wird jedoch als vorhanden gefühlt. So fassen wir die Vorstellung einer Wirkensfähigkeit (oder eines Vermögens), welche dem einzelnen Akt von Wirken voraufgeht; aus einer Art von Reservoir wirkender Kraft entfließen die einzelnen Willensakte und Handlungen. Die erste wissenschaftliche Entwicklung dieser Vorstellung haben wir in der Aristotelischen Begriffsreihe von Dynamis, Energie und Entelechie vorgefunden. Jedoch war die hervorbringende Kraft in dem System des Aristoteles noch nicht von dem Grunde der zweckmäßigen Form ihrer Leistung gesondert, und wir erkannten gerade hierin ein charakteristisches Merkmal und eine Grenze der Aristotelischen Wissenschaft. Erst diese Sonderung ermöglichte die mechanische Weltansicht. Dieselbe trennte den abstrakten Begriff von Quantität der Kraft (Energie, Arbeit) von den konkreten Naturphänomenen ab. Jede Maschine zeigt eine meßbare Triebkraft, deren Quantum von der Form verschie-

[1] Vgl. Fechner, Über die physikalische und philosophische Atomenlehre. [2]Leipzig 1864.

tazioni molto barocche delle particelle materiali, avanza sempre nel suo sviluppo. Queste rappresentazioni barocche, a dire il vero, non vogliono corrispondere alle nostre esigenze ideali in merito ai fondamenti primi del cosmo, ma sono affini alle apparizioni visibili, e rendono possibile la connessione di concetti più idonea di tutte alla spiegazione di queste apparizioni secondo la situazione in cui si trova la scienza al momento. Per contro se le rappresentazioni della filosofia idealistica della natura, a dire il vero, apparvero grazie alla loro affinità con la vita spirituale altamente degne di costituire il punto di partenza della spiegazione della natura, poetizzando dietro gli oggetti visibili un'interiorità eterogenea rispetto a essi furono d'altra parte incapaci di spiegare effettualmente questi oggetti visibili, e per questo completamente infeconde[1].

La stessa conseguenza risulta poi in riferimento al valore conoscitivo del concetto di forza e di quelli a esso vicini di causalità e legge. Mentre il concetto di sostanza venne elaborato nell'antichità classica, il concetto di forza ha ricevuto la sua attuale configurazione soltanto in connessione con la scienza moderna. Ci troviamo di nuovo a guardare a ritroso; nel rappresentare mitico abbiamo già colto l'origine di questo concetto come vissuto. La natura di questo vissuto sarà più tardi oggetto dell'indagine teoretico-conoscitiva. Qui mettiamo in risalto solo questo: la volontà, come troviamo nel nostro vissuto, può guidare le rappresentazioni, mettere in movimento gli arti, e questa capacità risiede in essa, anche se non ne fa sempre uso; anzi, nel caso di un impedimento esterno essa, a dire il vero, può essere tenuta in uno stato di quiete da una forza uguale o maggiore, tuttavia viene sentita come sottomano. Così noi cogliamo la rappresentazione di una capacità di operare (o di una facoltà) che precede il singolo atto dell'operare; i singoli atti di volontà e le azioni defluiscono come da una specie di serbatoio di forza efficiente. Il primo sviluppo scientifico di questa rappresentazione lo abbiamo rinvenuto nella serie aristotelica dei concetti di *dynamis*, *energheia*, *entelecheia*. Tuttavia nel sistema di Aristotele la forza produttiva non era ancora separata dal fondamento della forma conforme a fini della sua prestazione, e proprio in ciò abbiamo riconosciuto un segno caratteristico e un confine della scienza aristotelica. Soltanto questa separazione rese possibile la visione meccanica del mondo. Quest'ultima divise il concetto astratto di quantità di forza (energia, lavoro) dai concreti fenomeni di natura. Ogni macchina mostra una forza motrice misurabile la cui quantità è diversa dalla forma

[1] Vgl. Fechner, *Über die physikalische und philosophische Atomenlehre*, Leipzig 1864².

den ist, in welcher die Kraft auftritt, und sie zeigt zugleich, wie durch die Leistung Triebkraft verbraucht wird; vis agendo consumitur. Das Ideal eines objektiven dem Gedanken faßbaren Zusammenhangs der Bedingungen für das Gegebene ist in dieser Richtung durch die Entdeckung des mechanischen Äquivalents der Wärme und die Aufstellung des Gesetzes von der Erhaltung der Kraft verwirklicht. Auch hier haben wir kein apriorisches Gesetz vor uns, vielmehr haben positive Entdeckungen die Naturwissenschaft dem angegebenen Ideal angenähert. Indem eine Naturkraft nach der anderen in Bewegung aufgelöst, diese aber dem umfassenden Gesetz untergeordnet wird, daß jedes Wirken Effekt eines früheren gleich großen, jeder Effekt Ursache eines weiteren gleich großen Effektes sei: schließt sich der Zusammenhang ab. So hat das Gesetz von der Erhaltung der Kraft in bezug auf die Benutzung der Vorstellung von Kraft dieselbe Funktion als der Satz von der Unveränderlichkeit der Masse im Weltall in bezug auf den Stoff. Zusammen sondern sie, auf dem Wege der Erfahrung, das Konstante in den Veränderungen des Weltalls aus, welches aufzufassen die metaphysische Epoche vergebens bemüht war.

So viel ist klar: man kann die mechanische Naturerklärung, wie sie nun das Ergebnis der bewundemswerten Arbeit des naturforschenden Geistes in Europa seit dem Ausgang des Mittelalters ist, nicht gröber mißverstehen, als indem man sie als eine neue Art von Metaphysik, etwa eine solche auf induktiver Grundlage, auffaßt. Freilich sonderte sich nur allmählig und langsam von der Metaphysik das Ideal von erklärender Erkenntnis des Naturzusammenhangs ab, und erst die erkenntnistheoretische Forschung klärt den ganzen Gegensatz auf, der zwischen dem metaphysischen Geist und der Arbeit der modernen Naturwissenschaft besteht. Sie mag ihn vorläufig, vor der Darlegung unserer Erkenntnistheorie, folgendermaßen bestimmen.

1. Die äußere Wirklichkeit ist in der Totalität unseres Selbstbewußtseins nicht als bloßes Phänomen gegeben, sondern als Wirklichkeit, indem sie wirkt, dem Willen widersteht und dem Gefühl in Lust und Wehe da ist. In dem Willensanstoß und Willenswiderstand werden wir innerhalb unseres Vorstellungszusammenhangs eines Selbst inne, und gesondert von ihm eines Anderen. Aber dies Andere ist nur mit seinen prädikativen Bestimmungen für unser Bewußtsein da, und die prädikativen Bestimmungen erhellen nur Relationen zu unseren Sinnen und unserem Bewußtsein: das Subjekt oder die Subjekte selber sind nicht in unseren Sinneseindrücken. So wissen wir vielleicht, daß dies Subjekt da sei, doch sicher nicht, was es sei.

2. Für dieses Phänomen der äußeren Wirklichkeit sucht nun die mechanische Naturerklärung denknotwendige Bedingun-

in cui subentra la forza, e nel contempo mostra come la forza motrice venga consumata dalla prestazione; *vis agendo consumitur*. L'ideale di una connessione oggettiva, afferrabile dal pensiero, delle condizioni per il dato si realizza in questa direzione attraverso la scoperta dell'equivalente meccanico del calore e l'enunciazione della legge della conservazione della forza. Anche qui non abbiamo dinanzi a noi nessuna legge a priori, furono piuttosto scoperte positive ad avvicinare la scienza della natura all'ideale indicato. Se le forze di natura di dissolvono l'una dopo l'altra nel movimento, ma vengono subordinate alla legge complessiva per cui ogni agire è effetto di un agire precedente di pari grandezza e ogni effetto è la causa di un ulteriore effetto di uguale grandezza, la connessione si chiude. Così la legge della conservazione della forza ha in riferimento all'utilizzazione della rappresentazione della forza la stessa funzione che la proposizione dell'inalterabilità della massa nell'universo ha in riferimento alla materia. L'una e l'altra separano insieme, sulla via dell'esperienza, ciò che è costante nelle alterazioni dell'universo, e che l'epoca metafisica si era sforzata invano di concepire.

Così almeno questo è chiaro: non si può fraintendere più grossolanamente la spiegazione meccanica della natura quale risulta dal meraviglioso lavoro dello spirito ricercatore della natura in Europa dal termine del medioevo in poi, di quando la si concepisce come una nuova specie di metafisica, magari come una metafisica su base induttiva. Comunque l'ideale di una conoscenza esplicativa della connessione della natura si separò solo gradualmente e lentamente dalla metafisica, e soltanto la ricerca teoretico-conoscitiva chiarifica l'intera opposizione che sussiste tra lo spirito metafisico e il lavoro della scienza moderna della natura. Provvisoriamente, prima dell'esposizione della nostra teoria della conoscenza, essa lo può determinare nel modo seguente.

(1) Nella totalità della nostra autocoscienza l'effettualità esterna non si dà come mero fenomeno, ma come effettualità in quanto opera, resiste alla volontà e c'è per il sentimento di nel piacere e nel dolore. Nell'impedimento e nella resistenza opposte alla volontà ci rendiamo conto, all'interno della nostra connessione di rappresentazioni, di un Sé, e di qualcosa di Altro separato dal Sé. Ma per la nostra coscienza questo Altro c'è solo con le sue determinazioni predicative, e le determinazioni predicative illuminano solo relazioni con i nostri sensi e con la nostra coscienza: nelle nostre impressioni sensibili non ci sono il soggetto o i soggetti stessi. Così sappiamo forse del fatto che questo soggetto ci sia, ma di sicuro non sappiamo che cosa sia.

(2) Ora, per questo fenomeno dell'effettualità esterna la spiegazione meccanica della natura cerca condizioni necessa-

gen. Und zwar ist die äußere Wirklichkeit jederzeit, weil sie uns als ein Wirkendes gegeben war, Gegenstand der Untersuchung in bezug auf ihre Substanz und die ihr unterliegende Ursächlichkeit für den Menschen gewesen. Auch verbleibt das Denken durch das Urteil als seine Funktion an die Unterscheidung von Substanz einerseits und Tun, Leiden, Eigenschaft, Kausalität, schließlich Gesetz andererseits gebunden. Die Unterscheidung der zwei Klassen von Begriffen, welche das Urteil trennt und verknüpft, kann nur mit dem Urteilen, sonach dem Denken selber aufgehoben werden. Aber eben darum können für das Studium der Außenwelt die unter diesen Bedingungen entwickelten Begriffe nur Zeichen sein, welche, als Hilfsmittel des Zusammenhangs im Bewußtsein, zur Lösung der Aufgabe der Erkenntnis in das System der Wahrnehmungen eingesetzt werden. Denn das Erkennen vermag nicht an die Stelle von Erlebnis eine von ihm unabhängige Realität zu setzen. Es vermag nur, das in Erleben und Erfahren Gegebene auf einen Zusammenhang von Bedingungen zurückzuführen, in welchem es begreiflich wird. Es kann die konstanten Beziehungen von Teilinhalten feststellen, welche in den mannigfachen Gestalten des Naturlebens wiederkehren. Verläßt man daher den Erfahrungsbezirk selber, so hat man es nur mit erdachten Begriffen zu tun, aber nicht mit Realität, und die Atome sind unter diesem Gesichtspunkte, wenn sie Entitäten zu sein beanspruchen, nicht besser als die substantialen Formen: sie sind Geschöpfe des wissenschaftlichen Verstandes.

3. Die Bedingungen, welche die mechanische Naturerklärung sucht, erklären nur einen Teilinhalt der äußeren Wirklichkeit. Diese intelligible Welt der Atome, des Äthers, der Vibrationen ist nur eine absichtliche und höchst kunstvolle Abstraktion aus dem in Erlebnis und Erfahrung Gegebenen. Die Aufgabe war, Bedingungen zu konstruieren, welche die Sinneseindrücke in der exakten Genauigkeit quantitativer Bestimmungen abzuleiten und sonach künftige Eindrücke vorauszusagen gestatten. Das System der Bewegungen von Elementen, in welchem diese Aufgabe gelöst wird, ist nur ein Ausschnitt der Realität. Denn schon der Ansatz unveränderlicher qualitätsloser Substanzen ist eine bloße Abstraktion, ein Kunstgriff der Wissenschaft. Er ist dadurch bedingt, daß alle wirkliche Veränderung aus der AußenweIt in das Bewußtsein hinübergeschoben wird, wodurch denn die Außenwelt von den lästigen Veränderungen der sinnlichen Eigenschaften befreit wird. Das Medium von Klarheit, in welchem hier die leitenden Begriffe von Kraft, Bewegung, Gesetz, Element schweben, ist nur die Folge davon, daß die Tatbestände durch Abstraktion von allem befreit sind, was der Maßbestimmung unzugänglich ist. Und daher ist dieser mechanische Naturzusammenhang zu-

rie nel pensiero. E, più precisamente, l'effettualità esterna, mentre per noi si dava come qualcosa di operante, per l'uomo è stata in ogni tempo oggetto d'indagine in riferimento alla sua sostanza e alla causalità a essa sottostante. Anche il pensiero permane legato, attraverso il giudizio come sua funzione, alla distinzione tra sostanza da una parte, fare, patire, proprietà, causalità, in conclusione legge dall'altra. La distinzione delle due classi di concetti che in giudizio divide e intreccia si può sopprimere solo con il giudicare, perciò con il pensiero stesso. Ma appunto per questo per lo studio del mondo esterno i concetti sviluppati sotto queste condizioni possono essere solo segni che, per la soluzione del compito della conoscenza, vengono inseriti nel sistema delle percezioni. Infatti il conoscere non è in grado di mettere al posto del vissuto una realtà indipendente da essa. Esso è in grado solo di ricondurre ciò che è dato nel vivere e nell'esperire a una connessione di condizioni in cui il dato divenga concepibile. Può stabilire le relazioni costanti di contenuti parziali che ricorrono nelle varie figure della vita naturale. Se quindi si abbandona l'ambito stesso dell'esperienza, si ha a che fare solo con concetti escogitati, ma non con una realtà, e sotto questo punto di vista gli atomi sono se si pretende che siano entità, non meglio delle forme sostanziali: essi sono creaìture dell'intelletto scientifico.

(3) Le condizioni cercate dalla spiegazione meccanica della natura spiegano solo un contenuto parziale dell'effettualità esterna. Questo mondo intelligibile degli atomi, dell'etere, delle vibrazioni è solo un'astrazione premeditata ed estremamente artificiosa di ciò che si dà nel vissuto e nell'esperienza. Il compito era quello di costruire condizioni che permettessero di dedurre le impressioni sensibili nell'esatta precisione di determinazioni quantitative e perciò di predire impressioni future. Il sistema dei movimenti di elementi in cui questo compito viene assolto è solo uno spaccato della realtà. Infatti già l'impostazione di sostanze inalterabili prive di qualità è una mera astrazione, un accorgimento della scienza. Essa è condizionata dal fatto che ogni alterazione effettuale venga sospinta dal mondo esterno entro la coscienza, cosa per cui il mondo esterno viene infatti liberato dalle moleste alterazioni delle proprietà sensibili. Il medium di chiarezza in cui si librano qui i concetti guida di forza, movimento, legge, elemento è solo la conseguenza del fatto che attraverso l'astrazione gli stati di fatto vengano liberati da tutto ciò che è inaccessibile alla determinazione metrica. E quindi questa connessione meccanica della natu-

nächst sicher ein notwendiges und fruchtbares Symbol, das in Quantitäts- und Bewegungsverhältnissen den Zusammenhang des gesamten Geschehens in der Natur ausdrückt, aber was er mehr sei als dies, darüber kann kein Naturforscher etwas aussagen, will er nicht den Boden der strengen Wissenschaft verlassen.

4. Der Zusammenhang der Bedingungen, welchen die mechanische Naturerklärung aufstellt, kann vorläufig noch nicht an allen Punkten der äußeren Wirklichkeit aufgezeigt werden. Der organische Körper bildet eine solche Grenze der mechanischen Naturerklärung. Der Vitalismus mußte anerkennen, daß die physikalischen und chemischen Gesetze nicht an der Grenze des organischen Körpers wirksam zu sein aufhören. Hat sich aber die Naturforschung das umfassende Problem gestellt, unter Eliminierung der Lebenskraft aus dem mechanischen Naturzusammenhang die Prozesse des Lebens, seme organische Form, seine Bildungsgesetze und seine Entwicklung, endlich die Art der Spezialisierung des Organischen in Typen abzuleiten, so ist dies Problem heute noch ungelöst.

5. Aus der Natur dieses Verfahrens der Aufsuchung von Bedingungen für die äußere Wirklichkeit ergibt sich eine weitere Folge. Man kann sich nicht versichern, ob nicht noch weitere Bedingungen in den Tatsachen versteckt sind, deren Kenntnis eine ganz andere Konstruktion erforderlich machen würde. Ja wenn wir einen weiteren Kreis von Erfahrungen besäßen, so würden vielleicht diese von uns konstruierten Gedankendinge durch solche von einer weiter zurückliegenden, gleichsam mehr primären Beschaffenheit ersetzt werden. Hierauf leitet sogar positiv der noch unerklärte Rest, welcher die Metaphysiker bestimmt hat, von dem Ganzen, von der Idee auszugehen. Denn betrachtet man die Elemente als Urdata, so muß die Betrachtung in einen Abgrund von Bedenken stürzen, daß diese Elemente aufeinander wirken, gemeinsames Verhalten zeigen und vermittels desselben zum Aufbau zweckmäßig sich bewegender Organismen zusammenwirken. Die mechanische Naturerklärung kann die ursprüngliche Anordnung, aus welcher dieser gedankenmäßige Zusammenhang hervorgeht, vorläufig nur als zufällig ansehen. Der Zufall ist aber die Aufhebung der Denknotwendi,gkeit, welche zu finden der Wille der Erkenntnis sich in der Naturwissenschaft in Bewegung setzt.

6. Die Naturwissenschaft gelangt so nicht zu einem einheitlichen Zusammenhang der Bedingungen des Gegebenen, welchen aufzusuchen sie doch ausgegangen war. Denn die Gesetze der Natur, unter denen alle Stoffelemente gemeinsam stehen, können nicht dadurch erklärt werden, daß sie dem einzelnen Stoffelement als sein

ra è sicuramente anzitutto un simbolo necessario e fecondo che esprime in rapporti di quantità e di movimento la connessione dell'accadere complessivo nella natura, ma su che cosa sia esso più di ciò nessun ricercatore della natura può asserire qualcosa, se non vuole abbandonare il terreno della scienza rigorosa.

(4) Provvisoriamente la connessione delle condizioni istituita dalla spiegazione meccanica della natura non si può ancora mostrare in tutti i punti dell'effettualità esterna. Il corpo organico costituisce un simile limite della spiegazione meccanica della natura. Il vitalismo dovette riconoscere il fatto che le leggi della fisica e della chimica non cessino di essere operanti al confine del corpo organico. Ma se, dietro eliminazione della forza vitale dalla connessione meccanica della natura, la ricerca della natura si è posta il problema complessivo di dedurre i processi della vita, la sua forma organica, le sue leggi di formazione e il suo sviluppo, e infine la modalità di specializzazione dell'elemento organico in tipi, oggi questo problema non è ancora risolto.

(5) Dalla natura di questo procedimento della ricerca di condizioni per l'effettualità esterna risulta un'ulteriore conseguenza. Non ci si può assicurare che nei fatti non si nascondano ulteriori condizioni la cui cognizione richiederebbe una costruzione del tutto diversa. Anzi, se possedessimo una cerchia ulteriore di esperienze, allora queste cose costruite da noi nel pensiero verrebbero sostituite da un'ulteriore costituzione retrostante, per così dire più primaria. A ciò guida addirittura positivamente il residuo ancora inesplicato che ha determinato i metafisici a prendere avvio dall'intero, dall'idea. Infatti se si considerano gli elementi come dati primitivi, allora la considerazione deve far precipitare in un abisso di perplessità il fatto che questi elementi interagiscano, mostrino un comportamento comune e mediante quest'ultimo cooperino alla costruzione di organismi che si muovono conformemente a un fine. La spiegazione meccanica della natura può ritenere provvisoriamente solo casuale l'ordinamento originario da cui proviene questa connessione conforme a pensiero. Ma il caso è la soppressione della necessità nel pensiero per trovare la quale la volontà di conoscenza si mette in movimento nella scienza della natura.

(6) La scienza della natura non giunge così a una connessione unitaria delle condizioni del dato che pur si era prefissata di cercare. Infatti le leggi della natura a cui sottostanno in comune tutti gli elementi materiali non si possono spiegare ascrivendole al singolo elemento materiale come suo com-

Verhalten zugeschrieben werden. Die Analysis ist zu den beiden Endpunkten, dem Atom und dem Gesetz, gelangt, und wie das Atom im naturwissenschaftlichen Denken als Einzelgröße benutzt wird, liegt in ihm nichts, was mit dem System von Gleichförmigkeiten in der Natur in einen Erkenntniszusammenhang gebracht werden könnte. Daß ein Massenteilchen im System der Relationen dasselbe Verhalten als ein anderes zeigt, ist aus seinem Charakter als Einzelgröße nicht erklärlich, ja erscheint von ihm aus als schwer faßbar. Und wie zwischen unveränderlichen Einzelgrößen ein Kausalzusammenhang stattfinden soll, ist nun gar vollständig unvorstellbar. Unser Verstand muß die Welt wie eine Maschine auseinandernehmen, um zu erkennen; er zerlegt sie in Atome; daß aber die Welt ein Ganzes ist, kann er aus diesen Atomen nicht ableiten. Wir ziehen wiederum eine Folgerung aus der geschichtlichen Darlegung. Dieser letzte Befund der Analysis der Natur in der modernen Naturwissenschaft ist demjenigen analog, zu welchem wir die Metaphysik der Natur bei den Griechen gelangen sahen: den substantialen Formen und der Materie. Das Naturgesetz korrespondiert der substantialen Form, das Massenteilchen der Materie. Und zwar stellt sich in diesen isolierten Befunden schließlich nur der Unterschied von Eigenschaften dar, welche für die Einheit des Bewußtseins in Gleichförmigkeiten sich aufschließen, und dem, was ihnen als einzelne Positivität zugrunde liegt, kurz die Natur des Urteils, sonach des Denkens.

So ist selbst für die isolierte Naturbetrachtung der Monismus nur ein Arrangement, in welchem die Beziehung von Eigenschaften und Verhalten auf das, was sich verhält, notwendig ist, da sie aus der Natur des Bewußtseinsphänomens Wirklichkeit richtig geschöpft wird, aber die Herstellung dieser Beziehung bindet nur aneinander, was innerlich nicht zusammengehört: die einzelne Atomgröße und den gedankenmäßigen, gleichförmigen Zusammenhang, der für unser Bewußtsein stets auf eine Einheit zurückweist. Überschreitet jedoch der naturwissenschaftlicher Monismus die Grenzen der Außenwelt und zieht auch das Geistige in den Bereich seiner Erklärung, alsdann hebt die Naturforschung ihre eigene Bedingung und Voraussetzung auf; aus dem Willen der Erkenntnis .schöpft sie ihre Kraft, ihre Erklärungen aber können diesen in seiner vollen Realität nur verneinen.

Der Rückstand, der so der wissenschaftlichen Erklärung zurückbleibt, ist tatsächlich in dem Bewußtsein verbunden mit dem ganzen Verhältnis zur Natur, welches in der Totalität unseres geistigen Lebens gegründet ist und aus welchem sich die moderne wissenschaftliche Naturbetrachtung differenziert und verselbständigt hat. Wir haben nachgewiesen, daß in dem Geist von Plato oder Aristoteles, von Augu-

portamento. L'analisi è giunta ai due punti terminali, l'atomo e la legge, e siccome nel pensiero scientifico-naturale l'atomo viene utilizzato come grandezza isolata, in esso non risiede nulla che si possa portare in una connessione conoscitiva con il sistema di uniformità nella natura. Il fatto che una particella materiale mostri nel sistema delle relazioni lo stesso comportamento di un'altra non è esplicabile a partire dal suo carattere come grandezza isolata, anzi a partire da questo carattere appare difficilmente concepibile. E come debba aver luogo una connessione causale tra grandezze isolate inalterabili è ora perfino completamente irrappresentabile. Per conoscere, il nostro intelletto deve smontare il mondo come una macchina; esso lo disaggrega in atomi; ma il fatto che il mondo sia un intero, non lo può dedurre da questi atomi. Traiamo di nuovo una conseguenza dall'esposizione storica. Quest'ultimo reperto dell'analisi della natura nella scienza moderna della natura è analogo a quello a cui abbiamo visto giungere la metafisica della natura presso i Greci: le forme sostanziali e la materia. La legge di natura corrisponde alla forma sostanziale, la particella materiale alla materia. E, più precisamente, in questi reperti isolati si presenta in conclusione solo la distinzione tra proprietà che per l'unità della coscienza si dischiudono in uniformità e ciò che sta alla loro base come singola positività, in breve la natura del giudizio, perciò del pensiero.

Così per la stessa considerazione isolata della natura il monismo è solo un accomodamento in cui la relazione di proprietà e comportamenti con ciò che si comporta è necessaria affinché essa venga attinta giustamente come effettualità dalla natura del fenomeno di coscienza, ma l'istituzione di questa relazione lega l'una all'altra cose che interiormente non hanno un'appartenenza comune: la singola grandezza atomica da una parte e l'uniforme connessione conforme a pensiero dall'altra, che per la nostra coscienza rinvia sempre a un'unità. Se il monismo scientifico-naturale travalica tuttavia i confini del mondo esterno e trascina anche l'elemento spirituale nell'ambito della sua spiegazione, ecco allora che la ricerca della natura sopprime la propria condizione e il proprio presupposto; attinge la sua forza dalla volontà di conoscenza, ma le sue spiegazioni non possono che negare questa volontà nella sua piena realtà.

Il residuo che così rimane della spiegazione scientifica è collegato fattualmente nella coscienza all'intero rapporto con la natura che si fonda nella totalità della nostra vita spirituale e da cui la moderna considerazione scientifica della natura si è differenziata e resa autonoma. Abbiamo provato il fatto che nello spirito di Platone o Aristotele, di

stinus oder Thomas von Aquino diese Differenzierung noch nicht bestand; in ihre Betrachtung der Naturfonnen war noch das Bewußtsein von Vollkommenheit, von gedankenmäßiger Schönheit des Weltalls untrennbar verwebt. Die Sonderung der mechanischen Naturerklärung aus diesem Zusammenhang des Lebens, in welchem uns die Natur gegeben ist, hat erst den Zweckgedanken aus der Naturwissenschaft ausgestoßen. Er bleibt jedoch in dem Zusammenhang des Lebens, welchem die Natur gegeben ist, enthalten, und wenn man die Teleologie im Sinne der Griechen als dies Bewußtsein von dem gedankenmäßigen, unserem inneren Leben entsprechenden schönen Zusammenhang erkennt, ist diese Idee von Zweckmäßigkeit im Menschengeschlechte unzerstörbar. In den Formen, Gattungen und Arten der Natur bleibt ein Ausdruck dieser immanenten Zweckmäßigkeit enthalten und wird selbst von den Darwinisten nur weiter zurückgeschoben. Auch steht dieses Bewußtsein der Zweckmäßigkeit in einem inneren Verhältnis zu der Erkenntnis der Gedankenmäßigkeit der Natur, kraft welcher in ihr nach Gesetzen Typen hervorgebracht werden. Diese Gedankenmäßigkeit ist aber streng beweisbar. Denn gleichviel wovon unsere Eindrücke Zeichen sind, der Verlauf unseres Naturwissens vermag, die Koexistenz und Sukzession dieser Zeichen, welche in einem festen Verhältnis zu dem im Willen gegebenen anderen stehen, in ein System aufzulösen, welches den Eigenschaften unseres Erkennens entspricht.

Mit der Macht einer unwiderstehlichen Naturerscheinung hat sich zugleich mit der Durchführung der mechanischen Naturerklärung das tiefe Bewußtsein des Lebens in der Natur, wie es in der Totalität unseres eigenen Lebens gegeben ist, in der Poesie ausgesprochen; nicht als eine Art von schönem Schein oder von Form (wie Vertreter der formalen Ästhetik annehmen würden), sondern als gewaltiges Lebensgefühl; zunächst in der Naturempfindung von Rousseau, dessen Lieblingsneigungen naturwissenschaftliche waren, alsdann aber in Goethes Poesie und Naturphilosophie. Dieser bekämpfte mit leidenschaftlichem Schmerz, vergebens, ohne die Hilfsmittel klarer Auseinandersetzung, die sicheren Resultate der Newtonschen mechanischen Naturerklärung, indem er diese als Naturphilosophie betrachtete, nicht als das, was sie war: Entwicklung eines in der Natur gegebenen Teilzusammenhangs als abstraktes Hilfsmittel der Erkenntnis und Benutzung der Natur. Ja selbst Schiller hat der wissenschaftlichen Analysis, welche zerlegt und tötet, die Synthesis künstlerischer Betrachtung gegenübergestellt, als ein Verfahren von einem höheren Grad gleichsam metaphysischer Wahrheit, und hat dementsprechend in seiner Ästhetik die Erfassung des selbständigen Lebens in der Natur dem Künstler zugeschrieben. So ist in dem Differenzierungsprozeß des Seelenlebens und

Agostino o Tommaso d'Aquino questa differenziazione non sussistesse ancora; nella loro considerazione delle forme di natura la coscienza era ancora inestricabilmente intessuta di perfezione, di bellezza conforme a un fine dell'universo. È stata soltanto la separazione della spiegazione meccanica della natura da questo contesto della vita, in cui la natura ci è data, a espellere dalla scienza della natura il pensiero per fini. Questo pensiero rimane tuttavia contenuto nel contesto della vita a cui la natura è data, e se si riconosce la teleologia nel senso dei Greci come questa coscienza della bella connessione conforme a pensiero e corrispondente alla nostra vita interna, questa idea di conformità a fini è indistruttibile nel genere umano. Nelle forme, nei generi e nelle specie della natura rimane contenuta un'espressione di questa conformità a fini immanente, e gli stessi Darwinisti non fanno che spostarla più oltre. Questa coscienza della conformità a fini sta anche in un rapporto interno con la conoscenza della conformità a pensiero della natura, in forza della quale vi si producono tipi secondo leggi. Ma questa conformità a pensiero è dimostrabile rigorosamente. Infatti, qualunque cosa sia ciò di cui le nostre impressioni sono segni, il decorso del nostro sapere della natura è in grado di risolvere la coesistenza e la successione di questi segni, che stanno in un saldo rapporto con quanto di altro dato nella volontà, in un sistema che corrisponda alle proprietà del nostro conoscere.

Con la completa attuazione della spiegazione meccanica della natura la coscienza profonda della vita presente nella natura, quale si dà nella totalità della nostra stessa vita, si è espressa con la potenza di un'irresistibile apparizione di natura nella poesia; non nella poesia come una specie di bella parvenza o di forma (come assumerebbero i sostenitori dell'estetica formale), ma come impetuoso sentimento della vita; anzitutto nella sensazione della natura di Rousseau, le cui inclinazioni predilette erano scientifico-naturali, ma poi nella poesia e nella filosofia della natura di Goethe. Quest'ultimo combatté invano, con dolore appassionato, senza gli ausili di un chiaro confronto, i risultati sicuri della spiegazione meccanica newtoniana della natura, considerando quest'ultima come filosofia della natura e non come ciò che era: lo sviluppo di una connessione parziale, data nella natura, come ausilio astratto della conoscenza e dell'utilizzazione della natura stessa. Anzi, lo stesso Schiller ha contrapposto all'analisi scientifica, che disaggrega e uccide, la sintesi della considerazione artistica come un procedimento di un grado superiore, per così dire, di verità metafisica, e corrispondentemente a ciò nella sua estetica ha ascritto all'artista il coglimento della vita autonoma nella natura. Così nel processo di differenziazione della vita dell'anima

der Gesellschaft das Heilige, Unverletzliche, Allgewaltige, was als Natur unserem Leben tatsächlich gegeben ist, von Dichtern und Künstlern geliebt und dargestellt worden, während es einer wissenschaftlichen Behandlung nicht zugänglich ist. Und hier ist weder der Dichter zu schmähen, der von dem erfüllt ist, was für die Wissenschaft gar nicht da sein kann, noch der Forscher, der von dem nichts weiß, was dem Dichter die glücklichste Wahrheit ist. In der Differenzierung des Lebens der Gesellsthaft hat ein System wie die Poesie seine Funktion stets modifiziert. Die Dichtung hat seit der Herstellung der mechanischen Naturauffassung das in sich verschlossene, keiner Erklärung zugängliche große Gefühl des Lebens in der Natur aufrechterhalten, wie sie überall schützt, was erlebt wird, aber nicht begriffen werden kann, daß es nicht in den zerlegenden Operationen der abstrakten Wissenschaft sich verflüchtige. In diesem Sinne ist was Carlyle und Emerson geschrieben haben eine gestaltlose Poesie. Während daher jene populären Darstellungen der Natur, welche in die harten klaren Vorstellungen des das Sinnliche zerlegenden Verstandes ein täuschendes Spiel von innerer Lebendigkeit sentimental hineinverlegen, eine verwerfliche Zwitterbildung sind; während die deutsche Naturphilosophie eine Verwirrung der Naturerkenntnis durch Hineintragung des Geistes und eine Herabminderung des Geistigen durch Versenkung in die Natur war, behält die Dichtung ihre unsterbliche Aufgabe.

Erhabner Geist, du gabst mir, gabst mir alles,
Worum ich bat. Du hast mir nicht umsonst
Dein Angesicht im Feuer zugewendet.
Gabst mir die herrliche Natur zum Königreich,
Kraft, sie zu fühlen, zu genießen. Nicht
Kalt staunenden Besuch erlaubst du nur,
Vergönnest mir in ihre tiefe Brust,
Wie in den Busen eines Freunds, zu schauen.
Du führst die Reihe der Lebendigen
Vor mir vorbei und lehrst mich meine Brüder
Im stillen Busch, in Luft und Wasser kennen.

DRITTES KAPITEL
DIE GEISTESWISSENSCHAFTEN

Aus der Metaphysik löste sich ein zweiter Zusammenhang von Wissenschaften, der ebenfalls eine in unserer Erfahrung gegebene Wirklichkeit zum Gegenstande hat und dieselbe aus ihr allein erklärt. Auch hier hat die Analysis für immer die Begriffe zerstört, durch welche die metaphysische Epoche die Tatsache gedeutet hatte. So ist die metaphysische Konstruktion der Gesellschaft und Geschichte, welche das Mittelalter geschaffen hatte, nicht nur an den dargelegten

e della società il sacro, l'inviolabile, l'onnipotente, ciò che si dà fattualmente come natura alla nostra vita, viene amato e presentato da poeti e artisti, mentre è inaccessibile a una trattazione scientifica. E qui non è da biasimare né il poeta, che è colmo di ciò che per la scienza non ci può essere per niente, né il ricercatore, che non sa nulla di ciò che per il poeta è la più felice delle verità. Nella differenziazione della vita della società un sistema come la poesia ha sempre modificato la sua funzione. Dopo l'affermazione della concezione meccanica della natura la poesia ha conservato il grande sentimento, in sé chiuso e inaccessibile a ogni spiegazione, della vita nella natura, così come protegge ovunque ciò che viene vissuto, ma che non si può concepire, ma che è inconcepibile che non si dilegui nelle operazioni disaggregatrici della scienza astratta. In questo senso ciò che Carlyle ed Emerson hanno scritto è una poesia priva di figura. Mentre quindi quelle presentazioni popolari della natura che trasferiscono sentimentalmente un gioco ingannevole d'interna vitalità entro le dure e chiare rappresentazioni dell'intelletto che disaggrega il sensibile sono un riprorevole ibridismo; mentre la filosofia tedesca della natura era uno scompigliamento della conoscenza della natura attraverso l'immissione dello spirito e una diminuzione dell'elemento spirituale attraverso il suo inabissamento nella natura, la poesia serba il suo compito immortale.

Spirito sublime, tu mi desti, mi desti tutto ciò
Per cui ti pregai. Tu non hai rivolto invano
Il tuo volto cinto di fuoco verso di me.
Mi desti in regno la magnifica natura,
E la forza di sentirla, di goderla. Né tu
Concedi solo una visita stupefatta,
Mi permetti di mirare nel suo seno profondo,
Come nel petto di un amico.
Tu conduci la schiera dei viventi a passare
Dinanzi a me e mi insegni a conoscere i miei fratelli
Nel tacito cespuglio, nell'aria e nell'acqua.

CAPITOLO TERZO
LE SCIENZE DELLO SPIRITO

Dalla metafisica si staccò una seconda connessione di scienze che ha a sua volta per oggetto un'effettualità data nella nostra esperienza e la spiega unicamente a partire da quest'ultima. Anche qui l'analisi ha distrutto per sempre i concetti attraverso cui l'epoca metafisica aveva inteso i fatti. Così la costruzione metafisica della società e della storia che il medioevo aveva creato andò in rovina non solo in merito alle contraddizioni e lacune

Widersprüchen und Lücken der Beweisführung zugrunde gegangen, sondern indem ihre Allgemeinvorstellungen durch eine wirkliche Zerlegung in den Einzelwissenschaften des Geistes ersetzt zu werden begannen.

Zwischen der Schöpfung Adams und dem Weltuntergang hatte diese Metaphysik die Fäden ihres Netzes von Allgemeinvorstellungen ausgespannt. In der humanistischen Epoche begann Herstellung eines ausreichenden geschichtlichen Materials, Kritik der Quellen, Arbeit nach philologischer Methode. So wurde das wirkliche Leben der Griechen vermittels ihrer Dichter und Geschichtschreiber wieder sichtbar. Ja wie wir emporsteigend immer entfernter liegende Landschaften und Städte gewahr werden, so hat sich der geschichtliche Überblick den aufwärts schreitenden neueren Völkern immer mehr erweitert, und der mythische Anfang des Menschengeschlechts verschwand nun vor einer Forschung, welche den geschichtlichen Zügen in der ältesten Überlieferung nachging. Hierzu trat die Erweiterung des räumlichen, geographischen Horizontes der gesellschaftlichen Wirklichkeit. Schon den Abenteurern, welche in die neuen Weltteile jenseit des Ozeans vorandrangen, traten Völker von niederer Kulturstufe und von abweichendem Typus entgegen. Unter der Gewalt dieser neuen Eindrücke hat man gelegentlich einen schwarzen, einen roten und einen weißen Adam unterschieden. Das historische Gerüst der Metaphysik der Geschichte brach zusammen. Überall hat die historische Kritik das Gewebe der Sagen, Mythen und Rechtsfabeln zerstört, durch welche die theokratische Gesellschaftslehre die Institutionen mit dem Willen Gottes verknüpfte.

Blieb aber nicht eine metaphysische Konstruktion übrig, welche die nunmehr von der Arbeit philologischer und historischer Kritik reinlich festgestellten Tatsachen zueinem sinnvollen Ganzen verknüpfen würde? Die mittelalterliche Vorstellung hatte die Einheit des Menschengeschlechtes durch ein reales Band erklärt, wie ein solches als Seele die Teile eines Organismus vereinige, und eine solche Vorstellung wurde nicht durch die historische Kritik zerstört wie die von der Schenkung Konstantins. Sie hatte von ihrem theokratischen Gedanken aus den Zusammenhang der Geschichte einer teleologischen Deutung unterworfen, und auch diese wurde von den Ergebnissen der Kritik nicht direkt vernichtet. Aber nachdem einmal die festen Prämissen dieser teleologischen Deutung in der historischen Tradition von Anfang, Mitte und Ende der Geschichte sowie in der positiv theologischen Bestimmung ihres Sinns sich aufgelöst hatten, trat nun die grenzenlose Vieldeutigkeit des geschichtlichen Stoffes hervor. Hierdurch wurde die Unbrauchbarkeit

della conduzione della dimostrazione che abbiamo esposto, ma quando le sue rappresentazioni generali cominciarono a venire sostituite da una disaggregazione effettuale nelle scienze particolari dello spirito.

Questa metafisica aveva teso i fili della sua rete di rappresentazioni generali tra la creazione di Adamo e il tramonto del mondo. Nell'epoca umanistica cominciò il ripristino di un materiale storico sufficiente, la critica delle fonti, il lavoro secondo un metodo filologico. Così la vita effettuale dei Greci divenne nuovamente visibile mediante i loro poeti e i loro storiografi. Anzi, così come salendo scorgiamo paesaggi e città sempre più lontani, al procedere in avanti dei popoli moderni si è ampliato sempre più la visione d'insieme storica, e l'inizio mitico del genere umano scomparve ora dinanzi a una ricerca che si metteva al seguito dei tratti storici nel tramandamento più antico. A ciò si aggiunse l'ampliamento dell'orizzonte spaziale, geografico dell'effettualità sociale. Già agli avventurieri che si addentrarono nei nuovi continenti al di là dell'oceano si fecero incontro popoli di stadio culturale inferiore e di un tipo che si discostava. Sotto l'impeto di queste nuove impressioni si è distinto all'occasione un Adamo negro, uno rosso e uno bianco. L'impalcatura istorica della metafisica della storia crollò. La critica istorica ha distrutto ovunque il tessuto delle saghe, dei miti e delle favole giuridiche attraverso cui la dottrina teocratica della società intrecciò le istituzioni con la volontà di dio.

Ma non rimase in piedi nemmeno una costruzione metafisica che intrecciasse in un intero sensato i fatti stabiliti puramente dal lavoro della critica filologica e istorica? La rappresentazione medievale aveva spiegato l'unità del genere umano attraverso un legame reale simile a quello che come anima unirebbe le parti dell'organismo, e una simile rappresentazione non venne distrutta dalla critica istorica come quella della donazione di Costantino. A partire dal suo pensiero teocratico essa aveva sottoposto la connessione della storia a un discernimento teleologico, e anche quest'ultimo non venne annientato direttamente dai risultati della critica. Ma una volta che di questo discernimento teleologico si furono dissolte le salde premesse nella tradizione istorica di un inizio, un centro e una fine della storia così come nella determinazione positivamente teologica del suo senso, entrò in scena ora la sconfinata plurivocità del materiale storico. Fu in questo modo che venne provata l'inu-

eines teleologischen Prinzips der Geschichtserkenntnis nachgewiesen. Wie denn veraltete Dogmen zumeist weniger dem direkten Argument erliegen als dem Gefühl der Nichtübereinstimmung mit dem auf anderen Gebieten des Wissens Erworbenen. Die Kausaluntersuchung und das Gesetz wurden von der Naturforschung auf die Geisteswissenschaften übertragen; so wurde der ganze Unterschied des Erkenntniswertes von teleologischen Ausdeutungen und von wirklichen Erklärungen besser als durch jedes Argument deutlich, als man die Entdeckungen von Galilei und Newton mit den Behauptungen von Bossuet verglich. Und im einzelnen hat die Anwendung der Analysis auf die zusammengesetzten geistigen Erscheinungen und die aus ihnen abstrahierten Allgemeinvorstellungen schrittweise diese Allgemeinvorstellungen und die aus ihnen gewebte Metaphysik der Geisteswissenschaften aufgelöst.

Aber der Gang dieser Auflösung der metaphysischen Vorstellungen und der Herstellung eines selbständigen Zusammenhangs der auf unbefangene Erfahrung gegründeten Kausalerkenntnis ist auf dem Gebiet der Geisteswissenschaften ein viel langsamerer gewesen als auf dem der Naturwissenschaften, und es muß dargelegt werden, wodurch dies bedingt war. Das Verhältnis der geistigen Tatsachen zur Natur legte den Versuch einer Unterordnung insbesondere der Psychologie unter die mechanische Naturwissenschaft nahe. Und das berechtigte Streben, Gesellschaft und Geschichte als ein Ganzes aufzufassen, hat sich nur langsam und schwer von den aus dem Mittelalter stammenden metaphysischen Hilfsmitteln zur Lösung dieser Aufgabe getrennt. Dies beides erläutern die folgenden geschichtlichen Tatsachen, aber sie zeigen zugleich, wie nebeneinander fortschreitend das Studium des Menschen, das der Gesellschaft und das der Geschichte die Schemen metaphysischer Erkenntnisse zerstört und überall lebensvolles, wirkungskräftiges Wissen an ihre Stelle zu setzen begonnen haben.

Der Analysis der menschlichen Gesellschaft ist der Mensch selber als lebendige Einheit gegeben[1], und die Zergliederung dieser Lebenseinheit bildet daher ihr fundamentales Problem.[2] Die Betrachtungsweise der älteren Metaphysik wird zunächst auf diesem Gebiet dadurch beseitigt, daß hinter die teleologische Gruppierung allgemeiner Formen des geistigen Lebens zurückgegangen wird auf erklärende Gesetze.

Die neuere Psychologie strebte also, die Gleichförmigkeiten zu erkennen, nach welchen ein Vorgang im psychischen Leben von anderen bedingt ist. Hierdurch erwies sie die untergeordnete Bedeutung

[1] S. 17ff. 28ff. 35ff. [2] S. 28ff.

tilizzabilità di un principio teleologico della conoscenza della storia. Come infatti per lo più dogmi antiquati soggiacciono meno all'argomento diretto che non al sentimento della non concordanza con quanto acquisito in altri settori del sapere. L'indagine causale e la legge vennero trasmesse dalla ricerca della natura alle scienze dello spirito; così l'intera distinzione di valore conoscitivo tra discernimenti teleologici e spiegazioni effettuali venne chiarita meglio che con ogni argomento quando si confrontarono le scoperte di Galilei e Newton con le affermazioni di Bossuet. Ed è in particolare l'applicazione dell'analisi alle composite apparizioni spirituali e alle rappresentazioni generali astratte da queste ultime ad aver dissolto gradualmente queste rappresentazioni e la metafisica delle scienze dello spirito che ne era intessuta.

Ma nel settore delle scienze dello spirito l'andamento di questa dissoluzione delle rappresentazioni metafisiche e l'istituzione di una connessione autonoma della conoscenza causale fondata sull'esperienza spregiudicata è stato qualcosa di molto più lento che nel settore delle scienze della natura, e si deve esporre da che cosa ciò fu condizionato. Il rapporto dei fatti spirituali con la natura suggerì il tentativo di subordinazione, in particolare della psicologia, alla scienza meccanica della natura. E la legittima aspirazione a concepire società e storia come un intero si è divisa solo lentamente e faticosamente per l'assolvimento di questo compito dagli ausili metafisici discendenti dal medioevo. Queste due cose delucidano i seguenti fatti storici, ma mostrano nel contempo come, progredendo l'uno accanto all'altro, lo studio dell'uomo, quello della società e quello della storia abbiano distrutto gli schemi di conoscenze metafisiche e abbiano cominciato a mettere ovunque al loro posto un sapere ricco di vita e capace d'influenza.

L'uomo stesso è dato all'analisi della società umana come unità vivente[1], e lo smembramento di questa unità di vita costituisce quindi il suo problema fondamentale[2]. Il modo di considerazione della metafisica più antica viene accantonato anzitutto in questo settore attraverso il fatto che si sia risaliti dietro il raggruppamento teleologico di forme generali della vita spirituale a leggi esplicative.

La psicologia moderna aspirò dunque a conoscere le uniformità secondo cui un processo nella vita psichica è condizionato da altri. In questo modo essa dimostrò il significato subordinato

[1] Vedi pp. 31 sgg., 53 sgg., 67 sgg. [2] Vedi pp. 53 sgg.

der in der metaphysischen Epoche ausgebildeten Psychologie, welche für die einzelnen Vorgänge Klassenbegriffe aufgesucht und diesen Vermögen oder Kräfte untergelegt hatte. Es ist höchst interessant, in dem zweiten Drittel des siebzehnten Jahrhunderts zwischen den unzähligen klassifizierenden Werken diese neue Psychologie sich erheben zu sehen. Und zwar stand sie naturgemäß zunächst unter dem Einfluß der herrschenden Naturerklärung, innerhalb deren eine fruchtbare Methode zuerst durchgeführt worden war. Der Einführung der mechanischen Naturerklärung durch Galilei und Descartes folgte daher unmittelbar die Ausdehnung dieser Erklärungsweise auf den Menschen und den Staat durch Hobbes und danach durch Spinoza.

Spinozas Satz: mens conatur in suo esse perseverare indefinita quadam duratione et hujus sui conatus est conscia stammt aus den Prinzipien der mechanischen Schule[1]; er ordnet augenscheinlich dem Naturbegriff der Trägheit das Lebendige des um sich greifenden Willens unter. Nach denselben Prinzipien ist der weitere Aufbau einer Mechanik der psychischen Totalzustände (affectus) bei Spinoza durchgeführt. Er zieht Gesetze hinzu, denen gemäß psychische Totalzustände auf ihre Ursachen zurückbezogen, nach Gleichheit und Ähnlichkeit zurückgerufen und fremde Gemütszustände in der Sympathie auf das Eigenleben übertragen werden. Wohl war diese Theorie höchst unvollkommen. Der tote und starre Begriff der Selbsterhaltung drückt den Lebensdrang nicht zureichend aus; wenn wir die Theorie durch den Satz ergänzen, daß die Gefühle ein Innewerden der Zustände des Willens sind, so kann nur ein Teil der Gefühlszustände dieser Voraussetzung untergeordnet werden; und die Sympathie wird nur durch einen Trugschluß aus der Selbsterhaltung abgeleitet.[2] Aber die außerordentliche Bedeutung von Spinozas Theorie lag darin, daß sie im Geiste der großen Entdeckungen der Mechanik und Astronomie die scheinbar regellosen und von Willkür geleiteten Totalzustände des psychischen Lebens dem einfachen Gesetz der Selbsterhaltung unterzuordnen den Versuch machte. Dies geschieht, indem die Lebenseinheit, der Modus Mensch, welcher sich zu erhalten strebt, in das System der Bedingungen gleichsam hineingezeichnet wird, welches sein Milieu bildet. Dadurch, daß für die Selbsterhaltung Förderungen von außen und Hemmungen in diesem Zusammenhang abgeleitet und die so entstehenden

[1] Diesen Ursprung von Eth. III, prop. 6-9 zeigt deutlich die Begründung in prop. 4: nulla res nisi a causa externa potest destrui, ein Satz der nur von Einfachen gelten kann, sonach nicht ohne weiteres auf die mens übertragbar ist und nur durch Übertragung von dem Logischen auf das Metaphysische gemäß Spinozas falscher Grundvoraussetzung bewiesen ist.

[2] Spinoza, Eth. III, prop. 16 und 27.

della psicologia elaborata nell'epoca metafisica, che era andata in cerca di concetti di classe per i singoli processi e aveva attribuito a questi ultimi facoltà o forze. È estremamente interessante veder sorgere questa nuova psicologia nel secondo terzo del diciassettesimo secolo tra le innumerevoli opere classificatrici. E, a dire il vero, anzitutto essa si trovò naturalmente sotto l'influsso della spiegazione dominante della natura, all'interno della quale era stato condotto a termine per la prima volta un metodo fecondo. All'introduzione della spiegazione meccanica della natura da parte di Galilei e Descartes seguì dunque immediatamente l'estensione di questo modo di spiegazione all'uomo e allo Stato da parte di Hobbes e, dopo di lui, da parte di Spinoza.

La proposizione di Spinoza per cui «*mens conatur in suo esse perseverare indefinita quadam duratione et hujus sui conatus est conscia*» discende dai principi della Scuola Meccanica[1]; evidentemente essa subordina l'elemento vivente della volontà che tasta il terreno intorno a sé al concetto naturale d'inerzia. Secondo questi stessi principi è condotta a termine in Spinoza l'ulteriore costruzione di una meccanica degli stati psichici totali (*affectus*). Egli ricorre a leggi conformemente alle quali gli stati psichici totali vengono retroriferiti per uguaglianza e somiglianza alle loro cause e stati d'animo estranei vengono trasmessi alla propria vita nella simpatia. Questa teoria era certo estremamente imperfetta. Il morto e rigido concetto dell'autoconservazione non esprime sufficientemente la spinta vitale; se integriamo la teoria attraverso la proposizione per cui i sentimenti sono un rendersi conto degli stati della volontà, allora a questo presupposto si può subordinare solo una parte degli stati di sentimento; e dall'autoconservazione la simpatia si deduce solo attraverso un sofisma[2]. Ma il significato straordinario della teoria di Spinoza risiede nel fatto che essa faccia il tentativo di subordinare gli stati totali della vita psichica, apparentemente privi di leggi e guidati dall'arbitrio, alla semplice legge dell'autoconservazione nello spirito delle grandi scoperte della meccanica e dell'astronomia. Ciò avviene in quanto l'unità di vita, il modo "uomo" che si sforza di conservarsi è inscritto, per così dire, nel sistema delle condizioni che costituisce il suo ambiente. È per il fatto che si derivino in questa connessione esigenze da fuori e ostacoli per l'auto-

[1] Questa origine delle prop. 6-9 dell'*Eth.* III, è mostrata chiaramente dalla loro fondazione nella prop. 4: «*nulla res nisi a causa externa potest destrui*», una proposizione che può valere solo per il semplice, perciò non si può trasporre senz'altro alla *mens* e si dimostra solo per trasposizione dal piano logico a quello metafisico conformemente a un falso presupposto di fondo di Spinoza.

[2] Spinoza, *Eth.* III, prop. 16 e 27.

Affektionen unter Grundgesetze der Verkettung psychischer Zustände gestellt werden, entsteht ein Schema des Kausalsystems der psychischen Zustände. Feste Stellen werden bezeichnet, an welchen in den so entworfenen mechanischen Zusammenhang die einzelnen psychischen Erlebnisse eingesetzt werden. Die Definitionen der Totalzustände sind nur solche Bestimmungen der Stelle derselben in der Konstruktion des Mechanismus der Selbsterhaltung, und ihnen fehlte nur die quantitative Bestimmung, um äußerlich den Anforderungen einer Erklärung zu entsprechen.

David Hume, welcher über zwei Generationen nach Spinoza dessen Werk fortsetzte, verhält sich zu Newton genau so wie Spinoza zu Galilei und Descartes. Seine Assoziationstheorie ist ein Versuch, nach dem Vorbild der Gravitationslehre Gesetze des Aneinanderhaftens von Vorstellungen zu entwerfen. „Die Astronomen", so erklärt er, „hatten sich lange begnügt, aus den sichtbaren Erscheinungen die wahren Bewegungen, die wahre Ordnung und Größe der Himmelskörper zu beweisen, bis sich endlich ein Philosoph erhob, welcher durch ein glückliches Nachdenken auch die Gesetze und Kräfte bestimmt zu haben scheint, durch welche der Lauf der Planeten beherrscht und geleitet wird. Das gleiche ist auf anderen Gebieten der Natur vollbracht worden. Und man hat keinen Grund, an einem gleichen Erfolg bei den Untersuchungen der Kräfte und der Einrichtung der Seele zu verzweifeln, wenn dieselben mit gleicher Fähigkeit und Vorsicht angestellt werden. Es ist wahrscheinlich, daß die eine Kraft und der eine Vorgang in der Seele von dem andem abhängt."[1]

So begann die erklärende Psychologie in der Unterordnung der geistigen Tatsachen unter den mechanischen Naturzusammenhang, und diese Unterordnung wirkte bis in die Gegenwart. Zwei Theoreme haben die Grundlage des Versuchs gebildet, einen Mechanismus des geistigen Lebens zu entwerfen. Die Vorstellungen, welche von den Eindrücken zurückbleiben, werden als feste Größen behandelt, die immer neue Verbindungen eingehen, aber in ihnen dieselben bleiben, und Gesetze ihres Verhaltens zueinander werden aufgestellt, aus denen die psychischen Tatsachen von Wahrnehmung, Phantasie usw. abzuleiten die Aufgabe ist. Hierdurch wird eine Art von psychischer Atomistik ermöglicht. Jedoch werden wir zeigen, daß die eine wie die andere dieser beiden Voraussetzungen falsch ist. Sowenig als der neue Frühling die alten Blätter auf den Bäumen nur wieder sichtbar macht, werden die Vorstellungen des gestrigen Tages am heutigen, nur etwa dunkler, wiedererweckt; vielmehr baut sich die erneuerte Vorstellung von einem

[1] Hume, inquiry conc. human understanding, sect. 1.

conservazione, e che si sottopongano le affezioni così nascenti a leggi di fondo della concatenazione di stati psichici, che nasce lo schema del sistema causale di questi stati. Si designano punti fermi rispetto ai quali i singoli vissuti psichici si inseriscono nella connessione meccanica così delineata. Le definizioni degli stati totali non sono altro che simili determinazioni dei punti fermi di questi ultimi nella costruzione del meccanismo dell'autoconservazione, e per corrispondere esteriormente alle esigenze di una spiegazione non manca a esse che la determinazione quantitativa.

David Hume, che proseguì l'opera di Spinoza oltre due generazioni dopo di lui, si rapporta a Newton esattamente come Spinoza a Galilei e Descartes. La sua teoria dell'associazione è un tentativo di delineare leggi dell'aderire l'una all'altra di rappresentazioni secondo il modello della dottrina della gravitazione. «Gli astronomi», così egli spiega, «si erano accontentati a lungo di dimostrare a partire dalle apparizioni visibili i veri movimenti, il vero ordine e la vera grandezza dei corpi celesti, finché infine sorse un filosofo che attraverso una felice riflessione pare aver determinato anche le leggi e le forze da cui le rivoluzioni dei pianeti vengono dominate e guidate. Lo stesso è stato portato a compimento in altri settori della natura. E non si ha alcun fondamento per disperare di un uguale successo nelle indagini delle forze e dell'allestimento dell'anima, se queste ultime vengono eseguite con uguale capacità e prudenza. È probabile che una forza e un processo nell'anima dipendano da un'altra forza e un altro processo»[1].

La psicologia esplicativa cominciò così a subordinare i fatti spirituali alla connessione meccanica della natura, e questa subordinazione operò fin nel presente. Sono stati due teoremi a formare la base fondativa del tentativo di delineare un meccanismo della vita spirituale. Le rappresentazioni che rimangono dalle impressioni vengono trattate come grandezze fisse che entrano in collegamenti sempre nuovi ma in essi rimangono le stesse, e si enunciano leggi del loro reciproco rapportarsi dalle quali si tratta di dedurre i fatti psichici della percezione, della fantasia e così via. In questo modo si rende possibile una specie di atomismo psichico. Tuttavia mostreremo il fatto che l'uno e l'altro di questi due presupposti siano falsi. Le rappresentazioni di oggi vengono destate nuovamente nell'oggi, solo un po' più oscuramente, tanto poco quanto la nuova primavera rende nuovamente visibili sugli alberi le vecchie foglie; la rinnovata rappresentazione si costruisce piuttosto a par-

[1] Hume, *Inquiry Concerning Human Understanding*, section 1.

bestimmten inneren Gesichtspunkte aus auf, wie die Wahrnehmung von einem äußeren. Und die Gesetze der Reproduktion von Vorstellungen bezeichnen zwar die Bedingungen, unter welchen das psychische Leben wirkt, doch ist unmöglich, aus diesen den Hintergrund unseres psychischen Lebens bildenden Prozessen einen Schlußvorgang oder einen Willensakt abzuleiten. Die psychische Mechanik opfert das, dessen wir in innerer Wahrnehmung innewerden, einem mit den Analogien der äußeren Natur spielenden Räsonnement auf. Und so hat die von der Naturwissenschaft geleitete erklärende Psychologie, in deren Bahnen sich später auch Herbart bewegte, die klassifizierende der älteren metaphysischen Schulen zerstört und die wahre Aufgabe der Seelenlehre im Sinne der modernen Wissenschaft gezeigt; wo sie aber selber von der Metaphysik der Naturwissenschaften beeinflußt wurde, vermag sie nicht, ihre Behauptungen aufrechtzuerhalten. Auch auf diesem Gebiete vernichtet die Wissenschaft die Metaphysik, die alte wie die neue.

Das nächste Problem der Geisteswissenschaften bilden die Systeme der Kultur, welche in der Gesellschaft untereinander verwoben sind, sowie die äußere Organisation derselben, sonach Erklärung und Leitung der Gesellschaft.

Die Wissenschaften, welche dieses Problem behandeln, begreifen ganz verschiedene Klassen von Aussagen in sich: Urteile, welche die Wirklichkeit aussprechen, und Imperative sowie Ideale, welche die Gesellschaft leiten wollen. Das Denken über die Gesellschaft hat seine tiefste Aufgabe in der Verknüpfung der einen Klasse von Aussagen mit der anderen. Die metaphysischen und theologischen Prinzipien des Mittelalters hatten eine solche ermöglicht, vermittels des Bandes, durch welches die Gottheit und das ihr einwohnende Gesetz mit dem Organismus des Staates, dem mystischen Körper der Christenheit verbunden war. Der zeitige Zustand der Gesellschaft, die Summe der Traditionen, die in ihr angesammelt war, und das Gefühl von Autorität höherer Abkunft, das sie durchdrang, standen in dieser Metaphysik mit dem Gedanken Gottes in wohlgefügter Verbindung. Dieser Verband wurde nun schrittweise gelockert. Das geschah auch hier, indem die Analysis hinter den äußeren teleologischen Zusammenhang nach Formbegriffen jetzt zurückging und einen Zusammenhang nach Gesetzen aufsuchte. Es wurde ermöglicht durch Anwendung der erklärenden Psychologie und Ausbildung der abstrakten Wissenschaften, welche die Grundeigenschaften der innerhalb der einzelnen Lebenskreise (Recht, Religion, Kunst usw.) zusammengehörigen Teilinhalte entwickeln. So wurden die Zweckvorstellungen des Aristoteles und der Scholastiker durch angemessene Kausalbegriffe, die allgemeinen Formen durch Gesetze, die transzendente Begründung

tire da un determinato punto di vista interno, come la percezione da uno esterno. E le leggi della riproduzione di rappresentazioni designano, a dire il vero, le condizioni sotto cui opera la vita psichica, eppure è impossibile dedurre da questi processi che costituiscono lo sfondo della nostra vita psichica un processo d'inferenza o un atto di volontà. La meccanica psichica sacrifica ciò di cui ci rendiamo conto nella percezione interna a un ragionamento che gioca con le analogie della natura esterna. E così la psicologia esplicativa guidata dalla scienza della natura, nella cui orbita si mosse più tardi anche Herbart, ha distrutto la psicologia classificatrice delle scuole metafisiche più antiche e ha mostrato il vero compito della dottrina dell'anima nel senso della scienza moderna; ma dove subì essa stessa l'influsso della metafisica delle scienze della natura non fu in grado di tener fede alle sue affermazioni. Anche in questo settore la scienza annienta la metafisica, la vecchia come la nuova.

Il problema immediatamente successivo delle scienze dello spirito è costituito dai sistemi della cultura, che nella società sono intrecciati gli uni agli altri, così come l'organizzazione esterna di quest'ultima, perciò la spiegazione e la guida della società.

Le scienze che trattano questo problema comprendono in sé classi del tutto diverse di enunciati: giudizi, che esprimono l'effettività, e imperativi così come ideali, che vogliono guidare la società. Il pensiero sulla società ha il suo compito più profondo nell'intreccio dell'una classe di enunciati all'altra. I principî metafisici e teologici del medioevo avevano reso possibile un simile intreccio mediante il legame attraverso cui la divinità e la legge che risiede in essa erano collegate all'organismo dello Stato, il corpo mistico della cristianità. In questa metafisica la condizione precoce della società, la somma delle tradizioni che erano accumulate in essa e il sentimento di un'autorità di provenienza superiore che la compenetrava stavano in un collegamento ben compaginato con il pensiero di dio. Ora, quest'associazione si allentò passo dopo passo. Ciò avvenne anche qui nella misura in cui l'analisi risalì adesso dietro la connessione teleologica esterna secondo concetti formali e andò in cerca di una connessione secondo leggi. Ciò venne reso possibile dall'applicazione della psicologia esplicativa e dal perfezionamento delle scienze astratte che sviluppano le proprietà di fondo dei contenuti parziali congeneri all'interno delle singole cerchie di vita (diritto, religione, arte e così via). Le rappresentazioni finalizzate di Aristotele e degli Scolastici vennero sostituite da adeguati concetti causali, le forme universali da leggi, la fondazione trascendente da

durch eine immanente und im Studium der menschlichen Natur gewonnene ersetzt. Damit war die Stellung der älteren Metaphysik zu den Tatsachen der Gesellschaft und Geschichte überwunden.

Indem wir erläutern, wie die moderne Wissenschaft die theologische und metaphysische Auffassung der Gesellschaft zersetzt hat, schränken wir uns auf die erste Phase ein, die mit dem achtzehnten Jahrhundert abgeschlossen hinter uns liegt. Zunächst entstand nämlich das natürliche System[1] der Erkenntnis der menschlichen Gesellschaft, ihrer Zweckzusammenhänge wie ihrer äußeren Organisation, wie es das siebzehnte und achtzehnte Jahrhundert ausgebildet haben: eine nicht minder großartige, wenn auch weniger haltbare Schöpfung als die Begründung der Naturwissenschaft.

Denn dieses natürliche System bedeutet, daß die Gesellschaft hinfort aus der menschlichen Natur verstanden werden wird, aus der sie entsprungen ist. In diesem System haben die Wissenschaften des Geistes zuerst ihr eigenes Zentrum gefunden – die menschliche Natur. Insbesondere ging nun die Analysis auf die psychologischen Wahrheiten zweiter Ordnung (wie wir sie genannt haben) zurück. Sie entdeckte in dem Seelenleben des Individuums auch die Triebfedern des praktischen Verhaltens und überwand so den alten Gegensatz zwischen theoretischer und praktischer Philosophie. Der Ausdruck dieser wissenschaftlichen Umwälzung in der systematischen Gliederung ist, daß an die Stelle des Gegensatzes der theoretischen und praktischen Philosophie der einer Grundlegung für die Wissenschaften der Natur und einer solchen für die Wissenschaften des Geistes tritt. In der letzteren ist das Studium der Erklärungsgründe für Urteile über Wirklichkeit verbunden rait dem der Erklärungsgründe für Wertaussagen und Imperative, wie sie das Leben des einzelnen und der Gesellschaft zu regeln bestimmt sind.

Die Methode, nach welcher das natürliche System Religion, Recht, Sittlichkeit, Staat behandelte, war unvollkommen. Sie war vorherrschend von dem mathematischen Verfahren bestimmt, welches für die mechanische Naturerklärung so außerordentliche Ergebnisse gehabt hatte. Condorcet war der Überzeugung, daß die Menschenrechte durch ein ebenso sicheres Verfahren entdeckt worden seien, als das der Mechanik ist. Sieyès glaubte die Politik als Wissenschaft vollendet zu haben. Die Grundlage des Verfahrens bildete ein ab-

[1] Mit diesem Namen bezeichnen wir die als Naturrecht, natürliche Theologie, natürliche Religion usw. sich ankündigenden Theorien, deren gemeinsames Merkmal die Ableitung der gesellschaftlichen Erscheinungen aus dem Kausalzusammenhang im Menschen war, gleichviel ob der Mensch nach psychologischer Methode studiert oder biologisch aus dem Naturzusammenhang erklärt wurde.

una immanente ottenuta nello studio della natura umana. Con ciò era oltrepassata la posizione della metafisica più ancita rispetto ai fatti della società e della storia.

Nel delucidare come la scienza moderna abbia disgregato la concezione teologica e metafisica della società, noi ci limitiamo alla prima fase, che con il diciottesimo secolo sta conclusa alle nostre spalle. Vale a dire che anzitutto nacque il sistema naturale[1] della conoscenza della società umana, delle sue connessioni finalizzate così come della sua organizzazione esterna, quale lo hanno elaborato il diciassettesimo e il diciottesimo secolo: una creazione non meno grandiosa, anche se meno resistente, della fondazione della scienza della natura.

Infatti questo sistema naturale significa che d'ora innanzi la società verrà compresa a partire dalla natura umana da cui è scaturita. In questo sistema le scienze dello spirito hanno trovato per la prima volta il loro centro – la natura umana. In particolare l'analisi risalì ora alle verità psicologiche di second'ordine (come le abbiamo chiamate noi). Nella vita dell'anima dell'individuo essa scoprì anche le molle del comportamento pratico e oltrepassò così l'antica opposizione tra filosofia teoretica e filosofia pratica. L'espressione di questo sovvertimento scientifico nell'articolazione sistematica è il fatto che al posto dell'opposizione tra filosofia teoretica e filosofia pratica entri in campo quella tra una fondazione per le scienze della natura e una fondazione per le scienze dello spirito. In quest'ultima lo studio dei fondamenti esplicativi per giudizi sull'effettualità è collegato a quello dei fondamenti esplicativi per enunciati di valore e imperativi quali sono determinati a regolare la vita del singolo e della società.

Il metodo secondo cui il sistema naturale trattò religione, diritto, eticità, Stato era imperfetto. Esso fu terminato prevalentemente dal procedimento matematico, che per la spiegazione meccanica della natura aveva avuto risultati così straordinari. Condorcet era convinto del fatto che i diritti dell'uomo fossero stati scoperti attraverso un procedimento altrettanto sicuro quanto lo è quello della meccanica. Sieyès credeva di aver compiuto la politica come scienza. La base fondativa del procedimento fu costituita da uno schema astratto della natura

[1] Con questo nome designamo le teorie che si annunciano come diritto naturale, teologia naturale, religione naturale e così via, il cui segno caratteristico comune era la deduzione delle apparizioni sociali dalla connessione causale nell'uomo, sia che l'uomo fosse studiato secondo il metodo psicologico oppure venisse spiegato biologicamente a partire dalla connessione della natura.

straktes Schema der Menschennatur, welches in wenigen und allgemeinen psychischen Teilinhalten den Erklärungsgrund für die Tatsachen des geschichtlichen Lebens der Menschheit aufstellte. So war noch eine falsche metaphysische Methode mit den Ansätzen einer fruchtbaren Zergliederung vermischt. Aber so arm dieses natürliche System uns heute erscheinen mag, das metaphysische Stadium der Erkenntnis der Gesellschaft wurde definitiv durch diese dürftigen Sätze der natürlichen Theologie über die Religion, der Theoretiker des moralischen Sinns über Sittlichkeit, der physiokratischen Schule über das Wirtschaftsleben usw. überwunden. Denn diese Sätze entwickeln die Grundeigenschaften der innerhalb dieser Systeme der Gesellschaft zusammengehörigen Teilinhalte, setzen diese Grundeigenschaften mit der menschlichen Natur in Beziehung, und so eröffnen dieselben in das innere Wirken der Faktoren des gesellschaftlichen Lebens einen ersten Einblick.

Das letzte und am meisten verwickelte Problem der Geisteswissenschaften bildet die Geschichte. Die im natürlichen System enthaltenen Analysen wurden nun auf den geschichtlichen Verlauf angewandt. Indem derselbe dementsprechend in den verschiedenen relativ selbständigen Lebenssphären verfolgt wurde, schwand die theologische Einseitigkeit und der rohe Dualismus des Mittelalters. Indem die Antriebe der geschichtlichen Bewegung in der Menschheit selber aufgesucht wurden, endete die transzendente Geschichtsauffassung. Eine freiere umfassendere Betrachtung trat hervor. Aus der mittelalterlichen Metaphysik der Geschichte löste sich durch die Arbeit der Geisteswissenschaften im achtzehnten Jahrhundert eine universalhistorische Ansicht, deren Kern der Entwicklungsgedanke ist.

Die Seele des achtzehnten Jahrhunderts ist, untrennbar verbunden, Aufklärung, Fortschritt des Menschengeschlechts und Idee von Humanität. In diesen Begriffen ist dieselbe Realität, wie sie das achtzehnte Jahrhundert beseelt, von verschiedenen Seiten angesehen und ausgedrückt. – Die Macht des Bewußtseins vom Zusammenhang des Menschengeschlechts, wie das Mittelalter es metaphysisch ausgesprochen hatte, dauert fort. Im siebzehnten Jahrhundert war das Bewußtsein der Zusammengehörigkeit des Menschengeschlechtes noch vorwiegend religiös begründet und wurde nur auf die wissenschaftliche Gemeinschaft ausgedehnt, dagegen galt auf weltlichem Gebiet das homo homini lupus, wie dieser Gegensatz durch Spinozas System so sonderbar hindurchgeht; nun erwuchs, insbesondere getragen von der Schule der Ökonomisten und dem gemeinsamen Interesse der Aufklärung und Toleranz, in den verschiedenen Ländern eine Solidarität auch der weltlichen Interessen. So setzte sich die metaphysische Be-

umana che formulò il fondamento esplicativo per i fatti della vita storica dell'umanità in pochi e generali contenuti psichici parziali. Così ai primi accenni di uno smembramento fecondo si frammischiava ancora un falso metodo metafisico. Ma per quanto povero possa apparirci oggi questo sistema naturale, è proprio attraverso queste misere proposizioni della teologia naturale sulla religione, dei teorici del senso morale sull'eticità, della Scuola Fisiocratica sulla vita dell'economia e così via che lo stadio metafisico della conoscenza della società venne definitivamente oltrepassato. Infatti queste proposizioni sviluppano le proprietà di fondo dei contenuti parziali congeneri all'interno di questi sistemi della società, mettono in relazione queste proprietà di fondo con la natura umana e inaugurano così una prima breccia attraverso cui gettare uno sguardo entro l'operare interno dei fattori della vita sociale.

L'ultimo e più intricato problema delle scienze dello spirito è costituito dalla storia. Le analisi contenute nel sistema naturale vennero applicate ora al decorso storico. Seguendo quest'ultimo, corrispondentemente a ciò, nelle diverse sfere di vita relativamente autonome, svanirono l'unilateralità teologica e il rozzo dualismo del medioevo. Andando in cerca degli impulsi del movimento storico nell'umanità stessa, finì la concezione trascendente della storia. Entrò in scena una considerazione complessiva più libera. Attraverso il lavoro delle scienze dello spirito nel diciottesimo secolo si staccò dalla metafisica medievale della storia una visione istorico-universale il cui nucleo è il pensiero di sviluppo.

L'anima del secolo diciottesimo è, collegata indivisibilmente, illuminismo, progresso del genere umano e idea di *humanitas*. A essere vista ed espressa da diversi lati in questi concetti è la stessa realtà quale anima il diciottesimo secolo. – La potenza della coscienza della connessione del genere umano, che il medioevo aveva espresso metafisicamente, perdura. Nel diciassettesimo secolo la coscienza della coappartenenza al genere umano era ancora prevalentemente fondata in senso religioso e venne solo estesa alla comunità scientifica, mentre per contro nel settore mondano vigeva l'*homo homini lupus* nel modo in cui l'opposizione attraversa così stranamente il sistema di Spinoza; ora sorse nei vari paesi, sorretta in particolare dalla scuola degli economisti e dall'interesse comune dell'illuminismo e della tolleranza, una solidarietà anche degli interessi mondani. Così la fondazione

gründung des Zusammenhangs im Menschengeschlecht in die allmählich anwachsende Erkenntnis der realen Verbindungen um, welche Individuum an Individuum ketten.[1] – Andererseits bildete sich das geschichtliche Bewußtsein fort. Der Gedanke vom Fortschritt des Menschengeschlechtes beherrschte das Jahrhundert. Auch er war in dem geschichtlichen Bewußtsein des Mittelalters angelegt, welches einen inneren und zentralen Fortgang in dem status hominis erkannt hatte. Aber es bedurfte erheblicher Veränderungen in den Vorstellungen und Gefühlen, damit er sich frei entfaltete. Schon im siebzehnten Jahrhundert wurde die Vorstellung von einem historischen Zustand der Vollkommenheit am Anfang der Menschheitsgeschichte verworfen. Damals wurde, zusammenhängend mit dem Fortschritt zu einer selbständigen Literatur und Wissenschaft, im Gegensatz gegen die Zeit der Renaissance, der Gedanke lebhaft erörtert, daß die modernen Völker der alten Welt in bezug auf die Wissenschaften und die Literatur überlegen seien. Nun geschah das Wichtigste: dem mittelalterlichen Kirchenglauben und in vermindertem Grade dem altprotestantischen waren die erhabensten Gefühle des Menschen, der Kreis seiner Vorstellungen von den höchsten Dingen, seine Lebensordnung etwas in sich Fertiges, Abgeschlossenes gewesen; indem dieser Glaube zurück trat, war es als ob ein Vorhang weggezogen würde, der den Blick auf die Zukunft des Menschengeschlechtes bis dahin gehindert hätte; das gewaltige und fortreißende Gefühl einer unermeßlichen Entwicklung des Menschengeschlechtes trat hervor. Wohl besaßen die Alten schon ein klares Bewußtsein des geschichtlichen Fortschritts der Menschheit in bezug auf Wissenschaften und Künste.[2] Bacon ist von demselben erfüllt und hebt hervor, daß das Menschengeschlecht nunmehr in ein Alter von Reife und Erfahrung getreten und daher die Wissenschaft der Neueren der des Altertums überlegen sei.[3] Pascal hatte diese Stelle Bacons vor Augen, als er schrieb: „der Mensch unterrichtet sich unaufhörlich in seinem Fortschreiten; denn er zieht nicht nur aus seiner eigenen Erfahrung Vorteil, sondern auch aus der seiner Vorgänger. Alle Menschen insgesamt bilden in den Wissenschaften einen einzigen fortschreitenden Zusammenhang, derart, daß die ganze

[1] Als Condorcet 1782 in die französische Akademie eintrat, erklärte er: „Le véritable intérêt d'une nation n'est jamais séparé de l'intérêt général du genre humain, la nature n'a pu vouloir fonder le bonheur d'un peuple sur le malheur de ses voisins, ni opposer l'une à l'autre deux vertus qu'elle inspire également; l'amour de la patrie et celui de l'humanité." (Condorcet, Discours de réception à l'académie française 1782 Œuvres VII, 113.)

[2] Παρὰ μὲν γὰρ ἐνίων παρειλήφαμέν τινας δόξας, οἱ δὲ τοῦ γενέσθαι τούτους αἴτιοι γεγόνασιν. So Pseudo-Aristoteles, Metaph. II(α), 1 p. 993b 18, vgl. das ganze Kapitel.

[3] Bacon, novum organum I, 84.

metafisica della connessione nel genere umano si trasformò nella conoscenza gradualmente crescente dei collegamenti reali che incatenano individuo a individuo[1]. – D'altra parte si formò ulteriormente la coscienza storica. Il pensiero del progresso del genere umano dominò il secolo. Anch'esso era già insito nella coscienza storica del medioevo, che aveva riconosciuto una progressione interna e centrale nello *status hominis*. Ma affinché questo pensiero si dispiegasse liberamente ci fu bisogno di rilevanti alterazioni nelle rappresentazioni e nei sentimenti. Già nel diciassettesimo secolo venne ripudiata la rappresentazione di uno stato istorico di perfezione all'inizio della storia dell'umanità. Allora, in connessione con il progresso verso una letteratura e una scienza autonome, e in opposizione al tempo del Rinascimento, si discusse vivacemente il pensiero per cui i popoli moderni sarebbero superiori al mondo antico in riferimento alle scienze e alla letteratura. Accadde ora la cosa più importante: per la fede chiesastica medievale, e in grado minore per quella paleoprotestante, i sentimenti più sublimi dell'uomo, la cerchia delle sue rappresentazioni delle cose somme, il suo ordine di vita erano stati qualcosa in sé terminato, concluso; quanto questa fede retrocedette, fu come se fosse caduta una cortina che fin lì avesse impedito lo sguardo verso il futuro del genere umano; entrò in scena il sentimento impetuoso e trascinante di uno smisurato sviluppo del genere umano. Gli Antichi possedevano pur già una chiara coscienza del progresso storico dell'umanità in riferimento alle scienze e alle arti[2]. Di questa coscienza è colmo Bacone quando rileva il fatto che il genere umano sia entrato ormai in un'èra di maturità e di esperienza, e che quindi la scienza dei moderni sia superiore a quella dell'antichità[3]. Pascal aveva dinanzi agli occhi questo passo di Bacone quando scrisse che «l'uomo s'istruisce incessantemente nel suo progredire; infatti egli non trae vantaggio solo dalla propria esperienza, ma anche da quella dei suoi predecessori. Tutti gli uomini nel complesso costituiscono un'unica connessione progressiva nelle scienze in modo tale che tutta la sequenza di uomini nel

[1] Quando nel 1782 entrò nell'Accademia francese, Condorcet dichiarò: «*Le véritable intérêt d'une nation n'est jamais séparé de l'intérêt général du genre humain, la nature n'a pu vouloir fonder le bonheur d'un peuple sur le malheur de ses voisins, ni opposer l'une à l'autre deux vertus qu'elle inspire également; l'amour de la patrie et celui de l'humanité*» (Condorcet, *Discours de réception à l'académie française*, 1782, in *Œuvres*, vol. VII, p. 113).

[2] Παρὰ μὲν γὰρ ἐνίων παρειλήφαμέν τινας δόξας, οἱ δὲ τοῦ γενέσθαι τούτους αἴτιοι γεγόνασιν. Così lo Pseudo-Aristoteles in *Metaph.* II 1, p. 993 b 18; cfr. l'intero capitolo.

[3] Bacone, *Novum organum*, I 84.

Abfolge der Menschen während des Verlaufs von soviel Jahrhunderten. als ein einziger Mensch angesehen werden muß, der immer besteht und beständig lernt." Turgot und Condorcet erweiterten nun aber diese Gedanken, indem sie die Wissenschaft als die leitende Macht in der Geschichte betrachteten und mit ihrem Fortgang den der Aufklärung und des Gefühls von Gemeinschaft in Zusammenhang setzten. Und in Deutschland wurde endlich der Punkt erreicht, an welchem die Auffassung der Gesellschaft nach dem natürlichen System in ein wahres geschichtliches Bewußtsein überging. Herder fand in der Verfassung des Einzelmenschen dasjenige, was sich ändert und den geschichtlichen Fortschritt ausmacht; das Organ, durch welches die Natur dieses Fortschritts in Deutschland studiert wurde, war die Kunst, insbesondere die Poesie; und das so entstehende Schema hat sich im Geiste Hegels zu einer universellen Betrachtung der Kulturentwicklung erweitert.

So geht der Fortschritt der Geisteswissenschaften durch das natürliche System zur entwicklungsgeschichtlichen Ansicht. „Will man", sagt Diderot, „eine kurze Geschichte fast unseres ganzen Elends kennen? Hier ist sie; es gab einen natürlichen Menschen; in dessen Inneres führte man einen künstlichen Menschen ein. Hierauf entbrannte zwischen beiden ein Bürgerkrieg und dieser dauert bis zum Tode." Eine solche Entgegensetzung des Natürlichen und Geschichtlichen zeigt die Schranken der konstruktiven Methode des natürlichen Systems in greller Beleuchtung. Und wenn Voltaire schrieb: il faudra bouleverser la terre pour la mettre sous l'empire de la philosophie, so entfaltet in ihm die Einseitigkeit des ungeschichtlichen Verstandes, in welcher das natürliche System der Wirklichkeit gegenübergestellt wurde, ihre zerstörenden Folgen. Aber dasselbe natürliche System hat zuerst das große Objekt der geistigen Welt einer Analysis unterworfen, die auf die Faktoren gerichtet war. Es ging über die Klassenbegriffe durch eine wahre Zerlegung hinaus, wie dies am deutlichsten die Analysis der Vorstellung des Nationalreichtums in der politischen Ökonomie zeigt. Und die Zerlegung hat den wissenschaftlichen Geist von selber über die Schranken des natürlichen Systems hinausgeführt und das modeme geschichtliche Bewußtsein vorbereitet.

Der metaphysische Geist umspinnt freilich die Tatsachen der Geschichte und der Gesellschaft an unzähligen Punkten mit noch weit feineren Fäden: diese stammen aus dem natürlichen Vorstellen und Denken. Denn im Studium der Gesellschaft wiederholt sich dasselbe Verhältnis, welches wir in dem der Natur gewahrt haben. Die Analysis trifft einerseits auf Individuen als Subjekte, andererseits auf prädikative Bestimmungen, welche als solche allgemein sein müssen. Daher erscheint, was in den letzteren enthalten ist, als eine Wesenheit zwi-

corso di così tanti secoli dev'essere vista come un unico uomo che esiste sempre e impara costantemente». Turgot e Condorcet ampliarono ora questi pensieri considerando la scienza come la potenza guida nella storia e mettendo in connessione con la sua progressione quella dell'illuminismo e del sentimento di comunità. E in Germania si raggiunse infine il punto in cui la concezione della società secondo il sistema naturale trapassò in una vera coscienza storica. Herder trovò nella costituzione del singolo uomo quello che si altera e costituisce il progresso storico; l'organo attraverso cui venne studiata in Germania la natura di questo progresso fu l'arte, in particolare la poesia; e lo schema così nascente si è ampliato nello spirito di Hegel fino a una considerazione universale dello sviluppo della cultura.

Così attraverso il sistema naturale il progresso delle scienze dello spirito sfocia nella visione secondo la storia dello sviluppo. «Volete conoscere», dice Diderot, «una breve storia di quasi tutta quanta la nostra miseria? Eccola qui; c'era un uomo naturale; nel suo interno s'introdusse un uomo artificiale. Dopodiché tra i due divampò una guerra civile e quest'ultima dura fino alla morte». Una simile contrapposizione tra l'elemento naturale e quello storico mostra sotto una cruda illuminazione i limiti del metodo costruttivo del sistema naturale. E quando Voltaire scriveva che «*il faudra bouleverser la terre pour la mettre sous l'empire de la philosophie*», in lui dispiegava le sue conseguenze distruttive l'unilateralità dell'intelletto astorico in cui il sistema naturale veniva contrapposto all'effettualità. Ma lo stesso sistema naturale ha sottoposto per primo il grande oggetto del mondo spirituale a un'analisi che era diretta ai fattori. Esso sorpassò i concetti di classe attraverso una vera disaggregazione, come mostra nel modo più chiaro l'analisi della rappresentazione della ricchezza nazionale nell'economia politica. E la disaggregazione ha condotto da sé lo spirito scientifico oltre i limiti del sistema naturale e ha preparato la coscienza storica moderna.

Lo spirito metafisico avvolge comunque i fatti della storia e della società in innumerevoli punti con fili ancora più sottili: questi ultimi discendono dal rappresentare e dal pensare naturali. Infatti nello studio della società si ripete la stessa situazione che abbiamo scorto in quello della natura. L'analisi s'imbatte da una parte in individui come soggetti, dall'altra in determinazioni predicative che come tali devono essere generali. Quindi ciò che è contenuto in queste ultime appare come un'entità tra e dietro gli individui

schen und hinter den Individuen und wird als solche in Begriffen wie Recht, Religion, Kunst substantiiert. Diese feineren und unvermeidlichen Täuschungen des natürlichen Denkens löst erst die Erkenntnistheorie völlig auf. Sie wird zeigen: das Verhältnis der Subjekte zu den allgemeinen prädikativen Bestimmungen ist hier, wo wir in unserem Selbstbewußtsein dieser Subjekte und ihrer Selbständigkeit gewiß sind, ja die Kräfte kennen, die den prädikativen Bestimmungen zugrunde liegen, verschieden von dem Verhältnis, das in der Naturwissenschaft zwischen Elementen und Gesetzen besteht; die Begriffe, die hier aus prädikativen Bestimmungen gebildet werden, sind anderer Beschaffenheit als die der Naturwissenschaften.

Es bleibt, wenn das graue Gespinnst abstrakter, substantialer Wesenheiten zerrissen ist, hinter ihm übrig – der Mensch, in verschiedenen Lagen einer zum anderen, innerhalb des Mittels der Natur. Jede Schrift, jede Reihe von Handlungen ist für uns in der Peripherie eines Menschen gelegen, und wir suchen zum Zentrum zu dringen. Ich nehme an, dieser Mensch sei Schleiermacher und seine Dialektik liege vor mir. Welche Gedanken dieses Buch auch im einzelnen enthalte, ich finde in ihm den Satz von der Gegenwart des Gottesgefühls in allen psychischen Akten, und an diesem tiefsten Punkte berührt sich die Dialektik mit den Reden über Religion. So gehe ich von Werk zu Werk, ich kann das Zentrum zwar nicht erkennen, auf welches alle diese peripherischen Äußerungen hinweisen, aber ich kann es verstehen. – Nun finde ich, daß Schleiermacher einer Gruppe angehört, in der Schelling, Friedrich Schlegel, Novalis u. a. sich befinden. Eine solche Gruppe verhält sich analog, wie eine Klasse von Organismen; ändert sich in einer solchen Klasse ein Organ, so ändern sich auch die korrespondierenden, steigert sich eines, so verkümmern andere. Ich schreite von Gruppe zu Gruppe, zu immer weiteren Kreisen. – Das Seelenleben hat sich in Kunst, Religion usw. differenziert, und nun entsteht die Aufgabe, die psychologische Grundlage dieses Vorgangs zu finden und dann sowohl den Verlauf in der Seele als den in der Gesellschaft aufzufassen, in welchem diese Differenzierung sich vollzieht. – Weiter kann ich in einem Durchschnitt durch die menschliche Geschichte die Gesellschaft einer bestimmten Zeit allgemein oder bei einem einzelnen Volk studieren. Ich kann solche Durchschnitte aneinander halten und den Menschen aus der Zeit des Perikles mit dem aus der Zeit Leo des Zehnten vergleichen. Hier nähere ich mich dem tiefsten Problem, dem was am Menschenwesen in der Geschichte veränderlich ist. – Überall jedoch, in all diesen Wendungen der Methode ist es immer der Mensch, welcher das Objekt der Untersuchung bildet, bald als ein Ganzes, bald in seinen Teilinhalten sowie in seinen

e come tale viene sostantivato in concetti come diritto, religione, arte. Questi inganni più sottili e inevitabili del pensiero naturale li dissolve completamente soltanto la teoria della conoscenza. Essa mostrerà questo: il rapporto dei soggetti con le determinazioni predicative generali è qui dove nella nostra autocoscienza siamo certi di questi soggetti e della loro autonomia, anzi conosciamo le forze che stanno alla base delle determinazioni predicative, diversamente dal rapporto che sussiste nella scienza della natura tra elementi e leggi; i concetti che qui vengono formati da determinazioni predicative sono di altra costituzione rispetto a quelli delle scienze della natura.

Quando il grigio tessuto di astratte entità sostanziali è lacerato, ciò che rimane dietro di esso è – l'uomo, in situazioni l'una diversa dall'altra, all'interno del mezzo della natura. Ogni scritto, ogni serie di azioni si colloca per noi nella periferia di un uomo, e cerchiamo di arrivare al centro. Poniamo che questo uomo sia Schleiermacher, e che mi stia dinanzi la sua *Dialettica*. Quali che siano i pensieri contenuti nella fattispecie in questo libro, io trovo in esso la proposizione della presenza del sentimento di dio in tutti gli atti psichici, e in questo punto più profondo la *Dialettica* coincide con i *Discorsi sulla religione*. Vado così da opera a opera, non posso cioè conoscere il centro a cui rinviano tutte queste esteriorizzazioni periferiche, ma lo posso comprendere. – Ora, io trovo che Schleiermacher appartenga a un gruppo in cui si trovano Schelling, Friedrich Schlegel, Novalis e altri. Un simile gruppo si comporta analogamente a una classe di organismi; se in una classe simile si altera un organo, allora si alterano anche gli organi corrispondenti, se uno si accresce, gli altri si atrofizzano. Passo da gruppo a gruppo, a cerchie sempre più ampie. – La vita dell'anima si è differenziata in arte, religione e così via, e ora nasce il compito di trovare la base fondativa psicologica di questo processo, e poi di concepire il decorso in cui questa differenziazione si compie, tanto nell'anima quanto quello nella società. – Inoltre posso studiare, in uno spaccato della storia umana, la società di un determinato tempo in generale o presso un singolo popolo. Possono tenere simili spaccati l'uno accanto all'altro e paragonare l'uomo del tempo di Pericle a quello del tempo di Leone X. Qui mi avvicino al problema più profondo, a ciò che nell'essenza dell'uomo è alterabile nella storia. – Tuttavia ovunque, in tutte queste accezioni del metodo, è sempre l'uomo a costituire l'oggetto dell'indagine, ora come un intero, ora nei suoi contenuti parziali così come

Beziehungen. Indem dieser Standpunkt durchgeführt werden wird, werden Gesellschaft und Geschichte zu der Behandlung gelangen, welche auf diesem selbständigen Gebiet der mechanischen Erklärung innerhalb des Studiums von Naturerscheinungen entspricht. Dann ist die Metaphysik der Gesellschaft und Geschichte wirklich vergangen.

Finden nun vielleicht die Geisteswissenschaften, welche die Metaphysik eines Geisterreiches durch analytische Untersuchung verdrängt haben, in dem Menschen, dem Anfangs- und Endpunkte ihrer Analysis, den Eingang in eine neue Metaphysik? Oder ist eine Metaphysik der geistigen Tatsachen in jeder Form unmöglich geworden?

Metaphysik als Wissenschaft, ja. Denn der Verlauf der intellektuellen Entwicklung zeigte, daß die Begriffe Substanz und Kausalität sich allmählich aus den lebendigen Erfahrungen unter den Anforderungen einer Erkenntnis der Außenwelt entwickelt haben. Daher können sie dem, der in der Welt der inneren Erfahrung heimisch ist, nicht mehr über diese sagen, als was aus ihr selber geschöpft ist: was sie mehr sagen, ist eine Hilfskonstruktion für die Erkenntnis der Außenwelt und darum auf das Psychische nicht anwendbar. Auch kann der Satz der metaphysischen Psychologie, welcher den selbständigen substantialen und unzerstörbaren Bestand der Seele behauptet, weder bewiesen noch widerlegt werden, vielmehr hat der Beweis aus der Einheit des Bewußtseins nur eine negative Tragweite. Einheit des Bewußtseins liegt jedem Vergleichungsurteil zugrunde, da wir in ihm verschiedene Empfindungen, z. B. zwei Nuancen von Rot, zugleich und in derselben unteilbaren Einheit besitzen müssen: wie könnten wir des Unterschiedes sonst innewerden? Nun kann aus der Konstruktion der Welt, wie sie die mechanische Naturwissenschaft erschließt, diese Tatsache der Bewußtseinseinheit nicht abgeleitet werden. Dächte man sich selbst die Massenteilchen der Materie mit psychischem Leben ausgestattet, so könnte für das Ganze eines zusammengesetzten Körpers aus diesem Tatbestand ein einheitliches Bewußtsein nicht hervorgehen. Sonach ergibt sich, daß die mechanische Naturwissenschaft die Einheit der Seele als ein ihr gegenüber Selbständiges betrachten muß, aber es ist nicht ausgeschlossen, daß ein hinter diesen für die Erscheinungswelt gebildeten Hilfsbegriffen bestehender Zusammenhang der Natur den Ursprung der Einheit der Seele in sich enthalte: das sind ganz transzendente Fragen.

Aber das Meta-Physische unseres Lebens als persönliche Erfahrung d. h. als moralisch-religiöse Wahrheit bleibt übrig. Die Metaphysik – hier dürfen wir einen lang gesponnenen Faden zu Ende führen –, welche das Leben des Menschen in eine höhere Ordnung

nelle sue relazioni. Quando questo punto di vista verrà condotto a termine, società e storia giungeranno alla trattazione che, in questo campo autonomo, corrisponde alla spiegazione meccanica all'interno dello studio di apparizioni di natura. Allora la metafisica della società e della storia sarà effettualmente qualcosa di passato.

Ora, le scienze dello spirito che hanno soppiantato la metafisica di un regno di spiriti attraverso l'indagine analitica trovano forse nell'uomo, il punto iniziale e quello finale della loro analisi, l'ingresso in una nuova metafisica? Oppure una metafisica dei fatti spirituali è divenuta impossibile in ogni forma?

Anzi, a essere divenuta impossibile è la metafisica come scienza. Infatti il decorso dello sviluppo intellettuale ha mostrato il fatto che i concetti di sostanza e causalità si siano sviluppati gradualmente dalle esperienze viventi sotto le esigenze di una conoscenza del mondo esterno. Quindi a chi è già di casa nel mondo dell'esperienza interna questi concetti non possono dire su questo mondo più di quanto è attinto proprio da esso: ciò che essi dicono di più è una costruzione ausiliaria per la conoscenza del mondo esterno, e perciò non applicabile all'elemento psichico. Non si può né dimostrare né confutare nemmeno la proposizione della psicologia metafisica che afferma la sussistenza autonoma, sostanziale e indistruttibile dell'anima, piuttosto la dimostrazione a partire dall'unità della coscienza ha solo una portata negativa. L'unità della coscienza sta alla base di ogni giudizio comparativo, visto che in esso dobbiamo possedere sensazioni diverse, per esempio due sfumature di rosso, nel contempo e nella stessa unità indivisibile: come potremmo altrimenti renderci conto della distinzione? Ora, dalla costruzione del mondo quale la scienza meccanica della natura schiude non si può dedurre questo fatto dell'unità della coscienza. Anche se si pensassero le particelle materiali dotate di vita psichica, da questo stato di fatto non potrebbe scaturire una coscienza unitaria per l'intero di un corpo composito. Perciò risulta il fatto che la scienza meccanica della natura debba considerare l'unità dell'anima come qualcosa di autonomo di fronte a essa, ma non è escluso il fatto che una connessione della natura sussistente dietro questi concetti ausiliari formati per il mondo di apparizioni contenga in sé l'origine dell'unità dell'anima: queste sono questioni del tutto trascendenti.

Ma l'elemento meta-fisico della nostra vita come esperienza personale, vale a dire come verità religioso-morale, rimane. La metafisica – qui ci è consentito condurre alla fine un filo che abbiamo lungamente filato – che riconduceva la vita dell'uomo a un ordine

zurückführte, hatte ihre Macht nicht, wie Kant in seiner abstrakten und ungeschichtlichen Denkweise annahm, kraft der Schlüsse einer theoretischen Vernunft besessen. Nie würde aus diesen die Idee der Seele oder der persönlichen Gottheit hervorgegangen sein. Vielmehr waren diese Ideen in der inneren Erfahrung begründet, mit ihr und der Besinnung über sie haben sie sich entwickelt, und gerade der Denknotwendigkeit zum Trotz, welche nur einen Gedankenzusammenhang kennt, sonach höchstens zu einem Panlogismus gelangen kann, haben sie sich erhalten. – Nun entziehen sich aber die Erfahrungen des Willens in der Person einer allgemeingültigen Darstellung, welche für jeden anderen Intellekt zwingend und verbindlich wäre. Dies ist eine Tatsache, welche die Geschichte mit tausend Zungen predigt. Sonach können sie auch nicht zu zwingenden metaphysischen Schlüssen verwandt werden. Während die psychologische Wissenschaft vergleichend Gemeinsamkeiten des Seelenlebens an den psychischen Einheiten feststellen kann, verbleibt doch die Inhaltlichkeit des menschlichen Willens in der Burgfreiheit der Person. Hierin hat keine Metaphysik etwas ändern können, vielmehr hat jede mit dem Protest der hierin klaren religiösen Erfahrung zu kämpfen gehabt, von den ersten christlichen Mystikern ab, welche sich der mittelalterlichen Metaphysik gegenüberstellten und darum nicht schlechtere Christen waren, bis auf Tauler und Luther. Nicht durch logische Folgerichtigkeit gezwungen, nehmen wir einen höheren Zusammenhang an, in den unser Leben und Sterben verwebt ist; es wird sich uns demnächst zeigen, wohin diese logische Folgerichtigkeit führt, wenn sie auf einen solchen Zusammenhang ausgedehnt wird; vielmehr entspringt aus der Tiefe der Selbstbesinnung, die das Erleben der Hingabe, der freien Verneinung unserer Egoität vorfindet und so unsere Freiheit vom Naturzusammenhang erweist, das Bewußtsein, daß dieser Wille nicht bedingt sein kann durch die Naturordnung, deren Gesetzen sein Leben nicht entspricht, sondern nur durch etwas, was dieselbe hinter sich zurückläßt. Diese Erfahrungen aber sind so persönlich, so dem Willen eigen, daß der Atheist dies Metaphysische zu leben vermag, während die Gottesvorstellung in einem Überzeugten eine bloße wertlose Hülse sein kann. Der Ausdruck dieses Tatbestandes ist die Befreiung des religiösen Glaubens aus seiner metaphysischen Gebundenheit durch die Reformation. In ihr erlangte das religiöse Leben seine Selbständigkeit.

Und so bleibt neben dem Blick in den unermeßlichen Raum der Gestirne, welcher die Gedankenmäßigkeit des Kosmos zeigt, der in die Tiefe des eigenen Herzens. Wie weit hier die Analysis mit Sicherheit zu dringen vermöge, werden die folgenden Bücher zeigen. Jedoch wie dem sei, wo ein Mensch in seinem Willen den Zusammenhang von

superiore non traeva la sua potenza, come assunse Kant nel suo modo astratto e astorico di pensare, dalle inferenze di una ragione teoretica. Da queste inferenze non sarebbe mai scaturita l'idea dell'anima o della divinità personale. Queste idee si fondavano piuttosto nell'esperienza interna, si sono sviluppate con questa esperienza e con la riflessione su di essa, e si sono conservate proprio a dispetto della necessità nel pensiero, che conosce solo una connessione di pensieri e perciò può giungere al massimo a un panlogismo. Ora, le esperienze della volontà nella persona si sottraggono però a una presentazione universalmente valida che sia cogente e vincolante per ogni altro intelletto. Questo è un fatto che la storia predica in tutti i toni. Perciò queste esperienze non si possono impiegare nemmeno per inferenze metafisiche cogenti. Mentre la scienza psicologica può stabilire comparativamente nelle unità psichiche comunanze della vita dell'anima, la contenutisticità della volontà umana permane tuttavia nella libertà della roccaforte della persona. In merito nessuna metafisica ha potuto alterare qualcosa, piuttosto ogni metafisica si è trovata a lottare con la protesta dell'esperienza religiosa che aveva ben chiaro questo punto, dai primi mistici cristiani, che si contrapponevano alla metafisica medievale senza essere per questo cristiani peggiori degli altri, fino a Taulero e Lutero. Non è perché siamo costretti da una coerenza logica che assumiamo una connessione superiore con cui è intessuto il nostro vivere e morire; ci si mostrerà in seguito dove conduca questa coerenza logica quando viene estesa a una simile connessione; piuttosto, dal profondo dell'autoriflessione, che rinviene il vivere l'esperienza della dedizione, della libera negazione della nostra egoità e dimostra così la nostra libertà dalla connessione della natura, scaturisce la coscienza che questa volontà non possa essere condizionata dall'ordine della natura, alle cui leggi la sua vita non corrisponde, ma solo da qualcosa che si lascia quest'ordine alle spalle. Ma queste esperienze sono così personali, così proprie della volontà, che l'ateo è in grado di vivere questo elemento meta-fisico, mentre la rappresentazione di dio in un credente può essere un mero guscio privo di valore. L'espressione di questo stato di fatto è la liberazione della fede religiosa dalla sua legatezza metafisica attraverso la Riforma. In quest'ultima la vita religiosa consegue la sua autonomia.

E così, accanto allo sguardo rivolto allo spazio smisurato degli astri, che mostra la conformità a pensiero del cosmo, rimane lo sguardo rivolto alla profondità del proprio cuore. Fin dove l'analisi sia capace di arrivare con sicurezza in questo secondo sguardo, lo mostreranno i libri seguenti. Ma comunque sia, dove un uomo spezza nella

Wahrnehmung, Lust, Antrieb und Genuß durchbricht, wo er nicht sich mehr will: da ist das Meta-Physische, welches sich in der dargelegten Geschichte der Metaphysik nur in unzähligen Bildern spiegelte. Denn die metaphysische Wissenschaft ist ein historisch begrenztes Phänomen, das meta-physische Bewußtsein der Person ist ewig.

VIERTES KAPITEL
SCHLUSSBETRACHTUNG ÜBER DIE UNMÖGLICHKEIT DER METAPHYSISCHEN STELLUNG DES ERKENNENS

Wir versuchen an diesem Schluß der Geschichte der metaphysischen Stellung des Geistes, der Geschichte einer noch nicht durch die erkenntnistheoretische Stellung desselben gebrochenen metaphysischen Wissenschaft die in ihr allmählich hervorgetretenen Tatsachen durch eine allgemeine Betrachtung zu vereinigen.

Der logische Weltzusammenhang als Ideal der Metaphysik.

In der Einheit des menschlichen Bewußtseins ist es gegründet, daß die Erfahrungen, welche dieses enthält, durch den Zusammenhang bedingt sind, in dem sie auftreten. Hieraus ergibt sich das allgemeine Gesetz der Relativität, unter welchem unsere Erfahrungen über die äußere Wirklichkeit stehen. Eine Geschmacksempfindung ist augenscheinlich durch diejenige bedingt, welche ihr voraufging, das Bild eines räumlichen Objektes ist von der Stellung des Sehenden im Raum abhängig. Daher entspringt die Aufgabe, diese relativen Data durch einen Zusammenhang zu bestimmen, der in sich gegründet und fest ist. Für die anhebende Wissenschaft war diese Aufgabe gleichsam eingehüllt in die Orientierung in Raum und Zeit sowie von Aufsuchung einer ersten Ursache und verwoben mit den ethisch-religiösen Antrieben. So befaßte der Ausdruck Prinzip (ἀρχή) die erste Ursache und den Erklärungsgrund der Erscheinungen ungeschieden in sich. Geht man von dem Gegebenen zu seinen Ursachen, so kann ein solcher Rückgang seine Sicherheit nur aus der Denknotwendigkeit des Schlußverfahrens empfangen, daher war mit der wissenschaftlichen Aufsuchung von Ursachen irgendein Grad von logischem Bewußtsein des Grundes immer verbunden. Erst der Zweifel der Sophisten hatte ein logisches Bewußtsein der Methode, Ursachen oder Substanzen zu finden, zur Folge, und diese Methode wurde nun als Rückgang von dem Gegebenen zu den denknotwendigen Bedingungen desselben bestimmt. Da sonach die Erkenntnis von Ursachen an den

sua volontà la connessione di percezione, piacere, impulso e godimento, dove egli non si vuole più, lì c'è l'elemento meta-fisico che nella storia della metafisica da noi esposta non fece che rispecchiarsi in innumerevoli immagini. Infatti la scienza metafisica è un fenomeno istoricamente delimitato, ma la coscienza meta-fisica è eterna.

CAPITOLO IV
CONSIDERAZIONE CONCLUSIVA SULL'IMPOSSIBILITÀ DELLA POSIZIONE METAFISICA DEL CONOSCERE

In questa conclusione della storia della posizione metafisica dello spirito, ossia della storia di una scienza metafisica non ancora spezzata dalla posizione teoretico-conoscitiva dello spirito stesso, tentiamo di riunire attraverso una considerazione generale i fatti entrati gradualmente in scena in questa storia.

La connessione logica del mondo come ideale della metafisica

Nell'unità della coscienza umana si fonda il fatto che le esperienze che questa coscienza contiene siano condizionate dalla connessione in cui esse subentrano. Da ciò risulta la legge generale della relatività a cui sottostanno le nostre esperienze sull'effettualità esterna. La sensazione di un sapore è evidentemente condizionata da quella che la precedette, l'immagine di un oggetto spaziale è dipendente dalla posizione nello spazio di chi lo vede. Quindi scaturisce il compito di determinare questi dati relativi attraverso una connessione che sia in sé fondata e salda. Per la scienza incipiente questo compito era avviluppato, per così dire, nell'orientamento nello spazio e nel tempo così come dalla ricerca di una causa prima, ed era intessuto di impulsi etico-religiosi. L'espressione "principio" (ἀρχή) abbracciava in sé indistintamente la causa prima e il fondamento esplicativo delle apparizioni. Ma se si va dal dato alle sue cause, allora una simile regressione può ricevere la sua sicurezza solo dalla necessità nel pensiero del procedimento d'inferenza; quindi alla ricerca scientifica di cause fu sempre collegato un qualche grado di coscienza logica del fondamento. Soltanto il dubbio dei Sofisti ebbe per conseguenza una coscienza logica del metodo per trovare cause o sostanze e questo metodo venne determinato ora come regressione dal dato alle sue condizioni necessarie nel pensiero. Visto che perciò la conoscenza di cause è legata all'inferenza e alla neces-

Schluß und die in ihm liegende Denknotwendigkeit gebunden ist, so setzt diese Erkenntnis voraus, daß im Naturzusammenhang eine logische Notwendigkeit obwalte, ohne welche das Erkennen keinen Angriffspunkt hätte. Demnach entspricht dem unbefangenen Glauben an die Erkenntnis der Ursachen, welcher aller Metaphysik zugrunde liegt, ein Theorem von dem logischen Zusammenhang in der Natur. Die Entwicklung dieses Theorems kann, solange die logische Form zwar in einzelne Formbestandteile als ihre Komponenten aufgelöst wird, aber nicht durch eine wahrhaft analytische Untersuchung hinter diese zurückverfolgt wird, nur in der Darstellung einer äußeren Beziehung zwischen der Form des logischen Denkens und der des Naturzusammenhangs bestehen.

So wurde in der monotheistischen Metaphysik der Alten und des Mittelalters der Logismus in der Natur als ein Gegebenes, und die menschliche Logik als ein zweites Gegebenes betrachtet, das dritte Datum bildete die Korrespondenz dieser beiden. Für diesen Gesamttatbestand war dann eine Bedingung in einem sie verknüpfenden Zusammenhang aufzufinden. Dies leistete die schon von Aristoteles in ihren Grundzügen entworfene Ansicht, nach welcher die göttliche Vernunft den Zusammenhang zwischen dem in ihr gegründeten Logismus der Natur und der ihr entsprungenen menschlichen Logik hervorbringt.

Als die Lage des Naturwissens die zwingende Kraft der theistischen Begründung immer mehr auflöste, entstand die einfachere Formel Spinozas, welche die göttliche Vern unft als Mittelglied eliminierte. Die Grundlage der Metaphysik Spinozas ist die reine Selbstgewißheit des logischen Geistes, welcher sich mit methodischem Bewußtsein die Wirklichkeit erkennend unterwirft, wie sie in Descartes das erste Stadium einer neuen Stellung des Subjektes zur Wirklichkeit bezeichnet. Inhaltlich angesehen, trat hier die Konzeption des Descartes vom mechanischen Zusammenhang des Naturganzen in eine pantheistische Weltansicht, und so wandelte sich eine allgemeine Beseelung der Natur in die Identität der räumlichen Bewegungen mit den psychischen Vorgängen. Erkenntnistheoretisch betrachtet, wurde hier das Wissen aus der Identität des mechanischen Naturzusammenhangs mit der logischen Gedankenverbindung erklärt. Daher enthält diese Identitätslehre weiter die Erklärung der psychischen Vorgänge nach einem mechanischen, sonach logischen Zusammenhang in sich: die objektive und universelle metaphysische Bedeutung des Logismus. In dieser Rücksicht drückt die Attributenlehre die unmittelbare Identität des Kausalzusammenhangs in der Natur mit der logischen Verknüpfung der Wahrheiten im menschlichen Geiste aus. Das Mittelglied dieser Verbindung, welches vordem ein von der

sità nel pensiero che risiede in quest'ultima, questa conoscenza presuppone il fatto che nella connessione della natura viga una necessità logica senza la quale il conoscere non avrebbe nessun punto di attacco. Di conseguenza, alla fede spregiudicata nella conoscenza delle cause che sta alla base di ogni metafisica corrisponde un teorema della connessione logica nella natura. A dire il vero, finché la forma logica viene risolta in singole parti formali come sue componenti, ma non viene perseguita dietro queste ultime da un'indagine veramente analitica, lo sviluppo di questo teorema può consistere solo nella presentazione di una relazione esterna tra la forma del pensiero logico e quella della connessione della natura.

Così nella metafisica monoteistica degli Antichi e del medioevo il logismo nella natura venne considerato come un dato, e la logica umana come un secondo dato; il terzo dato fu costituito dalla corrispondenza tra questi due. Per questo stato di fatto complessivo andava allora rinvenuta una condizione in una connessione che li intrecciasse. È ciò che apportò la visione, già delineata nei suoi tratti di fondo da Aristotele, secondo cui la ragione divina produce la connessione tra il logismo della natura, che in essa si fonda, e la logica umana, che da essa scaturisce.

Quando la situazione del sapere della natura dissolse sempre più la forza cogente della fondazione teistica, nacque la formula più semplice di Spinoza, che eliminò la ragione divina come termine medio. La base fondativa della metafisica di Spinoza è la pura autocertezza dello spirito logico, che conoscendo assoggetta a sé con coscienza metodica l'effettualità quale è designata in Descartes come il primo stadio della nuova posizione del soggetto rispetto all'effettualità. Vista contenutisticamente, la concezione della connessione meccanica dell'intero della natura da parte di Descartes entrava in una visione panteistica del mondo, e così un'animazione universale della natura mutava nell'identità dei movimenti spaziali con i processi psichici. Considerata teoretico-conoscitivamente, qui il sapere si spiegava a partire dall'identità della connessione meccanica della natura con il collegamento logico di pensieri. Quindi questa dottrina dell'identità contiene inoltre in sé la spiegazione dei processi psichici secondo una connessione meccanica e perciò logica: il significato metafisico oggettivo e universale del logismo. A questo riguardo la dottrina degli attributi esprime l'identità immediata della connessione causale nella natura con l'intreccio logico delle verità nello spirito umano. Il termine medio di questo collegamento, che in precedenza era stato costi-

Welt unterschiedener Gott gebildet hatte, ist ausgestoßen: ordo et connexio idearum idem est ac ordo et connexio rerum.[1] In scharfer Anspannung dieser Identität wird sogar die Richtung der Abfolge in beiden Reihen als korrespondierend aufgefaßt: effectus cognitio a cognitione causae dependet et eandem involvit.[2] Ein Zusammenhang von Axiomen und Definitionen wird entworfen, aus welchem der Weltzusammenhang konstruiert werden kann. Dies geschieht durch auffällige Trugschlüsse; denn eine Vielheit selbständiger Wesenheiten kann aus den Voraussetzungen Spinozas ebensogut gefolgert werden, als die Einheit in der göttlichen Substanz. Sind doch die Einheit des Weltzusammenhangs und die Vielheit fester ihm zugrunde gelegter Ding-Atome nur die beiden Seiten desselben mechanischen d. h. logischen Weltzusammenhangs. Spinoza mußte seinen Pantheismus also mitbringen, um ihm folgern zu können. Gleichviel, in diesem Zusammenhange tritt die Konsequenz des metaphysischen Satzes vom Grunde in einer Vollständigkeit heraus, die bei den Alten sich noch nicht fand. Hatten diese den menschlichen Willen als ein imperium in imperio gelten lassen, so hebt die Formel des Panlogismus nun diese Souveränität des geistigen Lebens auf. In rerum natura nullum datur contingens; sed omnia ex necessitate divinae naturae determinata sunt ad certo modo existendum et operandum.[3]

Die Metaphysik hat durch Leibniz in dem Satz vom Grunde eine Formel entworfen, welche den notwendigen Zusammenhang in der Natur als Prinzip des Denkens ausspricht. In der Aufstellung dieses Prinzips hat die Metaphysik ihren formalen Abschluß erreicht. Denn der Satz ist nicht ein logisches, sondern ein metaphysisches Prinzip d. h. er drückt nicht ein bloßes Gesetz des Denkens, sondern zugleich ein Gesetz des Zusammenhangs der Wirklichkeit und damit auch die Regel der Beziehung zwischen Denken und Sein aus. Ist doch seine letzte und vollkommenste Formel diejenige, welche in dem Briefwechsel mit Clarke vorkam, nicht lange vor dem Tode von Leibniz. ‚Ce principe est celui du besoin d'une raison suffisante, pour qu'une chose existe, qu'un événement arrive, qu'une vérité ait lieu.'[4] Dies Prinzip tritt bei Leibniz stets neben dem des Widerspruchs auf, und zwar begründet der Satz des Widerspruchs die notwendigen Wahrheiten, dagegen der des Grundes die Tatsachen und tatsächlichen Wahrheiten. Eben hier aber zeigt sich die metaphysische Bedeutung dieses Satzes. Obwohl die tatsächlichen Wahrheiten auf den Willen Gottes zurück-

[1] Spinoza, Eth. II. prop. 7. [2] Ebda. I. axiom. 4.
[3] Ebda. I. prop. 29.
[4] Im fünften Briefe von Leibniz an Clarke § 125. Unvollständigere Fassungen finden sich Theodicee § 44 und Monadologie § 31ff.

tuito da un dio distinto dal mondo, è espulso: «*ordo et connexio idearum idem est ac ordo et connexio rerum*»[1]. Nel tendere all'estremo questa identità, Spinoza concepisce come corrispondente nelle due serie addirittura la direzione della sequenza: «*effectus cognitio a cognitione causae dependet et eandem involvit*»[2]. Egli delinea una connessione di assiomi e definizioni a partire dalla quale si può costruire la connessione del mondo. Ciò accade attraverso vistosi sofismi; infatti dai presupposti di Spinoza si può trarre tanto una pluralità di entità autonome quanto l'unità nella sostanza divina. Tuttavia l'unità della connessione del mondo e la pluralità di cose-atomi saldi posti alla sua base sono solo i due lati della stessa connessione meccanica, vale a dire logica, del mondo. Spinoza dovette dunque portarsi dietro il suo panteismo per poterla inferire. Comunque sia, in questa connessione la coerenza del principio metafisico di ragione emerge in una completezza che non si trovava ancora presso gli Antichi. Se questi ultimi avevano lasciato ritenere la volontà umana come un *imperium in imperio*, ora la formula del panlogismo sopprime questa sovranità della vita spirituale. «*In rerum natura nullum datur contingens; sed omnia ex necessitate divinae naturae determinata sunt ad certo modo existendum et operandum*»[3].

Attraverso Leibniz la metafisica ha delineato nel principio di ragione una formula che esprime la connessione necessaria nella natura come principio del pensiero. Con l'istituzione di questo principio la metafisica ha raggiunto la sua conclusione formale. Infatti la proposizione non è un principio logico, ma un principio metafisico, vale a dire non esprime una mera legge del pensiero, ma nel contempo una legge della connessione dell'effettualità e con ciò anche la regola della relazione tra pensiero ed essere. Eppure la sua formulazione ultima e più perfetta è quella che comparve nel carteggio epistolare con Clarke, non molto prima della morte di Leibniz. «*Ce principe est celui du besoin d'une raison suffisante, pour qu'une chose existe, qu'un événement arrive, qu'une vérité ait lieu*»[4]. In Leibniz questo principio subentra sempre accanto a quello di non contraddizione e, più precisamente, il principio di non contraddizione fonda le verità necessarie, mentre quella di ragione fonda i fatti e le verità fattuali. Ma è appunto qui che si mostra il significato metafisico di questa proposizione. Sebbene le verità fattuali risalgano alla volontà di

[1] Spinoza, *Eth.* II. prop. 7. [2] *Ibidem*, I, assioma 4.

[3] *Ibidem*, I, prop. 29.

[4] Nella quinta lettera di Leibniz a Clarke, § 125. Formulazioni meno complete si trovano nella *Teodicea*, § 44, e nella *Monadologia*, §§ 31 sgg.

gehen, so ist dieser Wille selber doch nach Leibniz schließlich von dem Intellekt geleitet. Und so tritt hinter dem Willen wiederum das Antlitz eines logischen Weltgrundes hervor. Dies drückt Leibniz ganz deutlich so aus: ‚Il est vrai, dit on, qu'il n'y a rien sans une raison suffisante pourquoi il est, et pourquoi il est ainsi plutôt qu'autrement. Mais on ajoute, que cette raison suffisante est souvent la simple volonté de Dieu; comme lorsqu'on demande pourquoi la matière n'a pas été placée autrement dans l'espace, les mêmes situations entre les corps demeurant gardées. Mais c'est justement soutenir que Dieu veut quelque chose, sans qu'il y ait aucune raison suffisante de sa volonté, contre l'axiome ou la règle générale de tout ce qui arrive.'[1] Hiernach bedeutet der Satz des zureichenden Grundes die Behauptung von einem lückenlosen, logischen Zusammenhang, der jede Tatsache und entsprechend jeden Satz in sich faßt: er ist die Formel für das von Aristoteles in engerem Umfang aufgestellte Prinzip der Metaphysik[2], welches nunmehr nicht nur den Zusammenhang des Kosmos in Begriffen d. h. ewigen Formen, sondern den Grund jeder Veränderung und zwar auch in der geistigen Welt in sich faßt.

Christian Wolff hat diesen Satz darauf zurückgeführt, daß nicht aus Nichts ein Etwas entstehen könne, sonach auf das Prinzip des Erkennens, aus dem wir seit Parmenides die Metaphysik ihre Sätze ableiten sahen. „Wenn ein Ding A etwas in sich enthält, daraus man verstehen kann, warum B ist, B mag entweder etwas in A oder außer A sein, so nennet man dasjenige, was in A anzutreffen ist, den Grund von B; A selbst heißet die Ursache, und von B saget man, es sei in A gegründet. Nemlich der Grund ist dasjenige, wodurch man verstehen kann, warum etwas ist, und die Ursache ist ein Ding, welches den Grund von einem anderen in sich enthält." – Wo etwas vorhanden ist, woraus man begreifen kann, warum es ist, das hat einen zureichenden Grund. Derowegen wo keiner vorhanden ist, da ist nichts, woraus man

[1] Dritter Brief an Clarke § 7. Und zwar verwirft Leibniz ausdrücklich die Annahme, daß in dem bloßen Willen Gottes die Ursache eines Tatbestandes in der Welt gefunden werde. „On m'objecte qu'en n'admettant point cette simple volonté, ce seroit ôter à Dieu le pouvoir de choisir et tomber dans la fatalité. Mais c'est tout le contraire: on soutient en Dieu le ponvoir de choisir, puisqu'on le fonde sur la raison du choix conforme à sa sagesse. Et ce n'est pas cette fatalité (qui n'est autre chose que l'ordre le plus sage de la Providence), mais une fatalité ou nécessité brute, qu'il faut éviter, ou il n'y a ni sagesse, ni choix" (§ 8). Berief sich Clarke ihm gegenüber darauf, daß der Wille selber ja als zureichender Grund angesehen werden könne, so antwortet Leibniz peremptorisch: „une simple volonté sans aucun motif (a mere will), est une fiction non-seulement contraire à la perfection de Dieu, mais encore chimériqne, contradictoire, incompatible avec la définition de la volonté et assez réfutée dans la Théodicée." (Vierter Brief an Clarke § 2). Es ist klar, Leibniz kommt so zu einer Exekutivgewalt, welche den Gedanken ausführt, nicht zu einem wirklichen Willen.

[2] S. 192ff.

dio, secondo Leibniz questa stessa volontà è guidata in conclusione dall'intelletto. E così dietro la volontà si affaccia di nuovo il volto di un fondamento logico del mondo. Leibniz lo esprime del tutto chiaramente: «*Il est vrai, dit on, qu'il n'y a rien sans une raison suffisante pourquoi il est, et pourquoi il est ainsi plutôt qu'autrement. Mais on ajoute, que cette raison suffisante est souvent la simple volonté de Dieu; comme lorsqu'on demande pourquoi la matière n'a pas été placée autrement dans l'espace, les mêmes situations entre les corps demeurant gardées. Mais c'est justement soutenir que Dieu veut quelque chose, sans qu'il y ait aucune raison suffisante de sa volonté, contre l'axiome ou la règle générale de tout ce qui arrive*»[1]. E allora il principio di ragione significa l'affermazione di una connessione logica priva di lacune che accoglie in sé ogni fatto e corrispondentemente ogni proposizione: essa è la formula per il principio della metafisica enunciato da Aristotele in un'estensione più ristretta[2], che ormai accoglie in sé non solo la connessione del cosmo in concetti, vale a dire in forme eterne, ma il fondamento di ogni alterazione e, più precisamente, di ogni alterazione anche nel mondo spirituale.

Christian Wolff ha ricondotto a questa proposizione al fatto che dal nulla non possa nascere nulla, perciò al principio del conoscere da cui abbiamo visto la metafisica dedurre le sue proposizioni già dal tempo di Parmenide. «Se una cosa A contiene in sé qualcosa da cui si possa comprendere perché ci sia B, che B sia qualcosa in A oppure fuori A, allora quello che c'è da trovare in A si chiama la ragione di B; A stesso si chiama la causa, e di B si dice che sia fondato in A. Ossia, la ragione è quello per cui si può comprendere perché qualcosa ci sia, e la causa è una cosa che contiene in sé la ragione di un'altra». – «Dove sia sottomano qualcosa da cui si possa concepire perché ci sia, ciò ha una sua ragione sufficiente. Pertanto dove non è sottomano alcuna ragione, non c'è nulla

[1] Terza lettera a Clarke, § 7. E, a dire il vero, Leibniz rigetta espressamente l'assunto per cui la causa di uno stato di fatto nel mondo verrebbe trovata nella mera volontà di dio. «*On m'objecte qu'en n'admettant point cette simple volonté, ce seroit ôter à Dieu le pouvoir de choisir et tomber dans la fatalité. Mais c'est tout le contraire: on soutient en Dieu le ponvoir de choisir, puisqu'on le fonde sur la raison du choix conforme à sa sagesse. Et ce n'est pas cette fatalité (qui n'est autre chose que l'ordre le plus sage de la Providence), mais une fatalité ou nécessité brute, qu'il faut éviter, ou il n'y a ni sagesse, ni choix*» (§ 8). Quando contro di lui Clarke si appella al fatto che si possa anzi vedere la volontà stessa come ragione sufficiente, Leibniz risponde perentoriamente: «*Une simple volonté sans aucun motif (a mere will), est une fiction non-seulement contraire à la perfection de Dieu, mais encore chimériqne, contradictoire, incompatible avec la définition de la volonté et assez réfutée dans la Théodicée*» (quarta lettera a Clarke, § 2). Dunque, è chiaro, Leibniz giunge così a un potere esecutivo che attui il pensiero, non ad una volontà effettuale.

[2] Vedi pp. 379 sgg.

begreifen kann, warum etwas ist, nemlich warum es wirklich werden kann, und also muß es aus Nichts entstehen. Was demnach nicht aus Nichts entstehen kann, muß einen zureichenden Grund haben, warum es ist, als es muß an sich möglich sein und eine Ursache haben, die es zur Wirklichkeit bringen kann, wenn wir von Dingen reden, die nicht nothwendig sind. Da nun unmöglich ist, daß aus Nichts etwas werden kann, so muß auch Alles, was ist, seinen zureichenden Grund haben warum es ist." So erkennen wir nun rückwärts im Satze vom Grunde den Ausdruck des Prinzips, welches das metaphysische Erkennen von seinem Beginn geleitet hat.[1]

Und blicken wir von Leibniz und Wolff vorwärts, so ist die im Satze vom Grunde enthaltene Voraussetzung über den logischen Weltzusammenhang schließlich in dem System von Hegel mit Verachtung jeder Furcht vor der Paradoxie als Realprinzip der ganzen Wirklichkeit entwickelt worden. Es hat nicht an Personen gefehlt, welche diese Voraussetzung in Frage stellen, dagegen eine Metaphysik beibehalten wollen; so tat dies Schopenhauer in seiner Lehre vom Willen als dem Weltgrunde. Aber jede Metaphysik dieser Art ist von vornherein durch einen inneren Widerspruch in ihrer Grundlage gerichtet. Das über unsere Erfahrung Hinausliegende kann nicht einmal durch Analogie einleuchtend gemacht, geschweige denn bewiesen werden, wenn dem Mittel der Begründung und des Beweises, dem logischen Zusammenhang, die ontologische Gültigkeit und Tragweite genommen wird.

Der Widerspruch der Wirklichkeit gegen dies Ideal und die Unhaltbarkeit der Metaphysik.

Das „große Prinzip" vom Grunde (so bezeichnet es wiederholt Leibniz), die letzte Formel der metaphysischen Erkenntnis, ist nun aber kein Denkgesetz, unter welchem unser Intellekt als unter seinem Fatum stünde. Indem die Metaphysik ihre Anforderung einer Erkenntnis von dem Subjekt des Weltlaufs in diesem Satz bis zu ihrer ersten Voraussetzung verfolgt, erweist sie ihre eigene Unmöglichkeit.

Der Satz vom Grunde, in dem Sinne von Leibniz, ist nicht ein Denkgesetz, er kann nicht neben das Denkgesetz des Widerspruchs gestellt werden. Denn das Denkgesetz des Widerspruchs ist an jedem Punkte unseres Wissens in Geltung; wo wir etwas behaupten, muß es mit ihm in Einklang sein, und finden wir eine Behauptung mit ihm in Widerstreit, so ist sie damit für uns aufgehoben. Sonach steht alles

[1] Wolff, Vernünftige Gedanken von Gott usw. § 29 u. 30.

da cui si possa concepire perché qualcosa ci sia, ossia perché esso possa divenire effettualmente, e dunque esso deve nascere dal nulla. Di conseguenza, ciò che non può nascere dal nulla deve avere una ragione sufficiente del perché ci sia, in quanto esso dev'essere in sé possibile e avere una causa che lo possa portare all'effettualità, se parliamo di cose che non sono necessarie. Ora, visto che è impossibile che qualcosa possa divenire dal nulla, allora tutto ciò che è deve avere la sua ragione sufficiente del perché ci sia». Così ora riconosciamo a ritroso nel principio di ragione l'espressione del principio che ha guidato il conoscere metafisico dal suo cominciamento[1].

E se guardiamo in avanti oltre Leibniz e Wolff, in conclusione il presupposto, contenuto nel principio di ragione, sulla connessione logica del mondo è stato sviluppato nel sistema di Hegel con disprezzo di ogni timore del paradosso come principio reale dell'intera effettualità. Non sono mancate persone che pongono in questione questo presupposto, mentre per contro vogliono conservare una metafisica; così fece Schopenhauer nella sua dottrina della volontà come fondamento del mondo. Ma ogni metafisica di questa specie è condannata dal principio da una contraddizione interna nella sua base fondativa. Ciò che va oltre la nostra esperienza non si può mai rendere lampante per analogia, e tantomeno dimostrare, se si toglie validità e portata ontologiche al mezzo della fondazione e della dimostrazione, cioè alla connessione logica.

La contraddizione dell'effettualità nei confronti di questo ideale e l'insostenibilità della metafisica

Ora, il «grande principio» di ragione (così lo designa ripetutamente Leibniz), l'ultima formula della conoscenza metafisica, non è però una legge di pensiero a cui il nostro intelletto sottostarebbe come a un suo fato. Perseguendo in questa proposizione la sua esigenza di una conoscenza del soggetto del corso del mondo fino al primo presupposto di questa conoscenza, la metafisica dimostra la propria impossibilità.

Se il principio di ragione, nel senso di Leibniz, non è una legge di pensiero, non la si può porre accanto alla legge di pensiero di non contraddizione. Infatti la legge di pensiero di non contraddizione è valida in ogni punto del nostro sapere; dove noi affermiamo qualcosa, ciò dev'essere in accordo con essa, e se troviamo che un'affermazione la contraddice, con ciò quest'ultima è per

[1] Wolff, *Vernünftige Gedanken von Gott* ecc., §§ 29 e 30.

Wissen und alle Gewißheit unter der Kontrolle dieses Denkgesetzes. Es handelt sich für uns nie darum, ob wir es anwenden wollen oder nicht, sondern so sicher als wir etwas behaupten, unterwerfen wir ihm diese Behauptung. Es kann geschehen, daß wir an einem Punkte nicht den Widerspruch einer Behauptung mit dem Denkgesetz des Widerspruchs bemerken; jedoch, sobald auch der ganz Ungebildete auf diesen Widerspruch aufmerksam gemacht wird, entzieht er sich nicht der Konsequenz, daß von Behauptungen, welche solchergestalt in Widerspruch miteinander treten, nur eine wahr sein kann, eine falsch sein muß. Der Satz vom Grunde dagegen, im Sinne von Leibniz und Wolff gefaßt, hat augenscheinlich nicht dieselbe Stellung in unsrem Denken, und es war daher nicht richtig, wenn Leibniz beide Sätze als gleichwertige Prinzipien nebeneinanderstellt. Dies hat sich uns aus der ganzen Geschichte des menschlichen Denkens ergeben. Der Mensch in der Epoche mythischen Vorstellens setzte sich Willensmächte gegenüber, welche mit unberechenbarer Freiheit schalteten. Es wäre unnütz gewesen, wenn ein Logiker zu diesem im mythischen Vorstellen befangenen Menschen getreten wäre und ihm deutlich gemacht hätte: der notwendige Zusammenhang des Weltlaufs ist da aufgehoben, wo deine Götter walten. Eine solche Einsicht hätte jenem niemals die Überzeugungen von seinen Göttern gestört, vielmehr würde sie nur das über den logischen Zusammenhang der Welt Hinausreichende ihm klarer gemacht haben, was in solchem Glauben als gewaltige Kraft mitenthalten war. Der Mensch in der Morgendämmerung der Wissenschaft suchte dann einen inneren Zusammenhang im Kosmos, aber der Glaube an die freie Macht der Götter inmitten desselben verharrte in ihm. Der griechische Mensch in der Blütezeit der Metaphysik betrachtete seinen Willen als frei. Was ihm hier in lebendigem und unmittelbarem Wissen gegeben war, wurde ihm nicht dadurch unsicher, daß das Bewußtsein der Denknotwendigkeit in ihm ebenfalls vorhanden war; vielmehr erschien ihm mit diesem logischen Bewußtsein das Festhalten dessen verträglich, was er in unmittelbarem Wissen als Freiheit besaß. Der mittelalterliche Mensch zeigt eine übertriebene Neigung zu logischen Betrachtungen, doch hat ihn diese nicht bestimmt, die religiös-geschichtliche Welt, in der er lebte und die überall denknotwendigen Zusammenhang vermissen ließ, aufzugeben. – Und die Erfahrungen des täglichen Lebens bestätigen, was die Geschichte zeigte. Der menschliche Geist findet es nicht unerträglich, den logischen Zusammenhang, vermittels dessen er über das unmittelbar Gegebene hinausgeht, da unterbrochen zu sehen, wo er in lebendigem und unmittelbarem Wissen freie Gestaltung und Willensmacht erfährt.

Wenn der Satz vom Grunde, in der Fassung von Leibniz, nicht die

noi soppressa. Perciò ogni sapere e ogni certezza sottostanno al controllo di questa legge di pensiero. Per noi non si tratta mai di volerla o meno applicare, ma quanto più sicuramente affermiamo qualcosa, tanto più le sottoponiamo quest'affermazione. Può accadere che in un punto non notiamo la contraddizione di un'affermazione con la legge di pensiero di non contraddizione; tuttavia anche l'uomo del tutto incolto, non appena gli fate notare questa contraddizione, non si sottrae alla conseguenza per cui, delle affermazioni che entrano in tale forma in contraddizione l'una con l'altra, solo una possa essere vera e una debba essere falsa. Per contro, il principio di ragione, colta nel senso di Leibniz e Wolff, non ha evidentemente la stessa posizione nel nostro pensiero, e quindi non era corretto porre le due proposizioni l'una accanto all'altra come principi equivalenti. Ora, ciò è risultato dall'intera storia del pensiero umano. Nell'epoca del rappresentare mitico l'uomo si mise di fronte potenze arbitrarie che imperversavano con incalcolabile libertà. Sarebbe stato inutile se un logico si fosse imbattuto in questo uomo prigioniero nel rappresentare mitico e gli avesse reso chiaro questo: la connessione necessaria del corso del mondo è soppressa dove vigono i suoi dèi. Una simile introvisione non avrebbe mai turbato in questo uomo le convinzioni intorno ai suoi dèi, piuttosto gli avrebbe solo reso più chiaro ciò che va oltre la connessione logica del mondo e che era contenuto a sua volta in tale fede come forza impetuosa. All'albeggiare della scienza l'uomo cercò poi una connessione interna nel cosmo, ma la fede nella libera potenza degli dèi nel bel mezzo di questa connessione persistette in lui. Nel tempo della fioritura della metafisica l'uomo greco considerò libera la sua volontà. Ciò che qui gli si dava in un sapere vivente e immediato non divenne meno sicuro per il fatto che in lui fosse a sua volta sottomano la coscienza della necessità nel pensiero; piuttosto con questa coscienza logica gli apparve compatibile con il tener fermo ciò che possedeva come libertà in un sapere immediato. L'uomo medievale mostra un'inclinazione esagerata per considerazioni logiche, eppure questa propensione non lo ha determinato a dismettere il mondo storico-religioso in cui viveva e che faceva rimpiangere ovunque una connessione necessaria nel pensiero. – E le esperienze della vita quotidiana confermano ciò che la storia ha mostrato. Lo spirito umano non trova insopportabile vedere la connessione logica mediante cui egli va oltre l'immediatamente dato interrotta laddove egli esperisce in un sapere vivente e immediato una libera configurazione e una potenza della volontà.

Se il principio di ragione, nella versione di Leibniz, non ha la

unbedingte Gültigkeit eines Denkgesetzes hat: wie vermögen wir seine Stelle im Zusammenhang des intellektuellen Lebens zu bestimmen? Indem wir seinen Ort aufsuchen, wird der Rechtsboden jeder wirklich folgerichtigen Metaphysik geprüft.

Unterscheiden wir den logischen Grund vom Realgrunde, den logischen Zusammenhang vom realen, so kann die Tatsache des logischen Zusammenhangs in unserem Denken, welches im Schließen sich darstellt, durch den Satz ausgedrückt werden: mit dem Grund ist die Folge gesetzt und mit der Folge ist der Grund aufgehoben. Diese Notwendigkeit der Verknüpfung findet sich tatsächlich in jedem Syllogismus. Nun kann gezeigt werden, daß wir die Natur nur auffassen und vorstellen können, indem wir diesen Zusammenhang der Denknotwendigkeit in ihr aufsuchen. Wir können die Außenwelt nicht einmal vorstellen, es sei denn erkennen, ohne einen denknotwendigen Zusammenhang schließend in ihr aufzusuchen. Denn wir können die einzelnen Eindrücke, die einzelnen Bilder, die das Gegebene bilden, nicht für sich als objektive Wirklichkeit anerkennen. Sie sind in dem tatsächlichen Zusammenhang, in dem sie im Bewußtsein kraft seiner Einheit stehen, relativ, und können sonach nur in diesem Zusammenhang benutzt werden, um einen äußeren Tatbestand oder eine Naturursache festzustellen. Jedes Raumbild ist auf die Stellung des Auges wie der fassenden Hand bezogen, für welche es da ist. Jeder zeitliche Eindruck ist auf das Maß der Eindrücke in dem Auffassenden und den Zusammenhang derselben bezogen. Die Qualitäten der Empfindung sind durch die Beziehung bedingt, in welcher die Reize der Außenwelt zu unseren Sinnen stehen. Die Intensitäten der Empfindung vermögen wir nicht direkt zu beurteilen und in Zahlenwerten auszudrücken, sondern wir bezeichnen nur die Beziehung einer Empfindungsstärke zu einer anderen. So ist die Herstellung eines Zusammenhangs nicht ein Vorgang, welcher auf die Erfassung der Wirklichkeit folgt, sondern niemand faßt ein Augenblicksbild isoliert als Wirklichkeit, wir besitzen es in einem Zusammenhang, vermittels dessen wir, noch vor aller wissenschaftlichen Beschäftigung, Wirklichkeit festzustellen suchen.

Die wissenschaftliche Beschäftigung bringt Methode in dieses Verfahren. Aus dem beweglichen veränderlichen Ich versetzt sie den Mittelpunkt für das System von Bestimmungen, dem die Eindrücke eingeordnet werden, in dies System selber. Sie entwickelt einen objektiven Raum, innerhalb dessen die einzelne Intelligenz sich an einer bestimmten Stelle findet, eine objektive Zeit, in deren Linie die Gegenwart des Individuums einen Punkt einnimmt sowie einen objektiven Kausalzusammenhang und feste Elementeinheiten, zwischen

validità incondizionata di una legge di pensiero, come possiamo determinare la sua posizione nel contesto della vita intellettuale? Andando in cerca del suo luogo, si mette alla prova il terreno del diritto di ogni metafisica effettualmente coerente.

Se distinguiamo il fondamento logico dal fondamento reale, la connessione logica da quella reale, allora il fatto della connessione logica nel nostro pensiero, che si presenta nell'inferire, si può esprimere attraverso la seguente proposizione: con il fondamento (la ragione) è posta anche la conseguenza, e con la conseguenza è soppresso anche il fondamento (la ragione). Questa necessità dell'intreccio si trova fattualmente in ogni sillogismo. Ora, si può mostrare il fatto che noi possiamo concepire e rappresentare la natura solo andando in cerca in essa di questa connessione della necessità nel pensiero. Non possiamo mai rappresentare il mondo esterno, e a maggior ragione conoscerlo, senza andare alla ricerca in esso, inferendo, di una connessione necessaria nel pensiero. Infatti non possiamo riconoscere per sé come effettualità oggettiva le singole impressioni, le singole immagini che costituiscono il dato. Esse sono relative alla connessione fattuale in cui stanno nella coscienza in forza dell'unità di quest'ultima, e perciò si possono utilizzare solo in questa connessione per stabilire uno stato di fatto esterno o una causa di natura. Ogni immagine spaziale si riferisce a ciò per cui esiste, alla posizione dell'occhio, come un oggetto a quella della mano che lo afferra. Ogni impressione temporale si riferisce al grado delle impressioni di chi la accoglie e alla loro connessione. Le qualità della sensazione sono condizionate dalla relazione in cui gli stimoli del mondo esterno stanno con i nostri sensi. Noi non siamo in grado di valutare direttamente le intensità della sensazione e di esprimerle in valori numerici, ma designamo solo la relazione di una forza sensoriale con un'altra. Così l'istituzione di una connessione non è un processo che segua al coglimento dell'effettualità: nessuno coglie isolatamente come effettualità un'immagine momentanea, ma siamo noi a possederla in una connessione mediante cui cerchiamo di stabilire un'effettualità prima ancora di ogni impegno scientifico.

L'impegno scientifico porta un metodo in questo procedimento. Dall'Io mobile e alterabile esso trasferisce il punto mediano per il sistema di determinazioni in cui s'inquadrano le impressioni, in questo stesso sistema. Sviluppa uno spazio oggettivo all'interno del quale la singola intelligenza si trova in un posto determinato, un tempo oggettivo nella linea del quale la presenza dell'individuo occupa un punto, così come una connessione causale oggettiva e unità elementari fisse tra le quali esso ha luogo. L'in-

denen er stattfindet. Die ganze Richtung der Wissenschaft geht dahin, an die Stelle der Augenblicksbilder, in welchen Mannigfaches aneinandergeraten ist, vermittels der vom Denken verfolgten Relationen, in denen diese Bilder im Bewußtsein sich befanden, objektive Realität und objektiven Zusammenhang zu setzen. Und jedes Urteil über Existenz und Beschaffenheit eines äußeren Gegenstandes ist schließlich durch den Denkzusammenhang bedingt, in welchem diese Existenz oder Beschaffenheit als notwendig gesetzt ist. Das zufällige Zusammen von Eindrücken in einem veränderlichen Subjekt bildet nur den Ausgangspunkt für die Konstruktion einer allgemeingültigen Wirklichkeit.

Sonach beherrscht der Satz, jedes Gegebene stehe in einem denknotwendigen Zusammenhang, in welchem es bedingt sei und selber bedinge, zunächst die Lösung der Aufgabe, allgemeingültige und feste Urteile über die Außenwelt festzustellen. Die Relativität, in welcher das Gegebene in der Außenwelt auftritt, wird von der wissenschaftlichen Analysis in dem Bewußtsein der Relationen, welche das Gegebene in der Wahrnehmung bedingen, zur Darstellung gebracht. So steht schon jede Auffassung der Objekte der Außenwelt unter dem Satze des Grundes.

Dies ist die eine Seite der Sache. Andererseits aber muß die kritische Anwendung des Satzes vom Grunde auf eine metaphysische Erkenntnis verzichten und sich mit der Auffassung äußerer Verhältnisse von Abhängigkeit innerhalb der Außenwelt genügen lassen. Denn die Bestandteile des Gegebenen sind vermöge ihrer verschiedenen Herkunft ungleichartig d. h. unvergleichbar. Sonach können sie nicht aufeinander zurückgeführt werden. Eine Farbe kann mit einem Tone oder mit dem Eindruck von Dichtigkeit nicht in einen direkten inneren Zusammenhang gebracht werden. Daher muß das Studium der Außenwelt das innere Verhältnis des in der Natur Gegebenen unaufgelöst lassen und sich mit der Aufstellung eines auf Raum, Zeit und Bewegung gegründeten Zusammenhangs begnügen, welcher die Erfahrungen zu einem System verbindet. So steht zwar die Auffassung und Erkenntnis der Außenwelt unter dem Gesetz: jedes in sinnlicher Wahrnehmung Gegebene findet sich in einem denknotwendigen Zusammenhang, in welchem es bedingt ist und selber bedingt, und nur in diesem dient es der Auffassung des Existierenden. Aber die Verwertung dieses Gesetzes ist durch die Bedingungen des Bewußtseins auf die bloße Herstellung eines äußeren Zusammenhangs von Beziehungen eingeschränkt worden, durch welche den Tatsachen ihr Platz im System der Erfahrungen bestimmt wird. Eben das Bedürfnis der Wissenschaft, einen solchen denknotwendigen

tero indirizzo della scienza non mira ad altro che a porre una realtà oggettiva e una connessione oggettiva al posto delle immagini momentanee, in cui un molteplice s'impiglia in se stesso, mediante le relazioni perseguite dal pensiero in cui queste immagini si trovano nella coscienza. E ogni giudizio sull'esistenza e sulla costituzione di un oggetto esterno è condizionato in conclusione dalla connessione di pensiero in cui questa esistenza o costituzione è posta come necessaria. L'insieme accidentale di impressioni in un soggetto alterabile costituisce solo il punto di partenza per la costruzione di un'effettualità universalmente valida.

Perciò a dominare anzitutto l'assolvimento del compito di stabilire giudizi universalmente validi e saldi sul mondo esterno è la proposizione per cui ogni dato starebbe in una connessione necessaria nel pensiero in cui esso sarebbe condizionato e condizionerebbe esso stesso. La relatività in cui il dato subentra nel mondo esterno viene portata a presentazione dall'analisi scientifica nella coscienza delle relazioni che condizionano il dato nella percezione. Così ogni concezione degli oggetti del mondo esterno sottostà già al principio di ragione.

Questo è l'un lato della faccenda. D'altra parte, però, l'applicazione critica del principio di ragione deve rinunciare a una conoscenza metafisica e accontentarsi della concezione di rapporti esterni di dipendenza all'interno del mondo esterno. Infatti, in virtù della loro diversa provenienza, le componenti del dato sono disuguali, vale a dire inconfrontabili. Perciò non si possono ridurre le une alle altre. Non si può portare un colore in una diretta connessione interna con un suono o con l'impressione di densità. Quindi lo studio del mondo esterno deve lasciare irrisolto il rapporto interno di ciò che è dato nella natura e accontentarsi dell'istituzione di una connessione fondata su spazio, tempo e movimento che colleghi le esperienze in un sistema. Così, a dire il vero, la concezione e la conoscenza del mondo esterno sottostà a questa legge: tutto ciò che è dato nella percezione sensibile si trova in una connessione necessaria nel pensiero in cui è condizionato ed esso stesso condiziona, e solo in questa connessione serve alla concezione dell'esistente. Ma la valorizzazione di questa legge è stata ristretta dalle condizione della coscienza alla mera istituzione di una connessione esterna di relazioni attraverso cui viene determinato per i fatti il loro posto nel sistema delle esperienze. È appunto il bisogno della scienza d'istituire una simile connessione necessaria nel pensiero ad

Zusammenhang herzustellen, hat dahin geführt, von dem inneren wesenhaften Zusammenhang der Welt abzusehen. Diesem ist ein Zusammenhang mathematisch-mechanischer Natur substituiert worden, und hierdurch erst wurden die Wissenschaften der Außenwelt positiv. So wurde aus dem inneren Bedürfnis dieser Wissenschaften heraus die Metaphysik als unfruchtbar zurückgeschoben, noch bevor die erkenntnistheoretische Bewegung in Locke, Hume und Kant sich gegen sie wandte.

Und nun ist die Stellung des Erkenntnisgesetzes vom Grunde zu den Geisteswissenschaften eine andere, als die zu den Wissenschaften der Außenwelt: auch dies macht eine Unterordnung der ganzen Wirklichkeit unter einen metaphysischen Zusammenhang unmöglich. Das, dessen ich innewerde, ist als Zustand meiner selbst nicht relativ, wie ein äußerer Gegenstand. Eine Wahrheit des äußeren Gegenstandes als Übereinstimmung des Bildes mit einer Realität besteht nicht, denn diese Realität ist in keinern Bewußtsein gegeben und entzieht sich also der Vergleichung. Wie das Objekt aussieht, wenn niemand es in sein Bewußtsein aufnimmt, kann man nicht wissen wollen. Dagegen ist das, was ich in mir erlebe, als Tatsache des Bewußtseins darum für mich da, weil ich desselben innewerde: Tatsache des Bewußtseins ist nichts anderes als das, dessen ich innewerde. Unser Hoffen und Trachten, unser Wünschen und Wollen, diese innere Welt ist als solche die Sache selber. Gleichviel welche Ansicht jemand hegen mag über die Bestandteile dieser psychischen Tatsachen – und Kants ganze Theorie des inneren Sinnes kann nur als solche Ansicht logisch gerechtfertigt erscheinen –: daß solche Bewußtseinstatsachen bestehen, wird dadurch nicht berührt.[1] Daher ist uns das, dessen wir innewerden, als Zustand unserer selbst nicht relativ gegeben, wie der äußere Gegenstand. Erst wenn wir dies unmittelbare Wissen uns zu deutlicher Erkenntnis bringen oder anderen mitteilen wollen, entsteht die Frage, wiefern wir hierdurch über das in der inneren Wahrnehmung Enthaltene hinausgehen. Die Urteile, welche wir aussagen, sind nur gültig unter der Bedingung, daß die Denkakte die innere Wahrnehmung nicht abändern, daß dies Zerlegen und Verknüpfen, Urteilen und Schließen die Tatsachen unter den neuen Bedingungen des Bewußtseins als dieselben erhält. Daher hat der Satz vom Grunde, nach welchem jedes Gegebene in einem denknotwendigen Zusammenhang steht, in dem es bedingt ist und bedingt, zu dem Umkreis

[1] Kant, K. d. r. V. I, 1 § 7 „die Zeit ist allerdings etwas Wirkliches, nämlich die wirkliche Form der inneren Anschauung. Sie hat also subjektive Realität in Ansehung der inneren Erfahrung, d. i. ich habe wirklich die Vorstellung von der Zeit und meinen Bestimmungen in ihr". In diesen Sätzen wird das, was ich oben zunächst behaupte, anerkannt, nur in Verbindung mit einer Theorie über die Komponenten der inneren Wahrnehmung.

aver condotto a prescindere dalla connessione interna essenziale del mondo. A quest'ultima si è sostituita una connessione di natura matematico-meccanica, e soltanto in questo modo le scienze del mondo esterno divennero positive. Così la metafisica venne rimossa come infeconda a partire dal bisogno interno di queste scienze, ancor prima che con Locke, Hume e Kant le si volgesse contro il movimento teoretico-conoscitivo.

Ora, la posizione della legge conoscitiva (del principio) di ragione rispetto alle scienze dello spirito è diversa da quella rispetto alle scienze del mondo esterno: è anche questa diversità a rendere impossibile una subordinazione dell'intera effettività a una connessione metafisica. Ciò di cui io mi rendo conto, come stato di me stesso, non è relativo come un oggetto esterno. Una verità dell'oggetto esterno come concordanza dell'immagine con una realtà non sussiste, perché questa realtà non si dà in alcuna coscienza e si sottrae dunque alla comparazione. Non si può voler sapere che aspetto abbia l'oggetto, se nessuno lo accoglie nella sua coscienza. Per contro ciò che vivo in me c'è per me come fatto della coscienza poiché me ne rendo conto: fatto della coscienza non è nient'altro che ciò di cui mi rendo conto. Il nostro sperare e mirare a qualcosa, il nostro desiderare e volere, questo mondo interno è come tale la cosa stessa. Qualunque sia la visione che qualcuno può nutrire sulle componenti di questi fatti psichici – e tutta la teoria del senso interno di Kant può apparire logicamente giustificata solo come una visione simile –: il fatto che tali fatti di coscienza sussistano non viene toccato da ciò[1]. Quindi ciò di cui ci rendiamo conto come stato di noi stessi non ci si dà relativamente come l'oggetto esterno. Soltanto quando vogliamo portarci questo sapere immediato a chiara conoscenza o comunicarlo ad altri nasce la questione su fino a che punto, in questo modo, andiamo oltre ciò che è contenuto nella percezione interna. I giudizi che enunciamo sono validi solo alla condizione che gli atti di pensiero non alterino la percezione interna, che questo disaggregare e intrecciare, giudicare e inferire, conservi i fatti sotto le nuove condizioni della coscienza come gli stessi fatti. Quindi il principio di ragione, secondo cui ogni dato sta in una connessione necessaria nel pensiero in cui è condizionato e condiziona, per l'ambito

[1] Kant, *Critica della ragion pura*, I, 1, § 7: «Il tempo è senza dubio qualcosa di effettuale, cioè la forma effettuale dell'intuizione interna. Esso ha dunque realtà soggettiva in considerazione dell'esperienza interna, vale a dire: io ho effettualmente la rappresentazione del tempo e delle mie determinazioni in esso». In queste proposizioni ciò che io affermo sopra anzitutto viene riconosciuto solo in collegamento con una teoria sulle componenti della percezione interna.

der geistigen Tatsachen nie dieselbe Stellung gehabt, welche er der Außenwelt gegenüber in Anspruch nehmen darf. Er ist hier nicht das Gesetz, unter welchem jede Vorstellung von Wirklichkeit steht. Nur sofern die Individuen einen Raum in der Außenwelt einnehmen, an einem Zeitpunkt auftreten und sinnfällige Wirkungen in der AußenweIt hervorbringen, werden sie in das Netz dieses Zusammenhangs mit eingefügt. So setzt zwar die vollständige Vorstellung der geistigen Tatsachen ihre äußere Einordnung in den von der Naturwissenschaft geschaffenen Zusammenhang voraus, aber unabhängig von diesem Zusammenhang sind die geistigen Tatsachen als Wirklichkeit da und haben die volle Realität derselben.

So haben wir in dem Satze vom Grunde die logische Wurzel aller folgerichtigen Metaphysik d. h. der Vernunftwissenschaft und in dem Verhältnis des so entstehenden logischen Ideals zur Wirklichkeit den Ursprung der Schwierigkeiten dieser Vernunftwissenschaft erkannt. Dieses Verhältnis macht uns nunmehr einen großen Teil der bisher dargelegten Phänomene der Metaphysik unter einem allgemeinsten Gesichtspunkt begreiflich. Folgerichtig ist nur die Metaphysik, welche ihrer Form nach Vernunftwissenschaft ist d. h. einen logischen Weltzusammenhang aufzuzeigen sucht. Vernunftwissenschaft war daher gleichsam das Rückgrat der europäischen Metaphysik. Aber das Gefühl des Lebens in dem wahrhaftigen, natürlich starken Menschen und der ihm gegebene Gehalt der Welt ließen sich nicht in dem logischen Zusammenhang einer allgemeingültigen Wissenschaft erschöpfen. Die einzelnen Inhalte der Erfahrung, die in ihrer Herkunft voneinander getrennt sind, ließen sich nicht durch Denken einer in den anderen überführen. Jeder Versuch aber, einen anderen als einen logischen Zusammenhang in der Wirklichkeit aufzuzeigen, hob die Form der Wissenschaft zugunsten des Gehaltes auf.

Die ganze Phänomenologie der Metaphysik hat gezeigt, daß die metaphysischen Begriffe und Sätze nicht aus der reinen Stellung des Erkennens zur Wahrnehmung entsprangen, sondern aus der Arbeit desselben an einem durch die Totalität des Gemütes geschaffenen Zusammenhang. In dieser Totalität ist zugleich mit dem Ich ein Anderes, ein von ihm Unabhängiges gegeben: dem Willen, welchem es widersteht und der die Eindrücke nicht ändern kann, dem Gefühl, das von ihm leidet: unmittelbar also, nicht durch einen Schluß, sondern als Leben. Dieses Subjekt uns gegenüber, diese wirkende Ursache möchte der Wille der Erkenntnis auf dem natürlichen Standpunkte durchdringen und bewältigen. Er ist sich zunächst des Zusammenhangs des Subjektes des Naturlaufs mit dem Selbstbewußtsein nicht bewußt. Selbständig steht ihm dieses in der äußeren Wahrnehmung gegenüber, und

dei fatti spirituali non ha mai avuto lo stesso significato che gli è consentito rivendicare nei confronti del mondo esterno. Esso non è qui la legge a cui sottostia ogni rappresentazione dell'effettualità. Nella rete di questa connessione gli individui vengono coinseriti solo in quanto essi occupano uno spazio nel mondo esterno, subentrano in un punto del tempo e producono effetti percettibili nel mondo esterno. Così, a dire il vero, la rappresentazione completa dei fatti spirituali presuppone il loro inquadramento esterno nella connessione creata dalla scienza della natura, ma i fatti spirituali ci sono come effettualità e hanno la piena realtà di quest'ultima indipendentemente da questa connessione.

Così nel principio di ragione abbiamo riconosciuto la radice logica di ogni metafisica coerente, vale a dire della scienza razionale, e nel rapporto dell'ideale logico così nascente con l'effettualità abbiamo riconosciuto l'origine delle difficoltà di questa scienza razionale. Questo rapporto ci rende ormai concepibile una gran parte dei fenomeni della metafisica fin qui esposti da un punto di vista più generale. Coerente è solo la metafisica che è scienza razionale secondo la sua forma, vale a dire cerca d'indicare una connessione logica del mondo. La scienza razionale fu quindi, per così dire, la spina dorsale della metafisica europea. Ma il sentimento della vita dell'uomo verace e naturalmente forte e il contenuto a lui dato del mondo non si lasciarono esaurire nella connessione logica di una scienza universalmente valida. I singoli contenuti dell'esperienza, che sono divisi l'uno dall'altro nella loro provenienza, non si lasciarono trasferire dal pensiero l'uno nell'altro. Ma ogni tentativo d'indicare nell'effettualità un'altra connessione che non sia una connessione logica sopprimeva la forma della scienza in favore del contenuto.

L'intera fenomenologia della metafisica ha mostrato il fatto che i concetti e le proposizioni metafisici non scaturirono dalla pura posizione del conoscere rispetto alla percezione, ma dal lavoro del conoscere stesso in un contesto creato dalla totalità dell'uomo. Con l'Io in questa totalità si dà nel contempo un Altro, qualcosa d'indipendente da lui: si dà alla volontà, alla quale esso resiste e che non può alterare le impressioni, e si dà al sentimento, che ne soffre: dun- que immediatamente, non attraverso un'inferenza, ma come vita. Nel punto di vista naturale la volontà di conoscenza vorrebbe penetrare e domare questo soggetto di fronte a noi, questa causa efficiente. Essa non è cosciente anzitutto della connessione del soggetto del corso della natura con l'autocoscienza. Questo soggetto le sta di fronte indipendente nella percezione esterna, ed essa si sforza di concepirlo con i mezzi che le sono dati, quelli del

erstrebt, es nun mit den ihm gegebenen Mitteln von Begriff, Urteil, Schluß, sonach als denknotwendigen Zusammenhang, zu begreifen. Aber was in der Totalität unseres Wesens gegeben ist, kann nie ganz in Gedanken aufgelöst werden. Entweder wurde der Gehalt der Metaphysik unzureichend für die Anforderungen der lebensvollen Menschennatur, oder die Beweise erwiesen sich als unzureichend, indem sie das, was der Verstand an der Erfahrung festzustellen vermag, zu überschreiten strebten. So wurde die Metaphysik ein Tummelplatz von Trugschlüssen.

Was in dem Gegebenen von selbständiger Provenienz ist, hat einen für die Erkenntnis unauflöslichen Kern, und Inhalte der Erfahrung, die durch die Herkunft voneinander getrennt sind, lassen sich nicht einer in den anderen überführen. Daher ist die Metaphysik von falschen Ableitungen und von Antinomien erfüllt gewesen. So entsprangen zunächst die Antinomien zwischen dem mit endlichen Größen rechnenden Intellekt und der Anschauung, welche der Erkenntnis der äußeren Natur angehören. Ihr Kampfplatz war schon die Metaphysik des Altertums. Das Stetige in Raum, Zeit und Bewegung kann durch die Konstruktion in Begriffen nicht erreicht werden. Die Einheit der Welt und ihr Ausdruck in dem gedankenmäßigen Zusammenhang allgemeiner Formen und Gesetze kann durch eine Analysis, welche in Elemente zerlegt, und eine Synthesis, die aus diesen Elementen zusammensetzt, nicht erklärlich gemacht werden. Das Abgeschlossene des Anschauungsbildes wird durch die Unbegrenztheit des über dasselbe hinausschreitenden Willens der Erkenntnis überall wieder aufgehoben. Dazu treten andere Antinomien, indem das Vorstellen die in den Weltlauf verflochtenen psychischen Lebenseinheiten in seinen Zusammenhang aufnehmen und das Erkennen sie seinem System unterwerfen will. So entstanden zunächst die theologischen und metaphysischen Antinomien des Mittelalters, und als die neuere Zeit das psychische Geschehen selber in seinem Kausalzusammenhang zu erkennen unternahm, traten die Widersprüche zwischen dem rechnenden Denken und der inneren Erfahrung innerhalb der metaphysischen Behandlung der Psychologie hinzu. Diese Antinomien können nicht aufgelöst werden. Für die positive Wissenschaft sind sie nicht da, und für die Erkenntnistheorie ist ihr subjektiver Ursprung durchsichtig. Daher stören sie die Harmonie unseres geistigen Lebens nicht. Aber sie haben die Metaphysik zerrieben.

Will das metaphysische Denken, solchen Widersprüchen trotzend, das Subjekt der Welt wirklich erkennen: so kann dies nichts anderes für es sein als – Logismus. Jede Metaphysik, welche das Subjekt des Weltlaufs erkennen zu wollen beansprucht, in ihm aber etwas anderes als Denknotwendigkeit sucht, gerät in einen augenscheinlichen

concetto, del giudizio, dell'inferenza, perciò come una connessione necessaria nel pensiero. Ma ciò che si dà nella totalità della nostra essenza non si può mai risolvere interamente in pensieri. O era il contenuto della metafisica a mostrarsi insufficiente per le esigenze della natura piena di vita dell'uomo, oppure a risultare insufficienti erano le dimostrazioni, nella misura in cui si sforzavano di travalicare ciò che l'intelletto è in grado di stabilire in merito all'esperienza. Così la metafisica divenne una palestra di sofismi.

Ciò che nel dato è di provenienza indipendente ha un nucleo insolubile per il conoscere, e contenuti dell'esperienza che sono divisi l'uno dall'altro dalla provenienza non si lasciano trasferire l'uno nell'altro. Quindi la metafisica è stata colmata di false derivazioni e di antinomie. Così scaturirono anzitutto le antinomie, che appartengono alla conoscenza della natura esterna, tra l'intelletto che calcola con grandezze finite e l'intuizione. Loro campo di battaglia fu già la metafisica dell'antichità classica. Ciò che è continuo nello spazio, nel tempo e nel movimento non si può raggiungere attraverso la costruzione in concetti. L'unità del mondo e la sua espressione nella connessione, necessaria nel pensiero, di forme e leggi generali non possono venire rese esplicabili attraverso un'analisi che disaggreghi in elementi, e attraverso una sintesi che componga a partire da questi elementi. Ciò che dell'immagine intuitiva è concluso viene soppresso di nuovo ovunque dall'illimitatezza della volontà di conoscenza, che va oltre esso. A ciò si aggiungono altre antinomie nella misura in cui il rappresentare vuole accogliere nella sua connessione le unità di vita psichiche coinvolte nel corso del mondo e il conoscere vuole assoggettarle al suo sistema. Così nacquero anzitutto le antinomie teologiche e metafisiche del medioevo, e, quando l'èra moderna intraprese a conoscere lo stesso accadere psichico nella sua connessione causale, vi si aggiunsero le contraddizioni tra il pensiero calcolante e l'esperienza interna all'interno della trattazione metafisica della psicologia. Queste antinomie non si possono risolvere. Per la scienza positiva esse non ci sono, e per la teoria della conoscenza la loro origine soggettiva è trasparente. Quindi esse non turbano l'armonia della nostra vita spirituale. Ma hanno schiacciato la metafisica.

Se, a dispetto di tali contraddizioni, il pensiero metafisico vuole conoscere effettualmente il soggetto del mondo, allora per esso questo soggetto non può essere nient'altro che – logismo. Ogni metafisica che pretenda di voler conoscere il soggetto del corso del mondo, ma che cerchi in esso qualcosa di diverso dalla necessità nel pensiero, incorre

Widerspruch zwischen ihrem Ziel und ihren Hilfsmitteln. Das Denken kann einen anderen als logischen Zusammenhang in der Wirklichkeit nicht finden. Denn da uns nur der Befund unseres Selbstbewußtseins unmittelbar gegeben ist und wir sonach in das Innere der Natur nicht direkt hineinblicken, so sind wir, wenn wir unabhängig vom Logismus über dieses eine Vorstellung bilden wollen, auf eine Übertragung unseres eigenen Inneren auf die Natur angewiesen. Diese kann aber nur ein poetisches Spiel analogischen Vorstellens sein, welches bald die Abgründe und dunkelen Gewalten unseres Seelenlebens, bald die ruhige Harmonie desselben, den hellen freien Willen, die bildende Phantasie in das Subjekt des Naturlaufs hineinträgt. Die metaphysischen Systeme dieser Richtung haben sonach, ernstlich wissenschaftlich genommen, nur den Wert eines Protestes gegen den denknotwendigen Zusammenhang. So bereiten sie die Einsicht vor, daß in der Welt mehr und anderes als dieser enthalten ist. Darin allein lag die vorübergehende Bedeutung der Metaphysik Schopenhauers und ihm verwandter Schriftsteller. Sie ist im Grunde eine Mystik des neunzehnten Jahrhunderts und ein lebens-, willenskräftiger Protest gegen alle Metaphysik als folgerichtige Wissenschaft. Wann dagegen das Erkennen nach dem Satze vom Grunde sich des Subjektes des Weltlaufs zu bemächtigen entschlossen ist, entdeckt es nur Denknotwendigkeit als den Kern der Welt, daher besteht für dasselbe weder der Gott der Religion noch die Erfahrung der Freiheit.

Die Bänder des metaphysischen Weltzusammenhangs können von dem Verstande nicht eindeutig bestimmt werden.

Wir gehen weiter. Die Metaphysik vermag die Verkettung der inneren und äußeren Erfahrungen nur durch Vorstellungen über einen inneren inhaltlichen Zusammenhang herzustellen. Und wenn wir diese Vorstellungen ins Auge fassen, ergibt sich die Unmöglichkeit der Metaphysik. Denn diese Vorstellungen sind einer klaren eindeutigen Bestimmung unzugänglich.

Der Differenzierungsprozeß, in welchem die Wissenschaft sich von den anderen Systemen der Kultur sondert, zeigte sich uns als beständig fortschreitend. Nicht mit einem Male löste sich aus der Gebundenheit aller Gemütskräfte der Zweckzusammenhang der Erkenntnis. Wieviel Ähnlichkeit hatte doch noch die Natur, welche aus einem inneren Zustand in den anderen nach einer inneren Lebendigkeit übergeht, oder das begrenzende Prinzip im Mittelpunkt der Welt, das die Materie an sich zieht und gestaltet, mit den göttlichen Kräften der Hesiodeischen Theogonie! Und wie lange blieb dann die Ansicht herrschend, welche die gedankenmäßige Ordnung des Weltalls auf ein System psychischer

in un'evidente contraddizione tra il suo scopo e i suoi ausili. Il pensiero non può trovare nell'effettualità una connessione diversa da quella logica. Infatti, visto che che a noi si dà immediatamente solo il reperto della nostra autocoscienza, e perciò non gettiamo direttamente lo sguardo entro l'interno della natura, se vogliamo formarci una rappresentazione su questo interno indipendentemente dal logismo siamo rimessi così a una trasposizione sulla natura del nostro stesso interno. Ma questa rappresentazione può essere solo un gioco poetico del rappresentare analogico che immette nel soggetto del corso della natura ora gli abissi e gli impeti oscuri della nostra vita dell'anima, ora la sua tranquilla armonia, il libero volere limpido, la fantasia formatrice. Presi seriamente dal punto di vista scientifico, i sistemi metafisici di questo indirizzo hanno perciò solo il valore di una protesta contro la connessione necessaria nel pensiero. Così essi preparano l'introvisione per cui nel mondo è contenuto più e altro che non questa connessione. Unicamente in ciò consiste il significato transitorio della metafisica di Schopenhauer e degli scrittori a lui affini. Essa è in fondo una mistica del diciannovesimo secolo e una vigorosa, volenterosa protesta contro ogni metafisica come scienza coerente. Quando per contro il conoscere secondo il principio di ragione è risoluto a impadronirsi del soggetto del corso del mondo, scopre come nucleo del mondo solo una necessità nel pensiero, e quindi per esso non sussiste né il dio della religione né l'esperienza della libertà.

I legami della connessione metafisica del mondo non possono venire determinati univocamente dall'intelletto

Andiamo avanti. La metafisica è in grado d'istituire la concatenazione delle esperienze interne ed esterne solo attraverso rappresentazioni su una connessione contenutistica interna. E se prendiamo in esame queste rappresentazioni, ne risulta l'impossibilità della metafisica. Infatti queste rappresentazioni sono inaccessibili a una chiara determinazione univoca.

Il processo di differenziazione in cui la scienza si separa dagli altri sistemi della cultura ci si è mostrato come costantemente progressivo. La connessione finalizzata della conoscenza non si staccò in una volta sola dalla legatezza di tutte le forze d'animo. Quanta somiglianza aveva eppure ancora la natura, che trapassa da una condizione interna all'altra secondo una vitalità interna, o il principio delimitatore nel punto mediano del mondo, che attrae a sé e configura la materia, con le forze divine della *Teogonia* esiodea! E quanto a lungo rimase poi dominante la visione che riconduceva l'ordine conforme a pensiero dell'universo a un siste-

Wesenheiten zurückführte! Mühsam löste sich der Intellekt von diesem inneren Zusammen los. Allmählich gewöhnte er sich, mit immer weniger Leben und Seele in der Natur hauszuhalten und auf immer einfachere Formen der inneren Verbindung den Zusammenhang des Weltlaufs zurückzuführen. Zuletzt wurde auch die Zweckmäßigkeit als Form eines inneren inhaltlichen Zusammenhangs in Frage gestellt. Als die beiden inneren Bänder, welche den Weltlauf in all seinen Teilen zusammenhalten, blieben Substanz und Kausalität zurück.

Indem wir uns das Schicksal der Begriffe Substanz und Kausalität zurückrufen, ergibt sich: Metaphysik als Wissenschaft ist unmöglich.

Der denknotwendige Zusammenhang setzt Substanz und Kausalität als feste Größen in die Verkettung aufeinanderfolgender und nebeneinander bestehender Eindrücke ein. Nun erfährt die Metaphysik ein Wunderbares. Sie ist in dieser Zeit ihrer von Erkenntnistheorie noch nicht gebrochenen Zuversicht überzeugt, zu wissen, was unter Substanz und unter Kausalität zu denken sei. In Wirklichkeit zeigt ihre Geschichte beständigen Wechsel in der Bestimmung dieser Begriffe und vergebliche Versuche, sie zu widerspruchsloser Klarheit zu entwickeln.

Schon unsere Vorstellung des Dinges kann nicht zur Klarheit gebracht werden. Wie kann die Einheit, welcher mannigfache Eigenschaften, Zustände, Wirken und Leiden inhärieren, von diesen letzteren abgegrenzt werden? Das Beharrliche von den Veränderungen? Oder wie vermag ich festzustellen, wann eine Verwandlung desselben Dinges noch stattfindet und wann es vielmehr aufhört zu sein? Wie vermag ich das in ihm was bleibt von dem abzusondern was wechselt? Wie kann endlich diese beharrliche Einheit als in einem räumlichen Außereinander irgendwo sitzend gedacht werden? Alles Räumliche ist teilbar, enthält also nirgend eine zusammenhaltende unteilbare Einheit, und andererseits schwinden mit dem Raume, wenn ich ihn hinwegdenke, alle sinnlichen Qualitäten des Dinges. Dennoch kann diese Einheit nicht aus dem bloßen Zusammengeraten verschiedener Eindrücke (in Wahrnehmung und Assoziation) erklärt werden; denn eben im Gegensatz hierzu drückt sie ein inneres Zusammengehören aus.

Von diesen Schwierigkeiten hervorgetrieben, tritt der Substanzbegriff auf. Wie wir geschichtlich nachwiesen, ist er aus dem Bedürfnis entstanden, das Feste, welches wir in jedem Dinge als beharrliche Einheit annahmen, gedankenmäßig zu erfassen und zur Lösung der Aufgabe zu verwerten, die wechselnden Eindrücke auf ein Bleibendes, in dem sie verbunden sind, zu beziehen. Aber da er nichts als die wissenschaftliche Bearbeitung der Dingvorstellung ist, so entfaltet er die in dieser gelegenen Schwierigkeiten nur deutlicher. Selbst das

ma di entità psichiche! Da questo insieme interno l'intelletto si staccò solo a fatica. Si abituò gradualmente a fare sempre più economia di vita e di anima nella natura e a ricondurre la connessione del corso del mondo a forme sempre più semplici di collegamento interno. Da ultimo anche la conformità a fini venne messa in questione come forma di una connessione contenutistica interna. E come i due legami interni che tengono insieme il corso del mondo in tutte le sue parti rimasero la sostanza e la causalità.

Se richiamiamo la sorte dei concetti di sostanza e causalità, ne risulta questo: la metafisica come scienza è impossibile.

La connessione necessaria nel pensiero immette sostanza e causalità come grandezze fisse nella concatenazione di impressioni che sussistono l'una dopo l'altra e l'una accanto all'altra. Ora la metafisica esperisce qualcosa di meraviglioso. In questa èra la cui fiducia non è ancora infranta dalla teoria della conoscenza, essa è convinta di sapere che cosa andrebbe pensato come sostanza e causalità. In effetti la sua storia mostra un cambiamento costante nella determinazione di questi concetti e vani tentativi di svilupparli fino a una chiarezza priva di contraddizioni.

Già la nostra rappresentazione della cosa non può venire portata a chiarezza. Come si può delimitare l'unità a cui ineriscono varie proprietà, stati, l'operare e il patire, rispetto a tutte queste cose? Come si può delimitare ciò che persiste rispetto alle alterazioni? O come sono in grado di stabilire quanto abbia luogo una tramutazione della stessa cosa e quando piuttosto cessi di essere? Come sono in grado di separare in essa ciò che rimane da ciò che cambia? Come si può pensare infine questa unità persistente come situata da qualche parte in una esteriorità spaziale? Tutto ciò che è spaziale è divisibile, dunque non contiene da nessuna parte un'unità indivisibile che tenga insieme, e d'altra parte se tolgo lo spazio svaniscono con esso tutte le qualità sensibili delle cose. Nondimeno non si può spiegare questa unità a partire dalla mera accozzaglia di impressioni diverse (nella percezione e nell'associazione); infatti è appunto in opposizione a ciò che essa esprime un coappartenere interno.

Suscitato da queste difficoltà, ecco subentrare il concetto di sostanza. Come abbiamo provato storicamente, esso è nato dal bisogno di cogliere conformemente a pensiero ciò che di saldo assumevamo in ogni cosa come unità persistente, e di valorizzarlo per l'assolvimento del compito di riferire le impressioni cangianti a qualcosa che permanente in cui esse siano collegate. Ma visto che questo concetto non è nient'altro che l'elaborazione scientifica della rappresentazione di cosa, esso non fa che dispiegare più chiaramente le difficoltà insite

metaphysische Genie des Aristoteles sahen wir vergebens ringen, diese aufzulösen. Auch ist es umsonst, wenn nun die Substanz in das Atom verlegt wird. Denn mit ihr werden auch ihre Widersprüche in dieses unteilbare Räumliche, dieses Ding im Kleinen verlegt, und die Naturwissenschaft muß sich begnügen, sofern sie den Begriff von etwas bildet, das in unserem Naturlauf nicht weiter zerlegt werden kann, diese Schwierigkeiten nur von sich auszuschließen: auf ihre Lösung verzichtet sie. So wandelt sich der metaphysische Begriff des Atoms in einen bloßen Hilfsbegriff zur Beherrschung der Erfahrungen. Ebensowenig werden die Schwierigkeiten gelöst, wenn die Substanz der Dinge in ihre Form verlegt wird. Vergeblich sahen wir die ganze Metaphysik der substantialen Formen mit den Schwierigkeiten dieses Begriffes ringen, und die Wissenschaft muß sich auch hier schließlich, ihre Grenzen gegen das Unerforschliche wahrend, damit begnügen, diesen Begriff als ein bloßes Symbol für einen Tatbestand zu behandeln, welcher sich dem Erkennen, wenn es den Zusammenhang der Tatsachen aufsucht, als objektive Einheit in denselben darbietet, jedoch in seinem realen Gehalt unauflöslich ist.

Und im Kern des Substanzbegriffs selber, mag man ihn auf Atome oder auf Naturformen beziehen, bleibt eine nicht zu bewältigende Schwierigkeit. Die Wissenschaft von einem denknotwendigen Zusammenhang der Außenwelt drängt dahin, die Substanz als eine feste Größe zu behandeln und sonach Wechsel, Werden und Veränderung in die Relationen dieser Elemente zu verlegen. Aber sobald dies Verfahren mehr als Hilfskonstruktion der Bedingungen für die Denkbarkeit des Naturzusammenhangs sein, sobald eine Bestimmung über das metaphysische Wesen des Substantialen daraus entnommen werden soll, tritt eine Art von Vexierspiel ein. Die innere Veränderung ist nun in das psychische Geschehen hinübergeschoben, hier blitzt jetzt die Farbe auf, erklingt der Ton. Dann haben wir nur die Wahl, einem starren Mechanismus der Natur die innerliche Lebendigkeit psychischen Geschehens gegenüberzusetzen und so die metaphysische Einheit des Weltzusammenhangs, die wir suchten, aufzugeben oder die unveränderlichen Elemente in ihrem wahren Werte als bloße Hilfsbegriffe aufzufassen.

Es würde ermüden, wollten wir nun zeigen, wie der Begriff der Kausalität ähnlichen Schwierigkeiten unterliegt. Auch hier kann bloße Assoziation die Vorstellung des inneren Bandes nicht erklären, und doch kann der Verstand nicht eine Formel entwerfen, in welcher aus sinnlich oder verstandesmäßig klaren Elementen ein Begriff zusammengesetzt würde, der den Inhalt der Kausalvorstellung darstellte. Und so wird die Kausalität ebenfalls aus einem metaphysischen Begriff zu einem bloßen Hilfsmittel für die Beherrschung der äußeren Er-

in questa rappresentazione. Per risolvere queste difficoltà abbiamo visto lottare invano lo stesso genio metafisico di Aristotele. È altrettanto inutile che ora si dislochi la sostanza nell'atomo. Infatti con essa si spostano in questo elemento spaziale indivisibile, questa cosa in piccolo, anche le sue contraddizioni, e la scienza della natura deve accontentarsi, in quanto forma il concetto di qualcosa che nel nostro corso della natura non si può disaggregare ulteriormente, solo di escludere da sé queste difficoltà: rinuncia alla loro soluzione. Così il concetto metafisico di atomo muta in un mero concetto ausiliario per il padroneggiamento delle esperienze. Altrettanto poco si risolvono le difficoltà quando si trasferisce la sostanza delle cose nella loro forma. Con le difficoltà di questo concetto abbiamo visto lottare invano tutta la metafisica delle forme sostanziali, e la scienza, serbando i suoi confini contro l'inesplorabile, deve in conclusione accontentarsi anche qui di trattare questo concetto come un mero simbolo per uno stato di fatto che si offre al conoscere, quando quest'ultimo va in cerca della connessione dei fatti, come unità oggettiva nei fatti stessi, tuttavia irrisolvibile nel suo contenuto reale.

E nel nucleo dello stesso concetto di sostanza, che lo si riferisca ad atomi o a forme di natura, rimane una difficoltà insormontabile. La scienza di una connessione, necessaria nel pensiero, del mondo esterno spinge a trattare la sostanza come una grandezza fissa, e perciò a trasferire il cambiamento, il divenire e l'alterazione nelle relazioni di questi elementi. Ma non appena questo procedimento voglia essere più di una costruzione ausiliaria delle condizioni per la pensabilità della connessione della natura, non appena se ne voglia trarre una determinazione sull'essenza metafisica dell'elemento sostanziale, entra in campo una specie di gioco di rinvii. L'alterazione interna si sposta ora nell'accadere psichico, qui balena adesso il colore, risuona il suono. Allora non ci rimane che questa scelta: o contrapporre a un rigido meccanismo della natura la vitalità interiore dell'accadere psichico, e dismettere così l'unità metafisica della connessione del mondo che cercavamo, oppure concepire gli elementi inalterabili nel loro vero valore come meri concetti ausiliari.

Sarebbe stanchevole voler ora mostrare come il concetto di causalità soggiaccia a difficoltà simili. Anche qui una mera associazione non può spiegare la rappresentazione del legame interno, eppure l'intelletto non può delineare una formula in cui a partire da elementi sensibilmente o intellettualmente chiari si comporrebbe un concetto che presenti il contenuto della rappresentazione causale. E così da concetto metafisico la causalità diviene a sua volta un mero mezzo ausiliario per il padroneggiamento delle esperienze

fahrungen. Denn die Naturwissenschaft kann nur dasjenige, was durch Elemente der äußeren Wahrnehmung und Operationen des Denkens mit denselben belegt werden kann, als Bestandteile ihres Erkenntniszusammenhangs anerkennen.

Können so Substanz und Kausalität nicht als objektive Formen des Naturlaufs aufgefaßt werden, so läge der mit abstrakten verstandesmäßig präparierten Elementen arbeitenden Wissenschaft am nächsten, in ihnen wenigstens apriorische Formen der Intelligenz festzuhalten. Die Erkenntnistheorie Kants, welche die Abstraktionen der Metaphysik in erkenntnistheoretischer Absicht benutzte, glaubte hierbei stehenbleiben zu können. Alsdann würden diese Begriffe wenigstens einen festen obzwar subjektiven Zusammenhang der Erscheinungen ermöglichen.

Wären sie solche Formen der Intelligenz selber, dann müßten sie als solche dieser gänzlich durchsichtig sein. Fälle solcher Durchsichtigkeit sind das Verhältnis des Ganzen zu den Teilen, der Begriff von Gleichheit und Unterschied; in ihnen besteht über die Interpretation der Begriffe kein Streit: B kann unter dem Begriffe von Gleichheit nur dasselbe als A denken. Die Begriffe von Kausalität und Substanz sind augenscheinlich nicht von solcher Art. Sie haben einen dunklen Kern einer nicht in sinnliche oder Verstandeselemente auflösbaren Tatsächlichkeit. Sie können nicht wie Zahlbegriffe in ihre Elemente eindeutig zerlegt werden; hat ihre Analysis doch zu endlosem Streit geführt. Oder wie kann etwa eine bleibende Unterlage, an welcher Eigenschaften und Tätigkeiten wechseln, ohne daß dieses Tätige selber in sich Veränderungen erführe, vorgestellt, wie für den Verstand faßbar gemacht werden?

Wären Substanz und Kausalität solche Formen der Intelligenz a priori, sonach mit der Intelligenz selber gegeben, alsdann könnten keine Bestandteile dieser Denkformen aufgegeben und mit anderen vertauscht werden. In Wirklichkeit nahm das mythische Vorstellen, wie wir sahen, in den Ursachen eine freie Lebendigkeit und seelische Kraft an, welche in unserem Begriff einer Ursache im Naturlauf nicht mehr anzutreffen ist. Die Elemente, welche ursprünglich in der Ursache vorgestellt wurden, haben eine beständige Minderung erfahren, und andere sind in einem Vorgang von Anpassung der ursprünglichen Vorstellung an die Außenwelt in ihre Stelle eingetreten. Diese Begriffe haben eine Entwicklungsgeschichte.

Der Grund selber, aus welchem die Vorstellungen von Substanz und Kausalität sich einer eindeutigen klaren Bestimmung nicht fähig erweisen, kann innerhalb dieser phänomenologischen Betrachtung der Metaphysik nur als eine Möglichkeit vorgelegt werden, die dann die

esterne. Infatti la scienza della natura non può riconoscere come componenti della sua connessione conoscitiva che quello che si possa coprire attraverso elementi della percezione esterna e operazioni del pensiero con tali elementi.

Se così sostanza e causalità non si possono concepire come forme oggettive del corso della natura, lo sbocco più prossimo per la scienza che lavora con elementi astratti intellettualmente preparati sarebbe quello di tener ferme in esse perlomeno forme a priori dell'intelligenza. La teoria della conoscenza di Kant, che utilizzò le astrazioni della metafisica con proposito teoretico-conoscitivo, credette di potersi fermare qui. Dopodiché questi concetti renderebbero perlomeno possibile una connessione salda, sebbene soggettiva, delle apparizioni.

Se sostanza e causalità fossero simili forme dell'intelligenza stessa, allora come tali dovrebbero essere completamente perspicue per quest'ultima. Casi di una simile perspicuità sono il rapporto dell'intero con le parti, il concetto di uguaglianza e distinzione; in questi casi non sussiste alcuna controversia sull'interpretazione dei concetti: sotto il concetto di uguaglianza B può pensare solo la stessa cosa che pensa A. Ma evidentemente i concetti di causalità e sostanza non sono di questo tipo. Essi hanno un nucleo oscuro di una fattualità non risolvibile in elementi sensibili o intellettuali. Non si possono disaggregare univocamente nei loro elementi come concetti numerici; eppure la loro analisi ha condotto a una controversia senza fine. O in che modo, magari, si può rappresentare e rendere concepibile per l'intelletto un sostrato permanente rispetto al quale cambino proprietà e attività senza che questo stesso elemento attivo subisca in sé delle alterazioni?

Se sostanza e causalità fossero simili forme a priori dell'intelligenza, perciò date con l'intelligenza stessa, allora non si potrebbe dismettere alcuna componente di queste forme del pensiero e scambiarle con altre. In effetti il rappresentare mitico, come abbiamo visto, assumeva nelle cause una libera vitalità e una forza psichica che non sono più rintracciabili nel nostro concetto di una causa nel corso della natura. Gli elementi che vennero rappresentati originariamente nella causa hanno subito una diminuzione costante e altri elementi sono entrati al loro posto in un processo di adattamento della rappresentazione originaria al mondo esterno. Insomma, questi concetti hanno una storia come storia dello sviluppo.

Il fondamento stesso per cui le rappresentazioni di sostanza e causalità si dimostrano non suscettibili di una chiara determinazione si può esibire all'interno di questa considerazione fenomenologica della metafisica solo come una possibilità che poi la teoria

Erkenntnistheorie zu erweisen hat. In der Totalität unserer Gemütskräfte, in dem erfüllten lebendigen Selbstbewußtsein, welches das Wirken eines anderen erfährt, liegt der lebendige Ursprung dieser beiden Begriffe. Nicht eine nachkommende Übertragung aus dem Selbstbewußtsein auf die an sich leblose Außenwelt, durch welche diese letztere in mythischem Vorstellen Leben empfinge, braucht hierbei angenommen zu werden. Das Andere kann im Selbstbewußtsein so ursprünglich wie das Selbst als lebendige wirksame Realität gegeben sein. Was aber in der Totalität der Gemütskräfte gegeben ist, das kann nie von der Intelligenz ganz aufgeklärt werden. Der Differenzierungsprozeß der Erkenntnis in der fortschreitenden Wissenschaft kann daher als Vorgang der Abstraktion von immer mehr Elementen dieses Lebendigen absehen: jedoch der unlösliche Kern bleibt. So erklären sich alle Eigenschaften, welche diese beiden Begriffe von Substanz und Kausalität im Verlauf der Metaphysik gezeigt haben, und es kann eingesehen werden, daß auch künftig jeder Kunstgriff des Verstandes diesen Eigenschaften gegenüber machtlos sein wird. Daher wird echte Naturwissenschaft diese Begriffe als bloße Zeichen für ein x, welches ihre Rechnung bedarf, behandeln. Die Ergänzung dieses Verfahrens liegt dann in der Analysis des Bewußtseins, welche den ursprünglichen Wert dieser Zeichen und die Gründe, aus welchen sie in der naturwissenschaftlichen Rechnung erforderlich sind, aufzeigt.

Ganz anders stehen zu diesen Begriffen die Geisteswissenschaften. Sie behalten von den Begriffen Substanz und Kausalität nur das rechtmäßigerweise, was im Selbstbewußtsein und der inneren Erfahrung gegeben war, und sie geben alles auf, was in ihnen aus der Anpassung an die Außenwelt stammte. Sie dürfen daher von diesen Begriffen keinen direkten Gebrauch zur Bezeichnung ihrer Gegenstände machen. Ein solcher hat ihnen oft geschadet und nie an irgendeinem Punkte genützt. Denn nie haben diese abstrakten Begriffe dem Erforscher der menschlichen Natur über diese mehr sagen können, als in dem Selbstbewußtsein gegeben war, aus welchem sie hervorgegangen sind. Selbst wenn der Begriff von Substanz auf die Seele anwendbar wäre, vermöchte er nicht einmal die Unsterblichkeit in einer religiösen Ordnung der Vorstellungen zu begründen. Führt man die Entstehung der Seele auf Gott zurück, so kann was entstanden ist auch untergehen, oder was sich in einem Vorgang von Emanation ausgesondert hat in die Einheit zurücktreten. Schließt man aber die Annahme einer Schöpfung oder Ausstrahlung von Seelensubstanzen aus Gott aus, so fordert die seelische Substanz eine atheistische Weltordnung: die Seelen sind dann, gleichviel ob allein ohne Gott oder unabhängig neben Gott, ungewordene Götter.

della conoscenza deve dimostrare. L'origine vivente di questi due concetti risiede nella totalità delle nostre forze d'animo, nella colma autocoscienza vivente che esperisce l'operare di un altro. In ciò non c'è bisogno di assumere una successiva trasposizione dall'autocoscienza al mondo esterno, in sé privo di vita, attraverso cui quest'ultimo riceva vita nel rappresentare mitico. Nell'autocoscienza l'Altro si può dare come efficace realtà vivente altrettanto originariamente quanto il Sé. Ma ciò che si dà nella totalità delle forze d'animo non può mai venire chiarificato per intero dall'intelligenza. Il processo di differenziazione della conoscenza nella scienza progressiva può quindi, come processo di astrazione, prescindere da sempre più elementi di questo elemento vivente: tuttavia il nucleo insolubile rimane. Si spiegano così tutte le proprietà che questi due concetti di sostanza e causalità hanno mostrato nel decorso della metafisica, e si può intravedere il fatto che nei confronti di queste proprietà ogni accorgimento dell'intelletto sarà impotente anche in futuro. Quindi una genuina scienza della natura tratterà questi concetti come meri segni per una *x* di cui il suo calcolo ha bisogno. L'integrazione di questo procedimento risiede poi nell'analisi della coscienza, che indica il valore originario di questi segni e i fondamenti per cui essi sono indispensabili nel calcolo scientifico-naturale.

In merito a questi concetti le cose stanno diversamente per le scienze dello spirito. Dei concetti di sostanza e causalità esse conservano legittimamente solo ciò che si dava nell'autocoscienza e nell'esperienza interna, ed esse dismettono tutto ciò che in essi discese dall'adattamento al mondo esterno. A esse non è quindi consentito alcun uso diretto di questi concetti per la designazione dei loro oggetti. Un uso simile le ha danneggiate spesso e non è mai stato utile in un qualsiasi punto. Infatti all'esploratore della natura umana questi concetti astratti non hanno mai potuto dire di essa più di ciò che si era dato nell'autocoscienza da cui sono scaturiti. Anche se il concetto di sostanza fosse applicabile all'anima, non sarebbe mai capace di fondare l'immortalità in un ordine religioso di rappresentazioni. Se si riconduce la nascita dell'anima a dio, allora ciò che è nato può anche tramontare, o ciò che si è separato in un processo di emanazione può retrocedere nell'unità. Ma se si esclude l'assunto di una creazione da dio o di una irradiazione di anime-sostanze sempre da dio, allora la sostanza psichica esige un ordine ateistico del mondo: allora, non importa se unicamente senza dio o indipendentemente accanto a dio, le anime sono dèi increati.

Eine inhaltliche Vorstellung des Weltzusammenhangs kann nicht erwiesen werden.

Indem die Metaphysik ihre Aufgabe weiter verfolgt, entspringen aus den Bedingungen derselben neue Schwierigkeiten, welche eine Lösung der Aufgabe unmöglich machen. Ein bestimmter innerer objektiver Zusammenhang der Wirklichkeit, unter Ausschluß der möglichen übrigen, ist nicht erweisbar. An einem weiteren Punkte stellen wir daher fest: Metaphysik als Wissenschaft ist unmöglich.

Denn entweder wird dieser Zusammenhang aus apriorischen Wahrheiten abgeleitet, oder er wird an dem Gegebenen aufgezeigt. – Eine Ableitung a priori ist unmöglich. Kant hat die letzte Konsequenz der Metaphysik in der Richtung fortschreitender Abstraktionen gezogen, indem er ein System apriorischer Begriffe und Wahrheiten, wie es schon dem Geiste des Aristoteles und dem von Descartes vorschwebte, wirklich entwickelte. Er hat aber unwiderleglich bewiesen, daß auch unter dieser Bedingung „der Gebrauch unserer Vernunft nur auf Gegenstände möglicher Erfahrung reicht". Doch steht vielleicht die Sache der Metaphysik nicht einmal so günstig als Kant annahm. Sind Kausalität und Substanz gar nicht eindeutig bestimmbare Begriffe, sondern der Ausdruck unauflöslicher Tatsachen des Bewußtseins, dann entziehen dieselben sich gänzlich der Benutzung für die denknotwendige Ableitung eines Weltzusammenhangs. – Oder die Metaphysik geht von dem Gegebenen zu seinen Bedingungen rückwärts, dann besteht, wenn man von den willkürlichen Einfällen der deutschen Naturphilosophie absieht, in bezug auf den Naturlauf darüber Einstimmigkeit, daß die Analysis desselben auf Massenteilchen, welche nach Gesetzen aufeinander wirken, als auf letzte der Naturwissenschaft notwendige Bedingungen zurückführt. Nun erkannten wir, daß zwischen dem Bestand dieser Atome und den Tatsachen ihrer Wechselwirkung, des Naturgesetzes und der Naturformen für uns keine Art von Verbindung vorhanden ist. Wir sahen, daß keine Ähnlichkeit zwischen solchen Atomen und den psychischen Einheiten, welche als unvergleichbare Individuen in den Weltlauf eintreten, in ihm lebendig innere Veränderungen erfahren und wieder aus ihm verschwinden stattfindet. Sonach enthalten die letzten Begriffe, zu denen die Wissenschaften des Wirklichen gelapgen, nicht die Einheit des Weltlaufs. – Sind doch äuch weder Atome noch Gesetze reale Subjekte des Naturvorgangs. Denn die Subjekte, welche die Gesellschaft bilden, sind uns gegeben, dagegen das Subjekt der Natur oder die Mehrheit von Subjekten derselben nicht, sondern wir besitzen nur das Bild des Naturlaufs

Una rappresentazione contenutistica della connessione del mondo non è dimostrabile

Perseguendo ulteriormente il suo compito, dalle sue condizioni scaturiscono nuove difficoltà che rendono impossibile un assolvimento del suo stesso compito. Una determinata connessione oggettiva interna dell'effettualità con esclusione di tutte le altre possibili non è dimostrabile. Quindi constatiamo su un altro punto ancora questo: la metafisica come scienza è impossibile.

Infatti, o questa connessione viene dedotta da verità a priori, oppure è indicata nel dato. – Ma una deduzione a priori è impossibile. Kant ha tratto l'ultima conseguenza della metafisica nella direzione di astrazioni progressive sviluppando effettualmente un sistema di concetti e di verità a priori quale aleggiava già dinanzi allo spirito di Aristotele e a quello di Descartes. Ma egli ha dimostrato inconfutabilmente il fatto che anche sotto questa condizione «l'uso della nostra ragione si estende solo a oggetti di esperienza possibile». Eppure la faccenda della metafisica non è messa forse così favorevolmente come assumeva Kant. Se causalità e sostanza non sono per niente concetti univocamente determinabili, ma l'espressione di fatti irrisolvibili della coscienza, allora esse si sottraggono completamente all'utilizzazione per la deduzione necessaria nel pensiero di una connessione del mondo. – Oppure la metafisica risale a ritroso dal dato alle sue condizioni, e allora, se si prescinde dagli interventi arbitrari della filosofia tedesca della natura, in riferimento al corso della natura sussiste una convergenza sul fatto che l'analisi di quest'ultimo riconduca, come a condizioni ultime necessarie della scienza, a particelle materiali che operano l'una sull'altra secondo leggi. Ora, abbiamo riconosciuto il fatto che tra la sussistenza di questi atomi e i fatti della loro influenza reciproca, della legge di natura e delle forme di natura, non sia sottomano per noi alcuna specie di collegamento. Abbiamo visto il fatto che tra simili atomi e le unità psichiche, che entrano nel corso del mondo come individui inconfrontabili, subiscono in esso alterazioni interne e da esso scompaiono di nuovo, non ha luogo alcuna somiglianza. Perciò i concetti ultimi a cui giungono le scienze dell'elemento effettuale non contengono l'unità del corso del mondo. – Eppure né gli atomi né le leggi sono soggetti reali del processo della natura. Infatti i soggetti che formano la società ci sono dati, mentre per contro il soggetto della natura o la pluralità di soggetti di quest'ultima non ci sono dati: noi possediamo solo l'immagine del corso della natura

und die Erkenntnis seines äußeren Zusammenhangs. Nun ist aber dieser Naturlauf selber samt seinem Zusammenhang nur Phänomen für unser Bewußtsein. Die Subjekte, die wir ihm als Massenteilchen unterlegen, gehören also ebenfalls der Phänomenalität an. Sie sind nur Hilfsbegriffe für die Vorstellung des Zusammenhangs in einem System der prädikativen Bestimmungen, welche die Natur ausmachen: der Eigenschaften, Beziehungen, Veränderungen, Bewegungen. Sie sind daher nur ein Teil des Systems prädikativer Bestimmungen, deren reales Subjekt unbekannt bleibt.

Eine Metaphysik, welche zu verzichten weiß und nur die letzten Begriffe, zu welchen die Erfahrungswissenschaften gelangen, zu einem vorstellbaren Ganzen verknüpfen will, kann weder die Relativität des Erfahrungskreises, den diese Begriffe darstellen, noch die des Standorts und der Verfassung der Intelligenz, welche die Erfahrungen zu einem Ganzen vereinigt, jemals überwinden. Indem wir dies erweisen, zeigt sich von zwei neuen Seiten: Metaphysik als Wissenschaft ist unmöglich.

Die Metaphysik überwindet nicht die Relativität des Erfahrungskreises, aus dem ihre Begriffe gewonnen sind. In den letzten Begriffen der Wissenschaften werden für die bestimmte Zahl gegebener phänomenaler Tatbestände, welche das System unserer Erfahrung bilden, Bedingungen ihrer Denkbarkeit aufgestellt. Nun hat die Vorstellung von diesen Bedingungen sich mit der Zunahme unserer Erfahrungen geändert. So war ein Zusammenhang der Veränderungen nach Gesetzen, der heute dte Erfahrungen zu einem System verbindet, dem Altertum nicht bekannt. Daher hat eine solche Vorstellung von Bedingungen immer nur eine relative Wahrheit, d. h. sie bezeichnet nicht eine Realität, sondern entia rationis, Gedankendinge, welche die Herrschaft des Gedankens und des Eingreifens über einen gegebenen eingeschränkten Zusammenhang von Phänomenen ermöglichen. Stellt man sich eine plötzliche Erweiterung menschlicher Erfahrung vor, dann würden die entia rationis, welche die Bedingungen dieser Erfahrungen ausdrücken sollen, sich ihrer Erweiterung anpassen müssen; wer kann sagen, wie weit dann die Veränderung greifen würde? Und sucht man nun für diese letzten Begriffe einen vereinigenden Zusammenhang, so kann der Erkenntniswert der so entstehenden Hypothese nicht ein größerer sein, als der ihrer Grundlage ist. Die metaphysische Welt, die hinter den Hilfsbegriffen der Naturwissenschaft sich auftut, ist also gleichsam in der zweiten Potenz – ein ens rationis. Wird das nicht durch die ganze Geschichte der neueren Metaphysik bestätigt? Die Substanz Spinozas, die Atome der Monisten, die Monaden von Leibniz, die Realen von Herbart verwirren die Naturwissenschaften, indem sie

e la conoscenza della sua connessione esterna. Ora, ma questo stesso corso della natura, insieme alla sua connessione, è solo fenomeno per la nostra coscienza. I soggetti che gli sottomettiamo come particelle materiali rientrano dunque a loro volta nella fenomenalità. Sono solo concetti ausiliari per la rappresentazione della connessione in un sistema di determinazioni predicative, che costituiscono la natura: il sistema delle proprietà, delle relazioni, delle alterazioni, dei movimenti. Quindi sono solo una parte del sistema di determinazioni predicative il cui soggetto reale rimane ignoto.

Una metafisica che sappia rinunciare (ai dettagli) e voglia intrecciare in un intero rappresentabile i concetti ultimi a cui giungono le scienze sperimentali, non può mai oltrepassare né la relatività della cerchia di esperienza che questi concetti presentano, né la relatività del punto di osservazione e della costituzione dell'intelligenza, che unifica le esperienze in un intero. Quando noi dimostriamo questo, si mostra di nuovo questo da due nuovi lati: la metafisica come scienza è impossibile.

La metafisica non oltrepassa la relatività della cerchia di esperienza da cui sono ricavati i suoi concetti. Nei concetti ultimi delle scienze si enunciano condizioni della pensabilità di un determinato numero di stati di fatto fenomenali dati che costituiscono il sistema della nostra esperienza. Ora, la rappresentazione di queste condizioni si è alterata con l'accrescimento delle nostre esperienze. Così una connessione delle alterazioni secondo leggi che oggi collega le esperienze in un sistema non era nota nell'antichità. Perciò una simile rappresentazione di condizioni ha sempre solo una verità relativa, vale a dire non designa una realtà, ma *entia rationis*, cose del pensiero che rendono possibile il dominio del pensiero stesso e dell'intervenire su una data connessione limitata di fenomeni. Se ci si rappresenta un improvviso ampliamento dell'esperienza umana, allora gli *entia rationis*, che devono esprimere le condizioni di queste esperienze, si dovrebbero adattare al loro ampliamento; chi può dire fin dove arriverebbe allora l'alterazione? E se ora si cerca per questi concetti ultimi una connessione unificante, il valore conoscitivo delle ipotesi così nascenti non può essere maggiore di quello della loro base fondativa. Il mondo metafisico che si dischiude dietro i concetti ausiliari della scienza della natura è dunque, per così dire, un *ens rationis* alla seconda potenza. Ciò non viene forse confermato dall'intera storia della metafisica moderna? La sostanza di Spinoza, gli atomi dei Monisti, le monadi di Leibniz, i reali di Herbart, portando nel corso della natura elementi

aus dem inneren psychischen Leben Elemente in den Naturlauf tragen, und sie mindern das geistige Leben herab, indem sie einen Naturzusammenhang in dem Willen suchen. Sie vermögen nicht, die durch die Geschichte der Metaphysik hindurchgehende Dualität der mechanisch-atomistischen und der von dem Ganzen ausgehenden Weltansicht aufzuheben.

Die Metaphysik überwindet ebensowenig die eingeschränkte Subjektivität des Seelenlebens, welches jeder metaphysischen Verknüpfung der letzten wissenschaftlichen Begriffe zugrunde liegt. Diese Behauptung enthält zwei Sätze in sich. Eine einheitliche Vorstellung vom Subjekte des Weltlaufs kommt nur durch die Vermittlung dessen, was das Seelenleben hineingibt, zustande. Dieses Seelenleben ist aber in beständiger Entwicklung, unberechenbar in seinen weiteren Entfaltungen, an jedem Punkte geschichtlich relativ und eingeschränkt und daher unfähig, die letzten Begriffe der Einzelwissenschaften in einer objektiven und endgültigen Weise zu verknüpfen.

Denn was bedeutet die Vorstellbarkeit oder Denkbarkeit jener letzten Tatbestände, zu welchen die Einzelwissenschaften vordringen, wie die Metaphysik sie herzustellen strebt ? Wenn die Metaphysik diese Tatbestände in einer faßbaren Vorstellung vereinigen will, so steht ihr zu diesem Zweck zunächst nur der Satz des Widerspruchs zur Verfügung. Wo aber zwischen zwei Bedingungen des Systems der Erfahrungen ein Widerspruch besteht, da bedarf es eines positiven Prinzips, um zwischen den widersprechenden Sätzen zu entscheiden. Wenn ein Metaphysiker behauptet, nur auf Grund dieses Satzes des Widerspruchs die letzten Tatsachen, zu denen Wissenschaft gelangt, zur Denkbarkeit zu verknüpfen, dann lassen sich stets positive Gedanken nachweisen, welche insgeheim seine Entscheidungen leiten. Denkbarkeit muß also hier mebr bedeuten als Widerspruchslosigkeit. Auch stellen in der Tat die metaphysischen Systeme ihren Zusammenhang durch Mittel von einer ganz andern inhaltlichen Mächtigkeit her. Denkbarkeit ist hier nur ein abstrakter Ausdruck für Vorstellbarkeit, diese aber enthält nichts anderes, als daß das Denken, wenn es den festen Boden der Wirklichkeit und der Analysis verläßt, trotzdem von Residuen des in ihr Enthaltenen geleitet wird. Innerhalb dieses Umkreises der Vorstellbarkeit erscheint dann vielfach das Entgegengesetzte als gleich möglich, ja zwingend. Ein bekanntes Wort von Leibniz lautet: Die Monaden seien ohne Fenster; Lotze bemerkt hierzu mit Recht: „Ich würde mich nicht wundern, wenn Leibniz mit dem gleichen bildlichen Ausdruck im Gegenteil gelehrt hätte, die Monaden hätten Fenster, durch die ihre inneren Zustände miteinander in Gemeinschaft träten, und diese Behauptung würde ungefähr gleichviel

tratti dalla vita psichica interna, scompigliano le scienze della natura, e cercando una connessione della natura nella volontà sminuiscono la vita spirituale. Non sono capaci di sopprimere la dualità, che percorre la storia della metafisica, tra la visione atomistico-meccanica del mondo e la visione del mondo che prende avvio dall'intero.

La metafisica oltrepassa altrettanto poco la ristretta soggettività della vita dell'anima che sta alla base di ogni intreccio metafisico dei concetti scientifici ultimi. Quest'affermazione contiene in sé due proposizioni. Una rappresentazione unitaria del soggetto del corso del mondo giunge ad attuazione solo attraverso la mediazione di ciò che la vita dell'anima vi inserisce. Ma questa vita dell'anima è in costante sviluppo, imprevedibile nei suoi ulteriori dispiegamenti, è storicamente relativa e limitata in ogni punto e quindi incapace d'intrecciare i concetti ultimi delle scienze particolari in un modo oggettivo e definitivo.

Che cosa significa infatti la rappresentabilità o pensabilità, quale la metafisica si sforza d'istituire, di quegli stati di fatto ultimi a cui arrivano le scienze particolari? Se la metafisica vuole unificare questi stati di fatto in una rappresentazione afferrabile, anzitutto per questo scopo sta a sua disposizione solo il principio di non contraddizione. Ma dove sussista una contraddizione tra due condizioni del sistema delle esperienze, per decidere tra le proposizioni che si contraddicono c'è bisogno di un principio positivo. Quando un metafisico afferma d'intrecciare nella pensabilità i fatti ultimi a cui giunge la scienza solo sul fondamento di questo principio di non contraddizione, allora si possono provare sempre pensieri positivi che guidano in segreto le sue decisioni. Qui la pensabilità deve dunque significare più dell'assenza di contraddizioni. Di fatto i sistemi metafisici istituiscono la loro connessione per mezzo di una ben diversa prepotenza contenutistica. "Pensabilità" è qui solo un'espressione astratta per "rappresentabilità", ma quest'ultima non contiene nient'altro che il fatto che il pensiero, quando abbandona il terreno saldo dell'effettualità e dell'analisi, venga guidato nonostante ciò da residui di ciò che era contenuto in esso. All'interno di questo ambito della rappresentabilità appare allora spesso il contrario come ugualmente possibile, anzi cogente. Un noto detto di Leibniz afferma che le monadi sarebbero senza finestre; al che Lotze fa notare con buon diritto: «Non mi meraviglierei se con la stessa espressione figurata Leibniz avesse insegnato al contrario che le monadi avrebbero finestre attraverso le quali i loro stati interni entrerebbero in comunanza l'uno con l'altro, e quest'affermazione avrebbe avuto all'incirca ugualmente

Grund und vielleicht besseren Grund gehabt haben, als die, welche er vorzog."[1] Die einen Metaphysiker halten ihre Massenteilchen, jedes für sich, für fähig, einzuwirken oder Einwirkung zu erleiden, die anderen glauben, daß Wechselwirkung unter gemeinsamen Gesetzen nur in einem alle Einzelwesen verbindenden Bewußtsein denkbar sei. Überall hat hier die Metaphysik, als die Königin über ein Schattenreich, nur mit Schatten ehemaliger Wahrheiten zu tun, von denen die einen ihr verwehren etwas zu denken, die anderen es ihr aber gebieten. Diese Schatten von Wesenheiten, welche insgeheim die Vorstellung leiten und die Vorstellbarkeit ermöglichen, sind entweder Bilder aus der in den Sinnen gegebenen Materie oder Vorstellungen aus dem in der inneren Erfahrung gegebenen psychischen Leben. Die ersteren sind in ihrem phänomenalen Charakter von der modemen Wissenschaft anerkannt, und daher ist die materialistische Metaphysik, als solche, in Abnahme geraten. Wo es sich wirklich um das Subjekt der Natur handelt und nicht bloß um prädikative Bestimmungen, wie Bewegung und sinnliche Qualitäten sie darbieten, da entscheiden zumeist insgeheim oder bewußt die Vorstellungen des psychischen Lebens über das, was als metaphysischer Zusammenhang denkbar sei oder nicht. Gleichviel, mag Hegel die Weltvernunft zu dem Subjekt der Natur machen oder Schopenhauer einen blinden Willen oder Leibniz vorstellende Monaden oder Lotze ein alle Wechselwirkung vermittelndes umfassendes Bewußtsein, oder mögen die nettesten Monisten psychisches Leben in jedem Atom aufblitzen lassen: Bilder des eigenen Selbst, Bilder des psychischen Lebens sind es, welche den Metaphysiker geleitet haben, als er über Denkbarkeit entschied und deren insgeheim wirkende Gewalt ihm die Welt umwandelte in eine ungeheure phantastische Spiegelung seines eigenen Selbst. Denn das ist das Ende: der metaphysische Geist gewahrt sich selber in phantastischer Vergrößerung, gleichsam in einem zweiten Gesicht.

So trifft die Metaphysik am Endpunkte ihrer Bahn mit der Erkenntnistheorie zusammen, welche das auffassende Subjekt selber zu ihrem Gegenstand hat. Die Verwandlung der Welt in das auffassende Subjekt durch diese modernen Systeme ist gleichsam die Euthanasie der Metaphysik. Novalis erzählt ein Märchen von einem Jüngling, den die Sehnsucht nach den Geheimnissen der Natur ergreift; er verläßt die Geliebte, durchwandert viele Länder, um die große Göttin Isis zu finden und ihr wunderbares Antlitz zu schauen. Endlich steht er vor der Göttin der Natur, er hebt den leichten glänzenden Schleier und – die Geliebte sinkt in seine Arme. Wenn der

[1] Lotze, System der Philosophie II, 125.

un fondamento, e forse un fondamento migliore di quella che egli preferì»[1]. Tra i metafisici, gli uni ritengono le loro particelle materiali capaci di esercitare effetti ciascuna per sé o di patirli, gli altri credono che l'influenza reciproca sotto leggi comuni sia pensabile solo in una coscienza che collega tutte le singole essenze. Come la regina di un regno di ombre, ovunque la metafisica ha a che fare solo con ombre di verità di altri tempi, delle quali le une le vietano di pensare qualcosa, ma le altre glielo impongono. Queste ombre di entità, che guidano in segreto la rappresentazione e rendono possibile la rappresentabilità, o sono immagini tratte dalla materia data nei sensi oppure rappresentazioni tratte dalla vita psichica data nell'esperienza interna. Le prime sono riconosciute nel loro carattere fenomenale già dalla scienza moderna, e quindi la metafisica materialistica, come tale, è caduta in ribasso. Dove si tratta effettualmente del soggetto della natura e non solo di determinazioni predicative quali ne offrono il movimento e le qualità sensibili, a decidere lì su ciò che sia o meno pensabile come connessione metafisica sono, in segreto o coscientemente, le rappresentazioni della vita psichica. Non importa che Hegel renda soggetto della natura la ragione del mondo, o Schopenhauer una volontà cieca, o Leibniz monadi rappresentatrici, o Lotze una coscienza complessiva che media ogni influenza reciproca, o che i più recenti Monisti facciano balenare vita psichica in ogni atomo: sono sempre immagini del proprio Sé, di immagini della vita psichica che hanno guidato il metafisico quando egli decideva sulla pensabilità e il cui impeto operante in segreto gli tramutò il mondo in un immenso rispecchiamento fantastico del suo proprio Sé. Infatti è questa la fine: lo spirito metafisico scorge se stesso in un ingrandimento fantastico, per così dire in un secondo volto.

Così nel punto finale della sua strada la metafisica s'incontra con la teoria della conoscenza, la quale ha per oggetto il soggetto stesso che concepisce. La tramutazione del mondo nel soggetto che concepisce attraverso questi sistemi moderni è, per così dire, l'eutanasia della metafisica. Novalis racconta una fiaba di un giovane afferrato dalla nostalgia per i segreti della natura; egli abbandona l'amata, percorre molti paesi in lungo e in largo per trovare la grande dea Isis e per guardarne il volto meraviglioso. Finalmente egli sta dinanzi alla dea della natura, solleva lo splendido, lieve velo ed ecco che – la sua amata gli si getta nelle braccia. Quando l'anima pare giungere a scorgere il

[1] Lotze, *System der Philosophie*, vol. II, p. 125.

Seele zu gelingen scheint, das Subjekt des Naturlaufs selber ledig der Hüllen und des Schleiers zu gewahren, dann findet sie in diesem – sich selbst. Dies ist in der Tat das letzte Wort aller Metaphysik, und man kann sagen, nachdem dasselbe in den letzten Jahrhunderten in allen Sprachen bald des Verstandes, bald der Leidenschaft, bald des tiefsten Gemütes ausgesprochen ist, scheint es, daß die Metaphysik auch in dieser Rücksicht nichts Erhebliches mehr zu sagen habe.

Wir folgern weiter mit Hilfe des zweiten Satzes. Dieser persönliche Gehalt des Seelenlebens ist nun in einer beständigen geschichtlichen Wandlung, unberechenbar, relativ, eingeschränkt, und kann daher nicht eine allgemeingültige Einheit der Erfahrungen ermöglichen. Das ist die tiefste Einsicht, zu welcher unsere Phänomenologie der Metaphysik gelangte, im Gegensatz gegen die Konstruktionen der Epochen der Menschheit. Jedes metaphysische System ist nur für die Lage repräsentativ, in welcher eine Seele das Welträtsel erblickt hat. Es hat die Gewalt, diese Lage und Zeit, den Zustand der Seele, die Art, wie die Menschen die Natur und sich erblicken, uns wieder zu vergegenwärtigen. Es tut das gründlicher und allseitiger als dichterische Werke, in welchen das Gemütsleben nach seinem Gesetz mit Personen und Dingen schaltet. Jedoch mit der geschichtlichen Lage des Seelenlebens ändert sich der geistige Gehalt, welcher einem metaphysischen System Einheit und Leben gibt. Wir können diese Änderung weder nach ihren Grenzen bestimmen noch in ihrer Richtung vorausberechnen.

Der Grieche in der Zeit des Plato oder Aristoteles war an eine bestimmte Vorstellungsweise der ersten Ursachen gebunden; die christliche Weltansicht entwickelte sich, und es war nun gleichsam eine Wand weggezogen, hinter welcher man eine neue Art, die erste Ursache der Welt vorzustellen erblickte. Für einen mittelalterlichen Kopf war die Erkenntnis der göttlichen und menschlichen Dinge in ihren Grundzügen abgeschlossen, und eine Vorstellung davon, daß die auf Erfahrung gegründete Wissenschaft bestimmt sei, die Welt umzugestalten, besaß kein Mensch während des elften Jahrhunderts in Europa; dann aber geschah, was niemand hatte ahnen können, und die moderne Erfahrungswissenschaft entstand. So müssen auch wir uns sagen, daß wir nicht wissen, was hinter den Wänden sich befindet, die uns heute umgeben. Das Seelenleben selber verändert sich in der Geschichte der Menschheit, nicht nur diese oder jene Vorstellung. Und dieses Bewußtsein der Schranken unserer Erkenntnis, wie es aus dem geschichtlichen Blick in die Entwicklung des Seelenlebens folgt, ist ein anderes und tieferes, als das, welches Kant hatte, für den im Geiste

soggetto stesso del corso della natura spoglio delle vesti e del velo che lo nascondevano, ecco che l'anima trova in questo soggetto – se stessa. È questa in effetti l'ultima parola di ogni metafisica, e si può dire, dopo che negli ultimi secoli questa parola è stata espressa in tutte i linguaggi, ora in quello dell'intelletto, ora in quello della passione, ora in quello dell'animo più profondo, che a quanto pare la metafisica non abbia più nulla di rilevante da dire nemmeno a questo riguardo.

Proseguiamo con l'aiuto della seconda proposizione. Ora, questo contenuto personale della vita dell'anima è in un costante mutamento storico, imprevedibile, relativo, limitato, e quindi non può rendere possibile un'unità universalmente valida delle esperienze. È questa l'introvisione più profonda a cui la nostra fenomenologia della metafisica è giunta in opposizione alle costruzioni delle epoche dell'umanità. Ogni sistema metafisico è rappresentativo solo per la situazione in cui un'anima ha adocchiato l'enigma del mondo. Ha il potere di presentificarci di nuovo questa situazione e questo tempo, lo stato dell'anima, la modalità in cui gli uomini vedono la natura e se stessi. Lo fa più radicalmente e più versatilmente delle opere poetiche, in cui la vita dell'animo governa persone e cose con la sua legge. Tuttavia con la situazione storica della vita dell'anima si altera anche il contenuto spirituale che dà unità e vita a un sistema metafisico. Noi non possiamo né determinare quest'alterazione secondo i suoi confini né calcolarla preventivamente nella sua direzione.

Il greco al tempo di Platone o di Aristotele era legato a un determinato modo di rappresentazione delle cause prime; poi si sviluppò la visione cristiana del mondo, e ora, per così dire, era caduta una parete dietro la quale si adocchiò una nuova modalità di rappresentare la causa prima del mondo. Per una mente medievale la conoscenza delle cose divine e umane nei suoi tratti di fondo era conclusa, e del fatto che la scienza fondata sull'esperienza fosse destinata a trasfigurare il mondo nessun uomo ebbe la minima rappresentazione durante l'undicesimo secolo in Europa; ma poi accadde ciò che nessuno aveva potuto presagire, e nacque la scienza sperimentale moderna. Così anche noi dobbiamo dirci che non sappiamo che cosa si trovi dietro le pareti che oggi ci circondano. Non è questa o quella rappresentazione ad alterarsi nella storia dell'umanità, ma la stessa vita dell'anima. E questa coscienza dei limiti della nostra conoscenza, quale ci viene dallo sguardo storico nello sviluppo della vita dell'anima, è diversa e più profonda di

des achtzehnten Jahrhunderts das metaphysische Bewußtsein ohne Geschichte war.

Der Skeptizismus, welcher die Metaphysik als ihr Schatten begleitete, hatte den Nachweis erbracht, daß wir in unsere Eindrücke gleichsam eingeschlossen sind, sonach die Ursache derselben nicht erkennen und über die reale Beschaffenheit der Außenwelt nichts aussagen können. Alle Sinnesempfindungen sind relativ und gestatten keinen Schluß auf das, was sie hervorbringt. Selbst der Begriff der Ursache ist eine von uns in die Dinge getragene Relation, für deren Anwendung auf die Außenwelt ein Rechtsgrund nicht vorliegt. Dazu hat die Geschichte der Metaphysik gezeigt, daß unter einer Beziehung zwischen dem Denken und den Objekten nichts Klares gedacht werden kann, mag dieselbe als Identität oder Parallelismus, als Entsprechen oder Korrespondenz bezeichnet werden. Denn eine Vorstellung kann einem Ding, sofern dieses als von ihr unabhängige Realität aufgefaßt wird, nie gleich sein. Sie ist nicht das in die Seele geschobene Ding und kann nicht mit einem Gegenstand zur Deckung gebracht werden. Schwächt man den Begriff der Gleichheit zu dem der Ähnlichkeit ab, so kann auch dieser Begriff in seinem genauen Verstande hier nicht angewandt werden: die Vorstellung von Übereinstimmung entweicht so in das Unbestimmte. Der Rechtsnachfolger des Skeptikers ist der Erkenntnistheoretiker. Hier sind wir an der Grenze angelangt, an welcher das nächste Buch anheben wird: vor dem erkenntnistheoretischen Standpunkte der Menschheit. Denn das moderne wissenschaftliche Bewußtsein ist einerseits bedingt durch die Tatsache der relativ selbständigen Einzelwissenschaften, andererseits durch die erkenntnistheoretische Stellung des Menschen zu seinen Objekten. Der Positivismus hat vorwiegend auf die erstere Seite desselben seine philosophische Grundlegung aufgebaut, die Transzendentalphilosophie auf die andere. An dem Punkte der intellektuellen Geschichte, an welchem die metaphysische Stellung des Menschen endigt, wird das folgende Buch ansetzen und die Geschichte des modernen wissenschaftlichen Bewußtseins in seiner Beziehung zu den Geisteswissenschaften darlegen, wie es durch die erkenntnistheoretische Stellung zu den Objekten bedingt ist. Diese historische Darstellung wird noch zu zeigen haben, wie die Rückstände der metaphysischen Epoche nur langsam überwunden und so die Konsequenzen der erkenntnistheoretischen Stellung nur sehr allmählich gezogen wurden. Sie wird sichtbar machen, wie innerhalb der erkenntnistheoretischen Grundlegung selber die Abstraktionen, welche die dargelegte Geschichte der Metaphysik hinterlassen hat, nur spät und bis heute noch sehr unvollständig weggeräumt

quella che ebbe Kant, per il quale, nello spirito del diciottesimo secolo, la coscienza metafisica era senza storia.

Lo scetticismo che accompagnò la metafisica come sua ombra aveva apportato la prova del fatto che noi siamo, per così dire, rinchiusi nelle nostre impressioni, e perciò non ne possiamo conoscere la causa e non possiamo enunciare nulla sulla costituzione reale del mondo esterno. Tutte le sensazioni sono relative e non permettono alcuna inferenza su ciò che le produca. Lo stesso concetto di causa è una relazione da noi portata nelle cose, per la cui applicazione al mondo esterno non è presente alcun fondamento legittimante. Inoltre la storia della metafisica ha mostrato il fatto che su una relazione tra il pensiero e gli oggetti non si possa pensare niente di chiaro, che la si designi come identità o parallelismo, come adeguazione o corrispondenza. Infatti una rappresentazione non può mai essere uguale a una cosa, finché si concepisce quest'ultima come una realtà indipendente da essa. La rappresentazione non è la cosa spostata nell'anima e non si può portare a copertura (garanzia) di un oggetto. Se poi s'indebolisce il concetto di uguaglianza fino a giungere a quello di somiglianza, qui non si può applicare nemmeno questo concetto nel suo senso preciso: la rappresentazione di concordanza fuoriesce così nell'indeterminato. Il legittimo successore dello scettico è il teorico della conoscenza. Qui siamo giunti al confine da cui comincia il prossimo libro: siamo giunti dinanzi al punto di vista teoretico-conoscitivo dell'umanità. Infatti la coscienza scientifica moderna è condizionata da una parte dal fatto delle scienze particolari relativamente autonome, dall'altra dalla posizione teoretico-conoscitiva dell'uomo rispetto ai suoi oggetti. Il positivismo ha costruito la sua fondazione filosofica prevalentemente sul primo lato di questa coscienza, la filosofia trascendentale sull'altro. Dal punto della storia intellettuale in cui finisce la posizione metafisica dell'uomo inizierà il libro seguente, che esporrà la storia della coscienza scientifica moderna nella sua relazione con le scienze dello spirito, così come questa coscienza è condizionata dalla posizione teoretico-conoscitiva rispetto agli oggetti. Questa presentazione istorica dovrà anche mostrare come i residui dell'epoca metafisica siano stati oltrepassati solo lentamente, e come così le conseguenze della posizione teoretico-conoscitiva siano state tratte solo molto gradualmente. Essa renderà visibile come all'interno della stessa fondazione teoretico-conoscitiva le astrazioni che la storia della metafisica da noi esposta ha lasciato sulla sua via siamo state rimosse solo tardi e, fino a oggi,

worden sind. So soll sie zu dem psychologischen Standpunkte hinführen, welcher nicht von der Abstraktion einer isolierten Intelligenz, sondern von dem Ganzen der Tatsachen des Bewußtseins aus das Problem der Erkenntnis aufzulösen unternimmt. Denn in Kant vollzog sich nur die Selbstzersetzung der Abstraktionen, welche die von uns geschilderte Geschichte der Metaphysik geschaffen hat; nun gilt es, die Wirklichkeit des inneren Lebens unbefangen gewahr zu werden und, von ihr ausgehend, festzustellen, was Natur und Geschichte diesem inneren Leben sind.

ancora in modo molto incompleto. Così essa dovrà introdurre al punto di vista psicologico che intraprende a risolvere il problema della conoscenza non a partire dall'astrazione di un'intelligenza isolata, ma dall'intero dei fatti della coscienza. In Kant infatti si compì solo l'autodisgregazione delle astrazioni che la storia della metafisica da noi tracciata ha creato; ora si tratta di scorgere spregiudicatamente l'effettualità della vita interna e, prendendo avvio da questa effettualità, stabilire che cosa siano la natura e la storia per questa vita interna.

ZUSÄTZE AUS DEN HANDSCHRIFTEN

Vorbemerkung.

Aus den Jahren 1904-06, als Dilthey an eine Neuherausgabe des ersten Bandes der „Einleitung in die Geisteswissenschaften" dachte, finden sich im Nachlaß Entwürfe zu einer Vorrede und zu Zusätzen, die wir hier abdrucken. Soweit die Zusätze sich auf das erste Buch des Bandes beziehen, enthalten sie Angaben darüber, wie Dilthey einerseits seine eigene methodische Stellung gegenüber Windelband und Rickert zu rechtfertigen suchte, andererseits seine Ablehnung der Soziologie im Hinblick auf Simmel präzisierte. Für die Auseinandersetzung mit Windelband, die hier nur kurz gefaßt ist, findet sich im Nachlaß eine weitere Ausführung aus früherer Zeit (1896), die in dieser Ausgabe in Band V („Die geistige Welt") veröffentlicht wird. – Die Zusätze zum 2. Buch geben zunächst eine Disposition für zwei neue historische Abschnitte, die Dilthey einfügen wollte („Die Verschmelzung der griechischen Philosophie mit der Weltansicht und den Lebensbegriffen der Römer" und „Verschmelzung der griechisch-römischen Philosophie mit dem östlichen Offenbarungsglauben"). Dilthey hatte im weiteren Verlauf seiner geschichtlichen Forschungen immer mehr die selbständige Bedeutung der römischen Lebensanschauung für die geistige Entwicklung des Abendlandes erkannt; seine Gedanken darüber hatte er in der im Archiv für Geschichte der Philosophie 1891 veröffentlichten Abhandlung: „Auffassung und Analyse des Menschen im 15. und 16. Jahrhundert" niedergelegt und in seinen Vorlesungen z. T. weiter ausgeführt. Sie sollten nun in der neuen Auflage der „Einleitung" in den Text hineingearbeitet werden, um das Bild der antik-mittelalterlichen Entwicklung an einem wesentlichen Punkte zu ergänzen. Der Plan ist nicht ausgeführt. Die Disposition wird hier abgedruckt unter Hinweis auf die in Band II dieser Ausgabe abgedruckte Abhandlung. – Die übrigen Zusätze bringen Ergänzungen zu einzelnen Punkten des historischen Teils.

AGGIUNTE DAI MANOSCRITTI

Annotazione preliminare

Nel lascito testuale di Dilthey si trovano abbozzi per una prefazione e per aggiunte che risalgono agli anni 1904-06, quando egli pensava a una nuova pubblicazione del primo volume dell'*Introduzione alle scienze dello spirito*, e che vengono riprodotti qui [sempre in conformità al volume I delle *Gesammelte Schriften*]. Per quanto delle aggiunte si riferisce al libro I del volume, esse contengono indicazioni su come da una parte Dilthey cercasse di giustificare la propria posizione metodologica nei confronti di Windelband e Rickert, dall'altra come egli precisasse il suo rifiuto della sociologia con riguardo a Simmel. Per il confronto con Windelband, che qui è affrontato solo brevemente, nel lascito testuale si trova un ulteriore elaborato che risale a un periodo anteriore (1896), e che nell'edizione dei suoi scritti è pubblicato nel volume V (*Die geistige Welt*). – Le aggiunte al libro II offrono anzitutto una disposizione per due nuove sezioni istoriche che Dilthey voleva inserire («La fusione della filosofia greca con la visione del mondo e i concetti della vita dei Romani» e «Fusione della filosofia greco-romana con la fede rivelata orientale»). Nel decorso ulteriore delle sue ricerche storiche Dilthey aveva riconosciuto sempre più il significato autonomo dell'intuizione romana della vita per lo sviluppo spirituale dell'Occidente; egli aveva steso i suoi pensieri in proposito nel saggio pubblicato nell'«Archiv für Geschichte der Philosophie» del 1891, *Auffassung und Analyse des Menschen im 15. und 16. Jahrhundert*, e in parte li aveva esposti ulteriormente nelle sue lezioni. Ora essi avrebbero dovuto essere inseriti, rielaborati, nella nuova edizione dell'*Introduzione* per integrare in un punto essenziale il quadro dello sviluppo antico-medievale. Il piano non è stato attuato. La disposizione viene riprodotta qui rinviando al saggio riprodotto nel volume II dell'edizione degli scritti. – Le restanti aggiunte apportano integrazioni a singoli punti della parte istorica.

I.
VORREDE*

Da dieser Band schon seit einer Reihe von Jahren im Buchhandel fehlt, habe ich auf den Wunsch des Verlegers in eine zweite Auflage gewilligt, noch bevor seine Fortsetzung erscheinen kann. Das erste einleitende Buch des Bandes erscheint unverändert. Es entstand ja aus dem Streben, die Selbständigkeit der Geisteswissenschaften, ihren inneren Zusammenhang, ihr Leben aus eigener Kraft zur Anerkennung zu bringen. Und so könnte wohl mancher Ausdruck in dieser Polemik heute gemäßigt werden, wo jüngere rüstige Kämpfer auf ihre Weise dieselbe Aufgabe zu lösen streben. Doch schien mir nicht ratsam, die Färbung jener Zeit in ihm zu tilgen, aus der der ganze Versuch hervorgegangen ist. Und so will ich hier nur einige Mißverständinisse abwehren, welche in der Auseinandersetzung mit diesem Bande hervorgetreten sind, bekennend, daß ich zu denselben durch die Leidenschaft des Ausdrucks einigen Anlaß gegeben habe.

Das zweite Buch, welches die Geschichte der metaphysischen Auffassung des Geistes, der Gesellschaft und der Geschichte in der alten Welt und im Mittelalter umfaßt, ist vielfach verbessert und erweitert worden. Zwei ganze neue Abschnitte sind hinzugetreten. Um so strenger mußte ich die notwendigen Grenzen in dem Zusammenhang des Ganzen festhalten. Es handelte sich ja nicht um eine Geschichte der Philosophie. Ich wollte darstellen, wie der menschliche Geist die geschichtlich-gesellschaftliche Welt an einer bestimmten Stelle seiner Entwicklung als Problem erfaßt, wie er von verschiedenen Voraussetzungen aus gleichsam Antizipationen an die Auffassung dieser Welt heranbringt. Unter diesen war die größte und einflußreichste die metaphysische Auffassung der geistigen Welt in ihren verschiedenen Modifikationen.

Am Ende dieser Periode befreit er sich von dem Schein, den die metaphysische Auffassung der geistig-geschichtlich-gesellschaftlichen Welt geradeso mitbringt als die der physischen. Hinter diesem Schein freilich verhüllen sich Wahrheiten, welche auf dem Erfahrungsstandpunkt der Geisteswissenschaften in angemessenerer Form zum Ausdruck gelangen. Denn hierin gleicht der Forscher dem Künstler: Der

[1] In den Handschriften Faszikel C7: 58-62.

I
PREFAZIONE*

Visto che questo volume manca già da vari anni dal mercato librario, ho acconsentito al desiderio dell'editore di farne uscire una seconda edizione ancor prima che possa apparirne il seguito. Il libro I, introduttivo, del volume appare inalterato. Esso nacque sì dall'aspirazione a portare al riconoscimento l'autonomia delle scienze dello spirito, la loro connessione interna, il loro vivere di forza propria. E così oggi qualche espressione in questa polemica si potrebbe certamente moderare, visto che gagliardi combattenti più giovani aspirano ad assolvere a loro modo lo stesso compito. Eppure non mi è parso consigliabile cancellarvi la tinta di quel tempo da cui è scaturito l'intero tentativo. E così qui io voglio solo respingere alcuni fraintendimenti che sono emersi nel confronto con questo volume, confessando di averne dato io stesso qualche occasione attraverso la passione dell'espressione.

Il libro II, che comprende la storia della concezione metafisica dello spirito, della società e della storia stessa nel mondo antico e nel medioevo, è stato migliorato e ampliato in più luoghi. Vi sono state aggiunte due intere nuove sezioni. Tanto più ho dovuto attenermi ai confini necessari nella connessione dell'intero. Non si trattava affatto di una storia della filosofia. Io volevo presentare come a un certo punto del suo sviluppo lo spirito umano colga come problema il mondo storico-sociale, come esso a partire da presupposti diversi apporti anticipazioni, per così dire, alla concezione di questo mondo. Tra queste ultime la più grande e la più ricca di influssi fu la concezione metafisica del mondo spirituale nelle sue diverse modificazioni.

Alla fine di questo periodo lo spirito umano si libera della parvenza che la concezione metafisica del mondo spirituale-storico-sociale comporta così come la comporta quella del mondo fisico. Dietro questa parvenza si celano comunque verità che nel punto di vista sperimentale delle scienze dello spirito giungono a espressione in una forma più adeguata. Infatti in ciò il ricercatore somiglia all'artista: lo

[1] Fascicolo C7 dei manoscritti, pp. 58-62.

Stil des Künstlers als der Ausdruck von Kraft, Persönlichkeiten, Zeiten und Richtungen gerade so zu erleben und zu sehen und gerade diese Gefühlseindrücke von der Wirklichkeit zu empfangen, ist immer einseitig gegenüber der unergründlichen Wirklichkeit: aber er ermöglicht neues Erleben, Sehen und Darstellen. Immer handelt es sich darum, daß eine bestimmte Art von Bewegung der Seele bestimmte Seiten der Wirklichkeit der Dinge gewahren läßt und Eindrucksmöglichkeiten von ihnen aufschließt. Auch in der Forschung besteht diese Zweiseitigkeit der Methoden und Verfahrungsweisen. Und die Geisteswissenschaften, wie sie von der allgemeinen Lage des wissenschaftlichen Geistes bedingt waren, sind die Instrumente gewesen, welche den Geist befähigten, gewisse Seiten der Dinge zuerst zu erblicken. Nur diesen Zusammenhang wollte ich darstellen, in welchem allmählich die geschichtliche Welt sich über den Horizont des menschlichen Geistes erhebt und Standpunkte durchlaufen werden, welche bestimmte Seiten derselben sichtbar machen. Diesem Zweck dienen dann auch die beiden zugefügten Kapitel. Und ihre Kürze trotz des Interesses und Umfangs des Gegenstandes ist dadurch bedingt, daß sie nur dieser erkenntnistheoretischen und methodischen Absicht dienen wollen.

II.
ZUSÄTZE ZUM ERSTEN BUCH

*Der Standpunkt des ersten Buches der Einleitung in die Geisteswissenschaft ist polemisch wie zustimmend vielfach in der Literatur über dies Thema erörtert worden. Von anderen logisch-erkenntnistheoretischen Grundlagen aus sind seitdem neue Lösungen der Fragen über Begriff und Auslegung der Geisteswissenschaften gegeben worden. Die bedeutendsten unter denselben, die von Windelband und Rickert, sind zwar mit mir in dem Streben einverstanden, die Selbständigkeit der Geisteswissenschaften gegenüber ihrer Unterordnung unter die wissenschaften der Natur oder doch unter deren Methode geltend zu machen. Auch besteht zwischen uns in zwei weiteren Punkten Übereinstimmung. Sie suchen ebenfalls die Bedeutung des Singularen und Individualen in der Geisteswissenschaft zur Anerkennung zu bringen.[1]

* Letztes Manuskript des Anfangs. In den Handschriften Faszikel C 47: 126-129.

[1] „Die Auffassung des Singularen, Individualen bildet in den Geisteswissenschaften (da sie die beständige Widerlegung des Satzes von Spinoza: omnis determinatio est negatio sind) so gut einen letzten Zweck als die Entwicklung abstrakter Gleichförmigkeiten." (S. 26 [33].)

stile dell'artista come l'espressione di forza, di personalità diverse, di tempi e di indirizzi nel vivere e nel vedere proprio così e nel ricevere proprio queste impressioni di sentimento dell'effettualità, è sempre unilaterale di fronte all'effettualità imperscrutabile: ma rende possibile un nuovo modo di vivere, di vedere e presentare. Si tratta sempre del fatto che una determinata specie di movimento dell'anima faccia scorgere determinati lati dell'effettualità delle cose e dischiuda nuove possibilità d'impressione da parte delle cose stesse. Anche nella ricerca sussiste questa bilateralità dei metodi e delle forme di procedimento. E le scienze dello spirito, condizionate com'erano dalla situazione generale dello spirito scientifico, sono state gli strumenti che hanno reso lo spirito capace di adocchiare per la prima volta certi lati delle cose. Io volevo presentare solo questa connessione, in cui il mondo storico si profila sull'orizzonte dello spirito umano e si percorrono punti di vista che rendono visibili determinati lati di tale mondo. A questo fine servono poi anche i due capitoli che sono stati aggiunti. E la loro brevità, a dispetto dell'interesse e dell'estensione dell'oggetto, è condizionata dal fatto che essi vogliano servire solo a questo intento teoretico-conoscitivo e metodico.

II
AGGIUNTE AL LIBRO I

*Il punto di vista del libro I dell'introduzione alla scienza dello spirito è polemico, come spesso si è discusso concordemente nella letteratura su questo tema. Da allora alle questioni su concetto ed esplicitazione delle scienze dello spirito si sono date nuove soluzioni a partire da altre basi logico-teoretico-conoscitive. Le più significative tra tali soluzioni, quelle di Windelband e Rickert, a dire il vero sono d'accordo con me nell'aspirare a far valere l'autonomia delle scienze dello spirito di fronte alla loro subordinazione alle scienze della natura oppure ai metodi di queste ultime. Tra noi sussiste concordanza anche in due ulteriori punto. Essi cercano a loro volta di portare al riconoscimento il significato del singolare, dell'individuale nella scienza dello spirito[1].

* Ultimo manoscritto dell'inizio. Fascicolo C 47 dei manoscritto, pp. 126-129.

[1] «Nelle scienze dello spirito (visto che esse sono la confutazione costante della proposizione di Spinoza per cui *omnis determinatio est negatio*) la concezione del singolare, dell'individuale costituisce un fine ultimo tanto quanto lo sviluppo di uniformità astratte» (Vedi p. 49).

Und auch sie erblicken in der Verbindung der Tatsachen, Theoreme und Werturteile ein weiteres unterscheidendes Merkmal der Geisteswissenschaften (S. 26 [32] ff.)*. Wie aber unsere logisch-erkenntnistheoretischen Ausgangspunkte gänzlich verschieden sind, so ersteht den beiden hervorragenden Forschern ein ganz anderer Begriff der Geisteswissenschaften und eine ganz andere Bestimmung ihrer Aufgabe. So scheint mir notwendig, meine eigene erkenntnistheoretische Begründung, so deutlich als hier in der Kürze geschehen kann, darzulegen. Dieser Zusatz enthält also eine Ergänzung des im ersten Buche dieses Werkes Enthaltenen. Dort sollte die Geschichte der Geisteswissenschaften vorbereitet werden. Diese muß bei ihren Lesern auf gewisse Grundbegriffe über die Aufgabe der Geisteswissenschaften, ihre Abgrenzung, ihren Begriff, ihre Teile rechnen. Es war die Absicht des ersten Buches, diese zu geben. Und nun finde ich mich auch meinen Lesern gegenüber verpflichtet, meine Aufstellungen so weit zu verteidigen und aufzuklären als dies zur Vorbereitung für die Geschichte der Geisteswissenschaften erforderlich ist.

Wenn ich hierbei in die Probleme der Logik und Erkenntnistheorie der Geisteswissenchaften eingehen mußte, so wird dies der historischen Darstellung zugute kommen. Es eröffnet sich deutlicher der Einblick in den Vorgang, in welchem das Bewußtsein aus seinen Auffassungsbedingungen die ganze menschlich-gesellschaftlich-geschichtliche Welt formt.**

ZUSAMMENHANG DER EINLEITUNG IN DIE GEISTESWISSENSCHAFTEN***

I.

1.

Der Ausgangspunkt meines Werkes ist der Inbegriff der Forschungen, welche in den Menschen, die Geschichte und die Gesellschaft sich eingraben. Ich gehe nicht von einem Gegenstande, einer menschlich-gesellschaftlich-geschichtlichen Wirklichkeit aus und einem Verhältnis des Erkennens zu diesem Gegenstande. Dies sind begriffliche Abstraktionen, die an ihrer Stelle notwendig sind, und zwar ist diese Wirklichkeit nur ein Idealbegriff, der ein Ziel des Erkennens bezeichnet, das nie ganz erreicht werden kann. Das Tatsächliche, das als Grund-

* Die erste Zahl bedeutet die Seite der neuen, die eingeklammerte die Seite der ersten Ausgabe.

** Hier bricht das Manuskript ab.

*** Faszikel C 47: 12-46.

E anch'essi adocchiano nel collegamento dei fatti, dei teoremi e dei giudizi di valore un ulteriore segno caratteristico delle scienze dello spirito (vedi p. 49)*. Ma come sono completamente diversi i nostri punti di partenza logico-teoretico-conoscitivi, così questi due eminenti ricercatori si fanno un concetto del tutto diverso delle scienze dello spirito e una determinazione del tutto diversa del loro compito. Mi pare allora necessario esporre la mia propria fondazione teoretico-conoscitiva quanto più chiaramente possa accadere qui nella brevità. Quest'aggiunta contiene dunque una integrazione di ciò che è contenuto nel libro I di questa opera. Là doveva venire preparata la storia delle scienze dello spirito. Quest'ultima deve contare sul possesso, nei suoi lettori, di certi concetti di fondo sul compito delle scienze dello spirito, sulla loro delimitazione, sul loro concetto, sulle loro parti. L'intento del libro I era di dare tali concetti. E ora mi sento in dovere anche nei confronti dei miei lettori di difendere e chiarificare le mie formulazioni nella misura in cui ciò è richiesto dalla preparazione per la storia delle scienze dello spirito.

Se con ciò dovessi entrare nei problemi della logica e della teoria della conoscenza delle scienze dello spirito, ciò verrà così a profitto dellla presentazione istorica. S'inaugura più chiaramente lo sguardo entro il processo in cui la coscienza forma l'intero mondo umano-storico-sociale a partire dalle condizioni della concezione**.

CONNESSIONE DELL'INTRODUZIONE ALLE SCIENZE DELLO SPIRITO***

I

1

Il punto di partenza della mia opera è la quintessenza delle ricerche che s'immergono nell'uomo, nella storia e nella società. Io non prendo avvio da un oggetto, da un'effettualità storico-sociale-umana e da un rapporto del conoscere con questo oggetto. Queste sono astrazioni concettuali necessarie al loro posto e, a dire il vero, questa effettualità è solo un concetto ideale che designa uno scopo del conoscere il quale non si può mai raggiungere per intero. L'elemento fattuale, ciò

* Nel testo originale il primo numero indica la pagina del volume I delle *Gesammelte Schriften*, qui sostituito da quello corrispondente della presente edizione, mentre quello tra parentesi quadre la pagina della prima, precedente edizione.

** Qui il manoscritto s'interrompe.

*** Fascicolo C 47, pp. 12-46.

lage jeder Theorie gegeben ist, sind geistige Arbeiten, welche aus dem Zweck, den Menschen oder die Geschichte oder die Gesellschaft oder die Beziehungen dieser Momente zueinander zu erkennen, entstanden sind.

Jede derselben ist bedingt durch das Verhältnis eines erkennenden Subjektes und seines geschichtlichen Horizontes zu einer bestimmten Gruppe von Tatsachen, die ebenfalls von einem bestimmten Horizonte dem Umfang nach bedingt ist. Für jede ist der Gegenstand nur unter einem bestimmten Gesichtspunkt da. Sie ist also eine bestimmte relative Art, ihren Gegenstand zu sehen und zu erkennen. Sie stehen dem, der in diese Arbeiten eintritt, als ein Chaos von Relativitäten gegenüber. Subjektivität der modernen Betrachtungsweise.

2.

So entsteht die Aufgabe, sich zu einem geschichtlichen Bewußtsein zu erheben, in welchem der Zusammenhang aufgeklärt wird, nach dem die einzelnen Aufgaben zusammenhängen, die Lösungen zu Voraussetzungen neuer Fragestellungen werden, die Fragestellungen immer tiefer dringen, Verbindungen der verschiedenen Fragen auftreten, welche Generalisationen der Probleme ermöglichen. Der Zusammenhang, in welchem gefundene Sätze durch Verbindung mit neuen Erfahrungen allmählich sicherer und allgemeiner gefaßt werden, da der Horizont der zugänglichen Erfahrungen zunächst ein kleinerer ist; in welchem Satze generalisiert werden auf Grund ihrer Verbindung usw. Der Zusammenhang, in welchem der Schein und die Antizipationen, welche das Erkennen auch auf diesem Gebiete ebenso hindern als auf dem der Naturwissenschaften, allmählich aufgelöst werden; insbesondere ist die Verbindung von Seinsbegriffen und Wertbegriffen im metaphysischen Denken, die apriorische Konstruktion dieses Zusammenhangs ein solcher Schein. Endlich der Zusammenhang, in welchem die Analysis allmählich das Komplexe des Gewebes auf diesen verschiedenen Gebieten zergliedert, und durch die Analyse in den ausgesonderten Gebieten Notwendigkeiten der Sache erfaßt werden im Nebeneinanderbestand der Tatsachen wie ihrer Sukzession.

In diesem Verlauf vollzieht sich eine Auslese durch beständiges Probieren wie in den Naturwissenschaften. Voraussetzungen und Methoden werden durchprobiert, und der immanente Maßstab ihres Wertes ist eben das Gelingen der Erkenntnis: nicht anders als in den Naturwissenschaften. Die Spezialisierung gibt strenge Erkenntnisse, die Kombination Aufgaben und weite Blicke. Der Zusammenhang mit der Natur lehrt Entwicklungsgesetze, die Vertiefung in die höheren Erscheinungen ergibt Wertbegriffe. Vergleichung, Kausalbetrachtung, Wertanschauung haben ihre eigene Stärke im Gewahren geistiger Wirk-

che è dato come base fondativa di ogni teoria, sono lavori spirituali che sono nati dallo scopo di conoscere l'uomo, la storia, la società o le relazioni reciproche di questi momenti.

Ognuna di queste teorie è condizionata dal rapporto di un soggetto conoscente e del suo orizzonte storico con un determinato gruppo di fatti, il quale è condizionato a sua volta nell'estensione da un determinato orizzonte. Per ogni teoria l'oggetto c'è solo sotto un determinato punto di vista. Essa è dunque una determinata modalità relativa di vedere e conoscere il suo oggetto. Le teorie stanno di fronte a ciò che entra in questi lavori come un caos di (diverse) relatività. Soggettività del modo moderno di considerazione.

2

Nasce così il compito di sollevarsi a una coscienza storica in cui venga chiarificata la connessione nella quale i singoli compiti si connettono, la connessione in cui soluzioni divengono presupposti di nuove impostazioni di questioni, le impostazioni si fanno sempre più penetranti, subentrano collegamenti delle diverse questioni che rendono possibili generalizzazioni dei problemi. La connessione in cui le proposizioni trovate, attraverso il collegamento con nuove esperienze, vengono colte gradualmente in modo più sicuro e più generale, visto che l'orizzonte delle esperienze accessibili è anzitutto più piccolo; la connessione in cui si generalizzano proposizioni sul fondamento del loro collegamento, e così via. La connessione in cui si dissolvono gradualmente la parvenza e le anticipazioni che ostacolano il conoscere tanto in questo settore quanto in quello delle scienze della natura; in particolare è una simile parvenza il collegamento di concetti di essere e concetti di valore nel pensiero metafisico, la costruzione aprioristica di questa connessione. Infine la connessione in cui l'analisi smembra gradualmente il complesso del tessuto in questi settori diversi, e attraverso l'analisi si colgono, nei settori separati, delle necessità della cosa nella sussistenza l'uno accanto all'altro dei fatti come nella loro successione.

In tale decorso si compie una selezione attraverso un continuo mettere a prova, come nelle scienze della natura. Si sottopongono a una prova approfondita presupposti e metodi, e il criterio immanente del loro valore è appunto il buon esito della conoscenza: non altrimenti che nelle scienze della natura. La specializzazione dà conoscenze rigorose, la combinazione compiti e sguardi vasti. La connessione con la natura insegna leggi di sviluppo, l'approfondimento delle apparizioni superiori offre concetti di valore. Comparazione, considerazione causale, intuizione di valori hanno la propria forza nello scorge-

lichkeiten. Alle diese Voraussetzungen aber, mit denen wir herantreten an diese Art von Wirklichkeiten, stehen in inneren Verhältnissen zueinander. Dies bedingt ihre Abfolge in der Geschichte dieser Wissenschaften. Die Vertiefung der Erkenntnis gibt ihnen allmählich ihre Stelle im Zusammenhang der Erkenntnis dieser Wirklichkeit.

3.

Ich mache einen Vergleich, nicht nur um dies zu erleuchten, sondem auch um auf das tiefere Problem, das dahinter liegt, hinzuweisen.

Persönlichkeit, Stil und innere Form des Künstlers als Mittel neuer Wahrnehmungen, Eindrucksmöglichkeiten usw. Kein einzelnes Werk sieht die Natur, wie sie ist, sondern etwas an ihr. Die beständige Illusion letzten Erfassens ist bedingt durch den subjektiven Horizont, und eben diese Schranke gibt die Energie.

Gibt es nun auf dem Gebiet der Wissenschaft eine Möglichkeit, dieses Verhältnis, das auch hier besteht, zu einer objektiven Erkenntnis zu benutzen? Die Geschichte wird zeigen, daß wir uns tatsächlich einer objektiven Erkenntnis allmählich annähem, und daß immer mehr Hilfsmittel geschaffen werden, das Erkennen diesen Gegenständen gegenüber sicherer, universaler, objektiver zu stellen.

Das wichtigste Hilfsmittel ist die Begriffsbildung in den Einzelwissenschaften des Geistes. In ihr liegt die Möglichkeit für den historischen Kopf, in Zusammenfassungen den bisherigen Ertrag des Denkens und Forschens präsent zu haben und Problemen oder Tatsachengruppen gegenüber zu verwerten. Also die Geschichte dieser Begriffsbildung ein wichtiger Teil.

Auf der anderen Seite wächst die kritisch geprüfte Kenntnis der Tatsachen, die Auswahl derer, welche in dem werterzeugenden Zusammenhang der Geschichte eine Stelle einnehmen – kurz die Universalgeschichte.

4.

Wir müssen uns nun aber die wichtigsten Formen, in denen der werterzeugende Zusammenhang der menschlich-gesellschaftlich-geschichtlichen Welt von der Forschung isoliert aufgefaßt worden ist, zur Erkenntnis bringen. Hier ist der eigentliche Kern der Geschichte dieser Wissenschaften. Hier ist auch das Zentrum der Aufklärung über die Abgrenzung dieser Wissenschaft, ihre Teile, deren inneren Zusammenhang.

(Einleitung in die Geisteswissenschaften S. 110 [138]ff.:)

1. Die Geschichte muß analytisch in Einzelzusammenhänge aufgelöst werden.

re effettualità spirituali. Ma tutti questi presupposti con cui ci accostiamo a questa specie di effettualità stanno in un rapporto interno tra loro. Ciò condiziona la loro sequenza nella storia di queste scienze. L'approfondimento della conoscenza dà loro gradualmente il loro posto nella connessione della conoscenza di questa effettualità.

3

Faccio un paragone, non solo per illuminare ciò, ma anche per rinviare al problema più profondo che giace dietro.

Personalità, stile e forma interna dell'artista come mezzi per nuove percezioni, possibilità d'impressione e così via. Nessuna opera singola vede la natura cosè com'è, ma vede qualcosa in essa. La costante illusione di una cogliere ultimo è condizionata dall'orizzonte soggettivo, ed è appunto questo limite a dare l'energia.

Ora, nel campo della scienza si dà una possibilità di utilizzare questa situazione, che sussiste anche qui, per una conoscenza oggettiva? La storia mostrerà che fattualmente ci avviciniamo gradualmente a una conoscenza oggettiva, e che si creano sempre più ausili per rendere il conoscere più sicuro, più universale, più oggettivo nei confronti di questi oggetti.

L'ausilio più importante è la formazione di concetti nelle scienze particolari dello spirito. In essa risiede la possibilità, per la mente istorica, di aver presente in ricapitolazioni il provento accumulato fin qui dal pensare e dal ricercare, e di valorizzarlo nei confronti di problemi o di gruppi di fatti. La storia di questa formazione di concetti è dunque una parte importante.

D'altra parte cresce la conoscenza criticamente provata dei fatti, la selezione di quelli che occupano un posto nella connessione generatrice di valori della storia – in breve la storia universale.

4

Ma ora dobbiamo portarci a conoscenza le forme più importanti in cui questa connessione generatrice di valori del mondo umano-storico-sociale è stata colta isolatamente dalla ricerca. Qui è il vero nucleo della storia di queste scienze. Qui è anche il centro dello schiarimento sulla delimitazione di questa scienza, sulle sue parti, sulla sua connessione interna.

(*Introduzione alle scienze dello spirito*, *supra*, p. 217):

(1) La storia si deve risolvere analiticamente in connessioni particolari.

2. Die Bildungsgesetze innerhalb derselben, welche die Notwendigkeit der Sache in dem Verlauf aufzeigen.

3. Die Beziehungen zwischen gleichzeitigen Tatsachen auf den verschiedenen Gebieten.

II.

1.

Diese Methoden, die aufgefundenen Sätze positiv, die Auflösung des Scheins in dieser Welt negativ, die Einsicht in die Richtung und Tendenz dieser ganzen Klasse von Arbeiten, die zunehmende Erkenntnis des Zusammenhangs und der inneren Gliederung derselben: dieses alles bildet nun den Ertrag der verstandenen Geschichte, welcher den systematischen Aufbau ermöglichen soll. Der konkrete in der Geschichte verwirklichte Begriff eines solchen Komplexes von Forschungen und Erkenntnissen ist der eigentliche Erfahrungsinbegriff, auf welchem die Theorie errichtet werden kann. Die Theorie muß diesem Erfahrungsinbegriff genugtun. Die Einteilung, die Grenzbestimmun,g, die Gliederung, die Beantwortung des Problems der Möglichkeit von Erkenntnis auf diesem Gebiet hat hier ihre Erfahrungsgrundlage.

Das Ziel ist Grundlegung und Organisation der Geisteswissenschaften. Dies Ziel kann nur erreicht werden auf der Grundlage dessen, was die Geschichte dieser Erkenntnisse allmählich ans Licht gebracht hat.

Es ist genau so, wie die Grundlegung und Organisation der Naturwissenschaften nur auf der Grundlage der Einsicht in die gefundenen Naturgesetze und in die Entwicklungsgeschichte des Universums sowie in die Lehre der Naturformen kann hergestellt werden. Nur Naturforscher von philosophischer Kraft oder Philosophen von umfassender Naturkenntnis können diese Aufgabe lösen.

Darin aber besteht nun der Unterschied zwischen Geisteswissenscbaften und Naturwissenschaften. Diese Werte haben überhaupt anderen Charakter, eigene Unlösbarkeit von Subjekt, Standpunkt usw. und Gegenstand, sonaçh von Geschichte und System. Die Geschichte muß wenigstens so viel geben, um Auflösung des Scheins, wichtigste Momente der Begriffsbildung usw. zur Erkenntnis zu bringen.

2.

Indem nun aber diese geschichtliche Entwicklung auf jeder Stufe ein Verhältnis dieser Forschungen zu den großen Stellungen des

(2) Le leggi di formazione all'interno di queste connessioni, che mostrano la necessità della cosa nel decorso.

(3) Le relazioni tra fatti contemporanei nei diversi settori.

II

1

Questi metodi, in senso positivo i principi rinvenuti, in senso negativo la dissoluzione della parvenza in questo mondo, l'introvisione nella direzione e nella tendenza di questa intera classe di lavori, la conoscenza crescente della loro connessione e della loro articolazione interna: tutto ciò costituisce ora il provento della storia compresa, che ha da rendere possibile la costruzione sistematica. Il concetto concreto, realizzato nella storia, di un simile complesso di ricerche e conoscenze è l'autentica quintessenza dell'esperienza su cui si può erigere la teoria. La teoria deve dare soddisfazione a questa quintessenza dell'esperienza. La ripartizione, la determinazione del confine, l'articolazione, la risposta al problema della possibilità di conoscenza in questo settore hanno qui la loro base di esperienza.

Lo scopo è la fondazione e l'organizzazione delle scienze dello spirito. Questo scopo è raggiungibile solo sulla base di ciò che la storia di queste conoscenze ha portato gradualmente alla luce.

È esattamente come per le scienze della natura, la cui fondazione e organizzazione si può istituire solo sulla base dell'introvisione nelle leggi di natura trovate e nella storia dello sviluppo dell'universo, così come nella dottrina delle forme di natura. Solo ricercatori della natura dalla forza filosofica o filosofi dalle ampie cognizioni sulla natura possono assolvere questo compito.

Ora, ma in ciò consiste la distinzione tra scienze dello spirito e scienze della natura. Questi valori hanno in generale un altro carattere fondamentalmente diverso, una propria indissolubilità di soggetto, punto di vista e così via, e oggetto, quindi di storia e sistema. La storia deve dare perlomeno tanto da portare a conoscenza la dissoluzione della parvenza, i momenti più importanti della formazione di concetti e così via.

2

Ora, il compito più importante che deve adempiere la storia qui tentata nasce soltanto dal fatto che in ogni stadio questo svi-

menschlichen Bewußtseins und daraus fließend eine Begründung und Organisation der betreffenden Wissenschaften zeigt, indem die Forschungen von diesen großen Bewußtseinsstellungen abhängig sind, und in ihrem Ausdruck, der die Weltanschauungen sind, ihre Stelle finden, entsteht erst die wichtigste Aufgabe, welche die hier versuchte Geschichte zu erfüllen hat.

Wie sie ihrerseits von der Erfassung dieser Bewußtseinsstellungen, der in ihnen enthaltenen Möglichkeiten, Standpunkte und Methoden der Forschung zu gewinnen, ihren großen historischen Hintergrund hatte, so entspringt auch aus einer solchen Geschichte der Einblick in die Notwendigkeit einer Grundlegung, in die Stufen derselben, schließlich in die Erfassung der Situation, in welcher gegenwärtig eine solche Grundlegung und Gliederung möglich geworden ist. So muß diese Geschichte auch aus dem Gang des philosophischen Geistes diejenigen Momente zur Darstellung bringen, welche die zunehmende Vertiefung in die Bedingungen und den Zusammenhang dieser Wissenschaft ermöglichen) sofern sie jenseit ihrer selber in den allgemeinen philosophischen Standpunkten gelegen sind. Und nirgend gewinnt der negative Teil wissenschaftlicher Arbeit eine solche Bedeutung als eben in diesem Bereich. Handelt es sich doch hier um die allmähliche Auflösung des Scheines einer Seins- und Wertformen des Weltzusammenhanges und Zweck derselben verknüpfenden Metaphysik, welche wie ein Nebel zwischen den betreffenden Gegenständen und dem menschlichen Geist so lange gelegen hat.

3.

Der Leser einer solchen Geschichte wird sich aber sehr gefördert fühlen, wenn er gewisse Grundzüge, welche in der Natur dieser Klasse von Wissenschaften gelegen sind, nach dem Maß ihrer gegenwärtigen Ausbildung sich zunächst deutlich gemacht hat. Dies ist die Absicht des ersten einleitenden Buches. Es grenzt die Geisteswissenschaften ab von den Naturwissenschaften. Es läßt die Selbständigkeit derselben jenen gegenüber erblicken. Zugleich aber zeigt es ihre Grundlage in den Naturwissenschaften (S. 17 [24]ff.), dann die Stellung des Erkennens zu diesem Material und die Verfahrungsweisen, durch welche die Analyse die komplexen Phänomene der Geisteswissenschaften zergliedert und isoliert, die in dieser Analyse entstehende Gliederung der Einzelwissenschaften, ihr Verhältnis zueinander. Schließlich wird den falschen metaphysischen Konstruktionen dieser Wissenschaften, welche das Grundproblem derselben auflösen wollen, die bescheidene Einsicht in ihre auch über uns hinausschreitende Entwicklung und in die Aufgabe ihrer erkenntnistheoretischen Grundlegung gegenübergestellt.

luppo storico mostri un rapporto di queste ricerche con le grandi posizioni della coscienza umana e, da queste fluente, una fondazione e organizzazione delle scienze in questione, nella misura in cui le ricerche sono dipendenti da queste grandi posizioni della coscienza e trovano il loro posto nella loro espressione, che sono le intuizioni del mondo.

Come da parte sua nel coglimento di queste posizioni della coscienza, delle possibilità in esse contenute di guadagnare punti di vista e metodi della ricerca, una simile storia aveva il suo grande sfondo storico, così da esso scaturisce anche lo sguardo entro la necessità di una fondazione, nei suoi stadi, in conclusione nel coglimento della situazione in cui una simile fondazione e articolazione è divenuta possibile al presente. Così questa storia deve anche portare a presentazione dall'andamento dello spirito filosofico quei momenti che rendono possibile il crescente approfondimento delle condizioni e della connessione di questa scienza, in quanto esse sono collocate al di là di quest'ultima nei punti di vista filosofici generali. Ed è appunto in questo ambito che la parte negativa del lavoro scientifico ottiene un significato che non è tale in nessun altro luogo. Eppure qui si tratta della graduale dissoluzione della parvenza di una metafisica che, intrecciando forme di essere e forme di valore della connessione del mondo al loro fine, ha steso a lungo una nebbia tra gli oggetti in questione e lo spirito umano.

3

Il lettore di una simile storia si sentirà molto avvantaggiato quando egli si sia chiarito anzi tutto certi tratti di fondo che sono insiti nella natura di questa classe di scienze secondo la misura del loro sviluppo al presente. È questo l'intento del libro I, introduttivo. Esso delimita le scienze dello spirito dalle scienze della natura. Fa adocchiare l'autonomia delle prime nei confronti delle seconde. Ma nel contempo mostra anche la loro base fondativa nelle scienze della natura (vedi pp. 31 sgg.), poi la posizione del conoscere rispetto a questo materiale e i procedimenti attraverso cui l'analisi smembra e isola i complessi fenomeni delle scienze dello spirito, l'articolazione, che nasce in quest'analisi, delle scienze particolari e il loro rapporto reciproco. In conclusione alle false costruzioni metafisiche di queste scienze, che vogliono risolverne il problema di fondo, viene contrapposta la modesta introvisione nel loro sviluppo, che va anche oltre noi stessi, e nel compito della loro fondazione teoretico-conoscitiva.

Auf Seite 4 (5) die ausdrückliche Erklärung, daß der Begriff der Geisteswissenschaften endgültig erst im Werk selbst aufgestellt und begründet werden kann, daß hier nur der Tatsachenbegriff, der in diesen betreffenden Wissenschaften enthalten ist, benutzt wird, um die Abgrenzung der Geisteswissenschaften festzustellen.

III.

1.

Grundlegung und Organisation als System kann nur Begründung, Anordnung und aus diesen heraus eine vorsichtige immanente Kritik dieses Inbegriffs von Arbeit, die in den Menschen, die Geschichte und Gesellschaft eingedrungen ist, geben.

Hauptsatz über dieses Verfahren Seite 5: „Diese geistigen Tatsachen, welche sich geschichtlich in der Menschheit entwickelt haben, und auf die nach einem gemeinsamen Sprachgebrauch die Bezeichnung von Wissenschaften des Menschen, der Geschichte, der Gesellschaft übertragen worden ist, bilden die Wirklichkeit, welche wir nicht meistern, sondern zunächst begreifen wollen. Die empirische Methode fordert, daß an diesem Bestande der Wissenschaften selber der Wert der einzelnen Verfahrungsweisen, deren das Denken sich hier zur Lösung seiner Aufgaben bedient, historisch-kritisch entwickelt, daß an der Anschauung dieses großen Vorganges, dessen Subjekt die Menschheit selber ist, die Natur des Wissens und Erkennens auf diesem Gebiet aufgeklärt werde."

2.

Ich erläutere dies an den Naturwissenschaften. Ihre Grundlegung hat die Frage zu behandeln, ob eine Beziehung auf eine objektive Wirklichkeit in unseren Wahrnehmungsbildern von Körpern gelegen sei. Diese Frage fordert selbstverständlich logische und erkenntnistheoretische Untersuchungen, und ich behaupte deren Notwendigkeit mit dem größten Nachdruck. Sie kann durch wirkliche Zergliederung der logischen Formen erwiesen werden. Aber die Auflösung der Frage selbst ist nur möglich aus dem Innersten der Naturwissenschaften selbst. Diese erweisen als das uns erreichbare Objektive eine gegenständliche Ordnung nach Gesetzen, welche die Erscheinungen möglich macht.

3.

So ist die Frage nach der Abgrenzung der Geisteswissenschaften nur auflösbar auf der Grundlage logisch-erkenntnistheoretischer Feststellungen, schließlich aber doch nur durch das auf dieser Grundlage erfolgende Eindringen in den inneren Zusammenhang, in welchem diese

A pagina 5 l'espressa spiegazione del fatto che il concetto di scienze dello spirito si possa formulare e fondare definitivamente solo nel corso dell'opera stessa, che per stabilire la delimitazione delle scienze dello spirito qui si utilizzi solo il concetto di fatto che è contenuto in queste scienze in questione.

III

1

La fondazione e organizzazione come sistema le possono dare solo una giustificazione, un ordinamento e, a partire da questi ultimi, una prudente critica immanente di questa quintessenza di lavoro che si è addentrato nell'uomo, nella storia e nella società.

La proposizione capitale di questo procedimento è a pagina 7: «Questi fatti spirituali, che si sono sviluppati storicamente nell'umanità e a cui, secondo un uso linguistico comune, è stata trasposta la designazione di scienze dell'uomo, della storia, della società, formano l'effettualità che non vogliamo padroneggiare, ma anzitutto concepire. Il metodo empirico richiede che il valore dei singoli modi di procedimento di cui il pensiero si serve per la soluzione dei suoi compiti si sviluppi storico-criticamente rispetto a questo patrimonio delle scienze stesse, ossia che la natura del sapere e del conoscere in questo settore venga chiarita rispetto all'intuizione di questo grande processo il cui soggetto è l'umanità stessa».

2

Io delucido ciò in merito alle scienze della natura. La loro fondazione ha da trattare la questione se nelle nostre immagini percettive di corpi sia insita una relazione con un'effettualità oggettiva. Tale questione esige ovviamente indagini logiche e teoretico-conoscitive, e io ne affermo la necessità con il più grande vigore. La si può dimostrare attraverso uno smembramento delle forme logiche. Ma la risoluzione della questione stessa è possibile solo a partire da quanto di più interno alle stesse scienze della natura. Queste ultime dimostrano come obiettivo da noi raggiungibile un ordine oggettuale secondo leggi, il quale rende possibili le apparizioni.

3

Così la questione della delimitazione delle scienze dello spirito è risolvibile solo sulla base di constatazioni logico-teoretico-conoscitive, ma in conclusione solo attraverso un penetrare con successo, su questa base, nella connessione interna in cui queste

Forschungen einander fordern und sich aufeinander beziehen. Wenn Rickert recht hätte, daß das historische Denken keine Beziehung auf die systematische Psychologie hätte, dann wäre die Ausschließung derselben aus dem Komplexe der Geisteswissenschaften selbstverständlich gerechtfertigt. Andererseits ist ihm zuzugeben, daß die erste Frage doch ist, ob eine solche Psychologie mit zureichender Sicherheit aufgestellt werden kann.

Die Einsicht in den Strukturzusammenhang des Seelenlebens ist der beständige Schlüssel auch für das Verständnis des Zusammenhangs der Funktionen in einem organischen, historischen Ganzen. Kann sie auf klare Begriffe gebracht werden, dann ist damit selbstverständlich dem Historiker ein wichtiges Hilfsmittel gegeben, in einer Verknüpfung verhältnismäßig einfacher Begriffe Formen des Zusammenhangs an solchem Ganzen sich verständlich zu machen.

Ebenso ist die Frage, ob der Gegenstand der Geisteswissenschaften das Singulare sei (idiographischer Charakter derselben) oder ob über sie hinaus allgemeine Kausalzusammenhänge aus der Notwendigkeit der Sache, die begrifflich darstellbar sind, hier erkennbar würden (nomothetischer Charakter derselben), eben wirklich nur aufzulösen, indem man sieht, ob das letztere in irgendeinem Umfang schon geleistet ist. Wird diese Frage bejaht, so ist die Sache damit entschieden. Und erst wenn sie verneint wird, müßte man auf allgemeine erkenntnistheoretische Bedingungen zurückgehen.

Ebenso verhält es sich mit der Frage nach dem Sinn und Wert in der Geschichte.

IV.

Von diesem Standpunkte aus empfängt die Grundlegung der Philosophie einen Charakter, welcher dem der an Fichte angeschlossenen Fraktionen der Erkenntnistheoretiker entgegengesetzt ist, dagegen sich als eine Fortbildung der tatsächlichen Richtung Kants darstellt.

Die Möglichkeit hierzu liegt darin, daß die irrige Kategorienlehre Kants, nach welcher Wirklichkeit, Sein, Realität Verstandeskategorien sind, aufgehoben wird. Entsprechend die Annahme einer Bewußtseinseinrichtung, in welcher das Verhältnis von Subjekt und Objekt als psychologisch ursprünglich gesetzt wäre. Die Aufhebung hiervon ist aber nur möglich, indem von Leben und Totalität bei den psychologischen Ableitungen ausgegangen wird. Riehl (Kantstudien IX S. 511, 512), sieht in Kant richtig die Unterscheidung, nach welcher an einem gewissen Punkte, und zwar wo nun das Gegebene in Frage kommt, psychologische Zergliederung eintritt.

ricerche si esigono a vicenda e si riferiscono le une alle altre. Se Rickert avesse ragione nel sostenere che il pensiero istorico non abbia alcuna relazione con la psicologia sistematica, allora l'esclusione di quest'ultima dal complesso delle scienze dello spirito sarebbe ovviamente legittimata. D'altra parte gli va concesso che la prima questione sia tuttavia quella se una simile psicologia si possa formulare con sufficiente sicurezza.

L'introvisione nella connessione strutturale della vita dell'anima è la chiave costante anche per la comprensione della connessione delle funzioni in un intero organico istorico. Se essa si può portare a concetti chiari, con ciò ovviamente si dà allo storico un importante ausilio per rendere comprensibili forme della connessione di un simile intero in un intreccio di concetti relativamente semplici.

La questione se l'oggetto delle scienze dello spirito sia il singolare (loro carattere idiografico) o se, al di là di queste ultime, a partire dalla necessità della cosa siano qui conoscibili connessioni causali generali presentabili concettualmente (loro carattere nomotetico), va appunto effettualmente risolta a sua volta solo andando a vedere se la seconda possibilità sia giò stata eseguita in una qualsiasi dimensione. E se rispondiamo affermativamente a questa domanda, con ciò la faccenda è già decisa. Solo dopo averle risposto negativamente, si dovrebbe risalire a condizioni teoretico-conoscitive generali.

In una situazione analoga sta la questione del senso e del valore nella storia.

IV

Da questo punto di vista la fondazione della filosofia riceve un carattere che è contrapposto a quello che le danno le frazioni di teorici della conoscenza che si riallacciano a Fichte, mentre per contro essa si presenta come un perfezionamento dell'indirizzo fattuale di Kant.

La possibilità di fare ciò risiede nell'abolire l'erronea dottrina delle categorie di Kant, secondo cui effettualità, essere, realtà sono categorie dell'intelletto. E risiede, corrispondentemente, nell'assunto di una disposizione della coscienza in cui il rapporto tra soggetto e oggetto sarebbe posto come psicologicamente originario. Ma la soppressione di ciò è possibile solo se nelle deduzioni psicologiche si prende avvio dalla vita e dalla totalità. Riehl («Kantstudien», IX, pp. 511, 512) vede giustamente in Kant la distinzione secondo cui a un certo punto, e più precisamente là dove viene in questione il dato, entra in campo un'analisi psicologica.

1.

Die oberste Regel der Grundlegung ist, daß nur solche Sätze in ihr verwandt werden, welche einleuchtend dargetan werden können, und daß alle Sätze von einer solchen Beschaffenheit, gleichviel ob sie den Erfahrungswissenschaften angehören oder der Erkenntnistheorie und Logik, anzuwenden sind. Es entstehen ebenso viel Irrtümer in der Grundlegung dadurch, daß sichere Sätze nicht angewandt werden, als daß unsichere zur Anwendung gelangen. Die erkenntnistheoretische Systematik, welche von Bedingungen des Bewußtseins ausgeht und durch diese den Gültigkeitsumfang der Erfahrung, weiterhin des Erkennens, abgrenzen will und dann erst zu den Erfahrungswissenschaften fortgeht, indem sie deren Existenz nun erst als gesichert annimmt, ist der Grundirrtum der ganzen Fichteschen Fraktion innerhalb der Erkenntnistheorie. Kant selbst stand außerhalb dieser Einseitigkeit, denn er nimmt geradesogut eine Existenz des Affizierenden an als eine solche von Bewußtseinsbedingungen. Diese Existenz des Affizierenden aber beruht für ihn auf dem Inbegriff der mathematischen Naturwissenschaft.

2.

Die regelrechte Deduktion aus der Analysis des Bewußtseins, welche erst die Erfahrung konstruieren will, um dann ihre Ergebnisse zu benutzen, ist der Schein der Erkenntnistheorie, der aufgelöst werden muß.

Ein solches Verfahren ist unmöglich, denn:

1. Zirkel des Denkens.

2. Voraussetzung der Erfahrungen.

3. Wahr und Falsch ist nur im Urteil. Jedes Urteil aber enthält schon Begriffe, die irgendeine Einteilung des gegebenen Erfahrungsstoffes, ein Aussondern aus ihm durch Disjunktionen voraussetzen (Schleiermachers Dialektik). So gibt es keinen legitimen Anfang, kein in sich gegründetes Erfahrungsurteil, sondern jeder Anfang ist willkürlich. Die verschiedenen erkenntnisthe<>retischen Ausgangspunkte tragen immer dies Merkmal der Willkür an sich, haben immer Voraussetzungen, auf die sie zurückgehen.

Ich schließe: die Erkenntnistheorie ist nie etwas Definitives. Sie wird nur immer so viel Gültigkeit haben, als sie von ihrem Anfang aus dem in den Erfahrungswissenschaften Gewonnenen genugtut.

Regel: Die äußerste Strenge der Erkenntnistheorie gegenüber allem Schein in den Erfahrungen, die strengste Begründung des Wertes der Begriffe Realität, Gegenstand, unmittelbar Gegebenes usw. muß zusammenwirken mit dem Sinn für das, was als Realität in den Erfahrungswissenschaften festgestellt ist.

1

La regola suprema della fondazione è che vi si impieghino solo proposizioni tali da essere addotte in modo lampante, e che vi si debbano applicare tutte le proposizioni di una simile costituzione, che appartengano alle scienze sperimentali o alla teoria della conoscenza e alla logica. Dal fatto che non si applichino proposizioni certe nascono altrettanti errori quanto dall'applicazione di incerte. La sistematica teoretico-conoscitiva che prende avvio da condizioni della coscienza e attraverso queste ultime vuole delimitare l'ambito di validità dell'esperienza, e da qui quello del conoscere, per poi passare solo allora alle scienze sperimentali, in quanto solo allora ne assume come garantita l'esistenza, è l'errore di fondo di tutta la frazione fichtiana all'interno della teoria della conoscenza. Lo stesso Kant si tenne al di fuori di questa unilateralità, perché egli assume l'esistenza di ciò che provoca le affezioni esattamente come quella di condizioni della coscienza. Ma per lui l'esistenza di ciò che provoca le affezioni poggia sulla quintessenza della scienza matematica della natura.

2

La deduzione in piena regola dall'analisi della coscienza, che vuole costruire dapprima l'esperienza per poi utilizzarne i risultati, è la parvenza di teoria della conoscenza che dev'essere dissolta.

Un simile procedimento è impossibile, perché:

(1) Circolo del pensiero.

(2) Presupposto delle esperienze.

(3) Vero e falso sono soltanto nel giudizio. Ma ogni giudizio contiene già concetti che presuppongono una qualche ripartizione del materiale dato dell'esperienza, un separare da quest'ultimo attraverso disgiunzioni (*Dialettica* di Schleiermacher). Così non si dà alcun inizio legittimo, alcun giudizio di esperienza in sé fondato, ma ogni inizio è arbitrario. I diversi punti di partenza teoretico-conoscitivi portano sempre in sé questo segno caratteristico di arbitrio, hanno sempre presupposti a cui risalgono.

Concludo: la teoria della conoscenza non è mai qualcosa di definitivo. Avrà sempre solo tanta validità quanto fin dal suo inizio essa soddisfi ciò che si è acquisito nelle scienze sperimentali.

Regola: l'estremo rigore della teoria della conoscenza nei confronti di ogni parvenza nelle esperienze, la più rigorosa fondazione del valore dei concetti di realtà, oggetto, dato immediato e così via deve cooperare con il senso per ciò che si stabilisce come realtà nelle scienze sperimentali.

Einseitig das erste führt zu einem Idealismus, der entweder subjektiv ist oder ein transzendentales allgemeines Subjekt, das in den Normen des Denkens wirksam ist, konstruiert als das allein Gültige.

3.

Alles Denken besteht in Beziehen, alles Beziehen setzt Inhalte, die bezogen werden, voraus. Hierdurch ist der Unterschied festgelegt zwischen dem Denken und einem diesem Denken als einer diskursiven Tätigkeit Gegebenen: den Inhalten = Kants Form und Stoff.

'Gegeben' ist hier nur in dem Sinne genommen, daß es dem diskursiven Denken gegeben ist. Unmittelbar ist in diesem Sinne dasjenige gegeben, was das diskursive Denken als äußere Anschauung oder Innegewordenes, in innerer Wahrnehmung Vorliegendes vorfindet. Dies ist der Standpunkt, aus dem die Logik als Lehre vom diskursiven Denken diese Unterscheidung vollzieht.

Dieser Begriff des unmittelbar Gegebenen enthält nun das Problem: da sich zeigt, daß dies Gegebene durch logische Operationen selber zustande kommt, so rückt die Gegebenheit zurück. So wird ein zweiter Begriff von 'gegeben' oder 'unmittelbar' erforderlich.

Dies Problem aber kann nur aufgelöst werden, wenn zuerst die Lehre von den Leistungen des beziehenden Denkens über das diskursive Denken hinaus durchgeführt wird. Und zwar handelt es sich nicht um die psychologische Frage, welches die Natur der Prozesse ist, durch welche das Gegebene zustande kommt. Diese Frage läßt gegenwärtig eine verschiedene Beantwortung zu. Sie kann also nicht bei der Begründung verwandt werden.

SOZIOLOGIE*

I.

1.

Meine Polemik gegen die Soziologie betraf das Stadium ihrer Entwicklung, wie es durch Comte, Spencer, Schäffle, Lilienfeld charakterisiert war. Der in diesen Arbeiten enthaltene Begriff derselben war der einer Wissenschaft des gesellschaftlichen Zusanunenlebens der Menschen, die als ihre Gegenstände auch Recht, Sitte, Religion in sich schloß. Sie war also nicht eine Theorie von den Formen, die das psychische Leben unter den Bedingungen der gesellschaftlichen Beziehungen der Individuen annimmt. Einen solchen Begriff von Soziologie hat

* C7: 22; 24-30.

Da sè solo quel rigore porta unilateralmente a un idealismo che o è soggettivo oppure costruisce come unico elemento valido un soggetto universale trascendentale che è operante nelle norme del pensiero.

3

Ogni pensare consiste in un riferire a..., ogni riferire a... presuppone contenuti che vanno riferiti a... Con ciò si stabilisce la distinzione tra il pensiero e un alcunché di dato a questo pensiero in quanto attività discorsiva: i contenuti = forma e materia di Kant.

'Dato' qui si prende solo nel senso di dato al pensiero discorsivo. In questo senso è dato immediatamente ciò che il pensiero discorsivo reperisce già come intuizione esterna o come ciò di cui ci si è resi conto internamente, ciò che è presente nella percezione interna. È questo il punto di vista da cui la logica come dottrina del pensiero discorsivo compie tale distinzione.

Ora, questo concetto dell'immediatamente dato contiene il problema seguente: visto che si mostra il fatto che questo dato viene ad attuarsi proprio attraverso operazioni logiche, allora la datità arretra. Si rende necessario così un secondo concetto di 'dato' o di 'immediato'.

Ma questo problema si può risolvere solo se dapprima la dottrina delle prestazioni del pensiero riferente viene condotta a termine oltre il pensiero discorsivo. E, più precisamente, non si tratta della questione psicologica, qualunque sia la natura dei processi attraverso i quali viene ad attuarsi il dato. Al presente tale questione concede risposte diverse. Essa non si può impiegare dunque nella fondazione.

SOCIOLOGIA*

I

1

La mia polemica contro la sociologia riguardava lo stadio del suo sviluppo caratterizzato da Comte, Spencer, Schäffle, Lilienfeld. Il concetto di sociologia contenuto in questi lavori era quello di una scienza della convivenza sociale dell'uomo che racchiudeva in sé come suoi oggetti anche il diritto, il costume, la religione. Essa non era dunque una teoria delle forme che la vita psichica assume sotto le condizioni delle relazioni sociali degli individui. Un simile concetto di sociologia è stato avanzato da Simmel. La Sociologia ha allora per

* C7, pp. 22, 24-30.

Simmel aufgestellt. Soziologie hat dann die gesellschaftliche Form als solche, die bei der Variation dieselbe bleibt, zum Gegenstand. Diese gesellschaftliche Form als solche stellt sich nach ihm dar in einer Anzahl voneinander trennbarer Verbindungsweisen der Menschen. Solche sind Überordnung und Unterordnmg, Nachahmung, Arbeitsteilung, Konkurrenz, Selbsterhaltung der sozialen Gruppe, Bildung von Hierarchien, Vertretung, Parteibildung. Und es gilt nun, diese Formen induktiv festzustellen md psychologisch zu deuten. Die Gesellschaft ist nur die Summe dieser einzelnen Verbindungskräfte, die zwischen diesen Elementen stattfinden. Die Gesellschaft als solche wäre nicht rnehr nach dem Wegfall dieser Verbindungskräfte.

Die Aussonderung eines solchen wissenschaftlichen Gebietes muß ich natürlich anerkennen, sie beruht auf dem Prinzip, nach welchem Verhältnisse, welche konstant bleiben als Formen des Zusammenlebens bei der Variation der Zwecke desselben und seiner Inhalte, für sich studiert werden können. Habe ich ja doch selbst schon in meiner „Einleitung" vor Simmel die äußere Organisation der Gesellschaft als ein besonderes Gebiet charakterisiert, als in welchem, psychologisch angesehen, Herrschafts- und Abhängigkeitsverhältnisse und Gemeinschaftsbeziehungen wirksam sind. Meine Auffassung unterscheidet sich von der Simmels zunächst dadurch, daß ich diese verbindenden Kräfte nicht einfach auf die angegebenen psychischen Momente zurückführen kann, sondern den Naturzusammenhang von Geschlechtsgemeinschaft, Erzeugung, so entstehender Homogeneität der Familie, Rasse sowie andererseits örtlichem Zusammenwohnen als ebenso wichtig ansehe.

Meine Verwerfung der Soziologie kann sich sonach nicht auf eine solche Disziplin beziehen, sondern sie betrifft eine Wissenschaft, welche alles dasjenige, was de facto in der menschlichen Gesellschaft stattfindet, in e i n e r Wissenschaft zusammenfassen will. Das Prinzip, welches dieser Zusammenfassung zugrunde liegt, wäre: was in der menschlichen Gesellschaft in dem Verlauf von deren Geschichte abläuft, muß zur Einheit desselben Gegenstandes zusammengefaßt werden.

Dies wäre geradeso geschlossen als: da in der Natur mechanische, physikalische, chemische und Lebens-Prozesse verbunden sind und innerhalb derselben materiellen physischen Welt ablaufen, so müssen sie in e i n e Wissenschaft zusammengefaßt werden. Tatsächlich ziehen die Naturwissenschaften nur die Folgerung: die Einzelwissenschaften müssen immer bereit sein, die von ihnen aufgefundenen allgemeinen Wahrheiten allgemeineren, etwa astronomische Wahrheiten den mechanischen, physiologische den chemischen unterzuordnen oder umgekehrt Anwendungen der mechanischen Wahrheiten in der Astronomie usw. aufzusuchen. Aber eine allgemeine Naturwissenschaft ist immer nur

oggetto la forma sociale come tale, che rimane la stessa nella variazione. Secondo lui questa forma sociale si presenta come tale in un certo numero di modi di collegamento, distinguibili l'uno dall'altro, tra uomini. Sono modi simili la sovraordinazione e la subordinazione, l'imitazione, la divisione del lavoro, la concorrenza, l'autoconservazione dei gruppi sociali, la formazione di gerarchie, la rappresentanza, la formazione di partiti. E qui si tratta di constatare induttivamente queste forme e di discernerle psicologicamente. La società è solo la somma di queste singole forze di collegamento che hanno luogo tra questi elementi. Dopo l'abolizione di queste forze di collegamento non ci sarebbe più la società come tale.

Naturalmente io devo riconoscere la separazione di un simile settore scientifico; essa poggia sul principio secondo cui rapporti che rimangono costanti come forme della convivenza nella variazione dei fini di quest'ultima e dei suoi contenuti, si possono studiare per sé. Anzi, già prima di Simmel io stesso nell'*Introduzione* ho caratterizzato l'organizzazione esterna della società come un settore specifico in cui, visto psicologicamente, sono operanti rapporti di dominio e dipendenza e relazioni di comunanza. La mia concezione si distingue da quella di Simmel anzitutto per il fatto che io non posso ricondurre queste forze colleganti semplicemente ai momenti psichici suddetti, ma vedo come altrettanto importante la connessione della natura per comunità gentilizia, generazione, omogeneità così nascente della famiglia, razza, così come d'altra parte l'abitare insieme in uno stesso luogo.

Il mio ripudio della sociologia non può perciò riferirsi a una simile disciplina, ma riguarda una scienza che voglia ricapitolare tutto quello che ha luogo *de facto* nella società umana, in una scienza sola. Il principio che sta alla base di questa ricapitolazione sarebbe questo: ciò che ha il suo corso nella società umana nel decorso della sua storia si deve ricapitolare nell'unità dello stesso oggetto.

Ciò sarebbe proprio come dire questo: visto che nella natura processi fisici, chimici e processi-di-vita sono collegati e si svolgono all'interno dello stesso mondo fisico materiale, allora si devono ricapitolare in una scienza sola. Fattualmente le scienze della natura traggono solo questa conclusione: le scienze particolari devono essere sempre pronte a subordinare le verità generali da esse rinvenute ad altre più generali, per esempio a subordinare verità astronomiche a quelle meccaniche, verità fisiologiche a quelle chimiche, o viceversa ad andare in cerca di applicazioni delle verità meccaniche nell'astronomia e così via. Ma una scienza generale della natura è sempre solo

eine problematische Perspektive, nicht der Ausgangspunkt. Und ebenso streben die Geisteswissenschaften danach, die Beziehungen der von ihnen aufgefundenen Wahrheiten durch Unterordnung und Anwendung festzustellen, aber sie können nicht mit der Konstituierung einer solch allgemeinen, noch ganz problematischen Wissenschaft beginnen.

2.

Denkt man sich nun eine solche Wissenschaft funktionierend, so ist sie entweder ohne ein einheitliches Prinzip eine Zusammenfassung aller Geisteswissenschaften, die aus der Verwebung des Lebens in der Gesellschaft als Einzelwissenschaften ausgesondert sind. Dann ist sie, wie Simmel richtig bemerkt, der große Topf, auf dem die Etiquette Soziologie aufgeklebt wird: ein neuer Name, aber keine neue Erkenntnis. Oder sie ist die unter erkenntnistheoretischen-logischen-methodischen Gesichtspunkten zusammengefaßte Enzyklopädie der auf dem Grunde der Psychologie sich erhebenden Einzelwissenschaften. Dann bezeichnet Soziologie nur die Philosophie der Geisteswissenschaften in ihrem zweiten Teil.

So aber ist die Soziologie nicht gemeint, welche Comte, Spencer usw. Diese sieht vielmehr in der Gesellschaft, in der in ihr wirksamen Differenzierung und Integration, in der Solidarität der Interessen, in ihrem Fortschritt zu einer dem gemeinsamen Nutzen entsprechenden Ordnung das Prinzip, aus welchem Religiosität, Kunst, Sitte, Recht erklärlich sind. In diesem Sinne habe ich die Soziologie als „metaphysisch" bezeiclmet.

Die Fehler, die hierbei vorliegen, sind folgende: 1. Gegeben sind uns Individuen in gesellschaftlichen Beziehungen. Diese Grundtatsache hat zwei Seiten. Das Individuum bildet durch seine Struktureinheit ein in sich geschlossenes Ganze. Weder der Grund noch der Zweck des individuellen Daseins kann durch irgendeine Beweisführung reduziert werden auf die Gesellschaft. Hieraus wird deutlich: es ist eine metaphysische Hypothese, wenn man die letztere Annahme macht.

2. Vieles in den Zweckzusammenhängen der Gesellschaft kann aus der bloßen Sozialität abgeleitet werden. Aber schon ein Zusammenhang wie die Entwicklung der Philosophie ist ebenso nach Grund und Zweck in dem Individuum an sich angelegt, als in der Gesellschaft. Noch deutlicher zeigt sich diese Zweiseitigkeit in der Religiosität und in der Kunst. Könnte man sich ein einziges auf der Erde hinschreitendes Individuum denken, so würde dieses bei einer für die Entwicklung zureichenden Lebensdauer diese Funktionen in völliger Einsamkeit aus sich entwickeln.

una prospettiva problematica, non il punto di partenza. E a loro volta le scienze dello spirito si sforzano di stabilire per subordinazione e applicazione le relazioni tra le verità da esse rinvenute, ma non possono iniziare con la costituzione di una simile scienza generale, ancora del tutto problematica.

2

Ora, se si pensa in funzione una scienza simile, o essa è una ricapitolazione, senza un principio unitario, di tutte le scienze dello spirito che sono staccate come scienze particolari dal tessuto della vita nella società. Allora essa, come nota giustamente Simmel, è il grande calderone su cui si appiccica l'etichetta "sociologia": un nuovo nome ma nessuna nuova conoscenza. Oppure è l'enciclopedia, redatta sotto punti di vista teoretico-conoscitivi-logici-metodici, delle scienze particolari che sorgono sul fondamento della psicologia. Allora "sociologia" designa solo la filosofia delle scienze dello spirito nella sua seconda parte.

Ma la sociologia come la intendono Comte, Spencer e così via è un'altra cosa. Nella società, nella differenziazione e nell'integrazione in essa operanti, nella solidarietà degli interessi, nel suo progresso verso un ordinamento corrispondente all'utile comune, questa vede piuttosto il principio a partire religiosità, arte, costume, diritto sono esplicabili. È in questo senso che io ho designato come "metafisica" la sociologia.

Le mancanze che sono presenti in essa sono le seguenti: (1) A noi sono dati individui in relazioni sociali. Questo fatto di fondo ha due lati. Attraverso la sua unità strutturale l'individuo costituisce un intero in sé conchiuso. Né il fondamento né il fine dell'esserci individuale si può ridurre alla società attraverso una qualsiasi conduzione della dimostrazione. Da ciò diviene chiaro questo: se ne si fa l'assunto ultimo, è un'ipotesi metafisica.

(2) Nelle connessioni finalizzate della società si può dedurre molto dalla mera socialità. Ma già una connessione come lo sviluppo della filosofia è insita quanto a fondamento e a fine nell'individuo non meno che nella società. Nella religiosità e nell'arte questa bilateralità si mostra ancora più chiaramente. Se si potesse pensare un unico individuo che tira avanti sulla Terra, costui, con una durata della vita sufficiente per tale sviluppo, svilupperebbe da sé queste funzioni in piena solitudine.

3. Aber auch im Recht ist ein Prinzip der Bindung an das gegenseitig Festgestellte enthalten, das nicht nur durch gesellschaftlichen Zwang wirkt und dessen utilitarische Ableitung eine wenig befriedigende Hypothese ist. Und ebenso verhält es sich mit der Sittlichkeit.

4. Sonach ist diese Soziologie gar nicht wissenschaftliche Erkenntnis, die durch ein Gebiet definiert wäre, sondern sie ist eine bestimmte Richtung der Auffassung, wie sie im 19. Jahrhundert in einer gegebenen Lage sich geltend macht. Und durch diese Richtung bestimmt, ist sie eine Methode, die von einem angenommenen Erklärungsprinzip aus möglichst viele Tatsachen ihrer Erklärung unterwirft. Eine solche Methode ist heuristisch wertvoll, und die evolutionistische Gesellschaftslehre hat ja in der Tat belebend gewirkt. Aber da dieselbe an die genannten Tatsachen anstößt, welche ebensogut individuell als sozial erklärt werden können, so zeigt sich darin ihre Unfähigkeit, eine Wissenschaft zu konstituieren. So ist Soziologie schließlich der Name für eine Anzahl von Werken, welche nach einem grüßen Erklärungsprinzip die gesellschaftlichen Tatsachen behandelt, für eine Richtung des erklärenden Verfahrens: der Name für eine Wissenschaft ist sie nicht.

III.
ZUSÄTZE ZUM ZWEITEN BUCH*

Zu Seite 123 (153)**. Einteilung.

1. Gegenständliche Metaphysik der Griechen. Ihre Leistung ist, daß sie die metaphysischen Hauptkategorien schaffen. Diese sind nicht selbstverständlich. Sie sind gefunden am Gegenständlichen als Substanz und das was von ihr kategorial ausgesagt wird. Zugleich in Platon tiefste Begründung im Parmenides. Unterordnung der Kategorien des Gefühlsverhaltens und des willentlichen Verhaltens unter die gegenständlichen.

2. Die Willensmetaphysik der Römer. Die römische Weltanschauung entsteht, indem die Lebensbegriffe auf apriorische Anlagen praktischer Art zurückgeführt werden. Daher: das Rechtsbewußtsein, Freiheit des Willens usw. sind angeboren. Sie haben eine andere Welt, weil das Verhältnis der Unterordnung der Kategorien und daher deren Bestimmung eine andere ist. Jetzt Entscheidung, daß der Mensch zum Handeln geboren, woraus dann die praktische Natur seiner Anlagen folgt. Ist nicht seine höchste metaphysische Objektivierung des Lebens-

* Faszikel C7: 17-18; 15; 12; 7; 8-11; 5; 2-4.

** Die erste Zahl bezeichnet die Seite der neuen, die eingeklammerte Zahl die Seite der alten Ausgabe.

(3) Ma anche nel diritto è contenuto un principio di vincolamento a quanto fissato da entrambe le parti, il quale non opera per sola costrizione sociale e la cui deduzione utilitaristica rimane un'ipotesi poco soddisfacente. La stessa situazione si ha anche nell'eticità.

(4) Perciò questa sociologia non è per niente una conoscenza scientifica che sarebbe definita da un settore, ma è un determinato indirizzo della concezione quale si è fatta valere nel secolo XIX in una data situazione. E, determinata da questo indirizzo, essa è un metodo che sottopone alla sua spiegazione il maggior numero possibile di fatti a partire da un presunto principio esplicativo. Un metodo simile è dotato di valore euristicamente, e la dottrina evoluzionistica della società ha avuto di fatto un'influenza animatrice. Ma visto che incappa nei fatti sopra indicati, che si possono spiegare tanto individualmente quanto socialmente, in ciò mostra la sua incapacità di costituire una scienza. Così "sociologia" è in conclusione il nome per un certo numero di opere che trattano i fatti sociali secondo un grande principio esplicativo, per un indirizzo del procedimento esplicativo: ma non è il nome per una scienza.

III
AGGIUNTE AL LIBRO II*

A p. 241**. Suddivisione

(1) La metafisica oggettuale dei Greci. La loro prestazione è stata quella di creare le categorie metafisiche capitali. Queste ultime non sono ovvie. Sono trovate in rapporto all'elemento oggettuale come sostanza e a ciò che di essa si enuncia categoricamente. Nel contempo in Platone la fondazione più profonda data nel *Parmenide*. Subordinazione delle categorie del comportamento dei sentimenti e del comportamento volontario a quelle oggettuali.

(2) La metafisica della volontà dei Romani. L'intuizione romana del mondo nasce quando si riconducono i concetti a inclinazioni a priori di tipo pratico. Quindi: la coscienza del diritto, la libertà della volontà e così via sono innate. Esse hanno un altro mondo, poiché è un altro il rapporto di subordinazione delle categorie, e quindi la loro determinazione. Adesso decisione sul fatto che l'uomo sia nato per l'agire, dal che consegue allora la natura pratica delle sue inclinazioni. La sua suprema oggettivazione metafisica delle condizioni di vita non

* Fascicolo C7, pp. 17-18, 15, 12, 7, 8-11, 5, 2-4.

** Nel testo originale il primo numero indica la pagina del volume I delle *Gesammelte Schriften*, qui sostituito da quello corrispondente della presente edizione, mentre quello tra parentesi quadre la pagina della prima, precedente edizione.

standes die sittliche Gemeinschaft, in welcher die Individuen gebunden sind durch den inhaltlich gut bestimmten göttlichen Willen?

3. Die Metaphysik des religiösen Erlebnisses war nur möglich auf der Grundlage des Skeptizismus. Nur so konnte die Subjektivität der religiösen Anschauung die Gebildeten als das allein Mögliche überzeugen.

In dem Erlebnis der Offenbarungsreligionen erzeugt der Mensch aus dem Bedürfnis der Befriedigung seines Gefühls (Seligkeit) intuitiv die Wahrheit. Die Garantie der Vereinigung des Lebens (= Seligkeit) liegt in dem Liebeszusammenhang mit dem Ewigen. Aufhebung der Distanzen zu Gott im Gesetzes- und Gehorsamsverhältnis, im Pflichtverhältnis usw. durch die schmelzenden Gefühle der Vereinigung.

Zu Seite 147 (183): Die Pythagoreer sind auch formal die Begründer der herrschenden griechischen Denkrichtung. Denn sie konstruieren aus mathematischen Einheiten.

Zu Seite 180 (226): In Platon tritt nun das entscheidende Moment der herrschenden griechischen Philosophie auf. Dieses besteht in einer begrifflichen Konstruktion aus mathematischen Elementen, die von der zeitlichen Ableitung verschieden ist. Kosmisch das Verfahren, das subjektiv bei Kant ist. So konstruiert später Euklid vom mathematischen Punkt aus und schreitet bis zu den regulären Körpern, die dann der Physik und Astronomie zugrunde liegen.

Zu Seite 215 (271). Zu sondern: Auffassung der Geisteswissenschaft nach dem Begriff der Kausalität, z. B. Demokrit, und dem Geistesbegriff des Zweckes in der attischen Philosophie.

Tiefere Gründe, warum die Attiker die Kardinalbegriffe eines geschichtlichen Organismus fanden. In beiden metaphysische Stufe.

Anfang Geisteswissenschaften. Metaphysische Epoche.

Wenn Aristoteles den Sieg errang, so war dies mit darin begründet, daß diese Metaphysik Anwendbarkeit auf die Geisteswissenschaften besaß, die seit den Zeiten der Sophisten mächtig emporwuchsen. Denn der Begriff einer Form, die als Zweck wirkende Ursache ist und so das Bildungsgesetz in sich trägt – unfruchtbar auf dem Gebiete der Natur – entsprach der Struktur des Menschen, die teleologisch ist, und den auf sie gegründeten Zweckzusammenhängen. Und ebenso die Methode der Vergleichung, welche auf Bildungsgesetze gerichtet war, erwies sich fähig usw. Endlich lag in diesen metaphysischen Begriffen selbst die Möglichkeit, die Zweckzusammenhänge, welche auf

è forse la comunità etica in cui gli individui sono legati dalla volontà divina, ben determinata nel contenuto?

(3) La metafisica del vissuto religioso fu possibile solo sulla base dello scetticismo. Solo così la soggettività dell'intuizione religiosa poté persuadere le persone colte come la sola possibilità ancora aperta.

Nel vissuto delle religioni rivelate l'uomo genera intuitivamente la verità dal bisogno di appagamento del proprio sentimento (beatitudine). La garanzia dell'unificazione del vivere (= beatitudine) sta nella connessione amorosa con l'eterno. Soppressione delle distanze da dio nel rapporto di legge e in quello di ubbidienza, del dovere e così via, attraverso il sentimento struggente dell'unificazione.

A pagina 289: i Pitagorici sono anche formalmente i fondatori dell'indirizzo greco dominante di pensiero. Infatti essi costruiscono da unità matematiche.

A pagina 355: in Platone subentra ora il momento decisivo della filosofia greca dominante. Questo momento consiste in una costruzione concettuale da elementi matematici che è diversa dalla deduzione temporale. Il procedimento che in Kant è soggettivo, qui è cosmico. Così più tardi Euclide costruisce a partire dal punto matematico e avanza fino ai corpi regolari, che poi stanno alla base della fisica e dell'astronomia.

A pagina 425. Da separare: la concezione della scienza dello spirito secondo il concetto della causalità, per esempio Democrito, e secondo il concetto spirituale del fine nella filosofia attica.

Ragioni relativamente più profonde per cui gli Attici trovarono i concetti cardinali di un organismo storico. In entrambi gli stadi metafisici.

Inizio delle scienze dello spirito. Epoca metafisica.

Se Aristotele conseguì la vittoria, ciò fu fondato anche sul fatto che questa metafisica possedesse un'applicabilità alle scienze dello spirito, che erano cresciute moltissimo dai tempi dei Sofisti. Infatti il concetto di una forma che è causa efficiente come fine e così porta in sé la legge di formazione – infecondo nel settore della natura – corrispondeva alla struttura dell'uomo, che è teleologica, e alle connessione finalizzate su di essa fondate. E a sua volta il metodo della comparazione, che era diretto a leggi di formazione, si dimostrava capace e così via. Infine in questi concetti metafisici risiedeva la possibilità stessa di distinguere chiaramente e di porre in una relazione

Grund des Berufslebens zur Unterscheidung gelangt waren, klar zu distinguieren und in eine innere Verbindung zu bringen.

Politik. Die Wissenschaft der Politik hat ihre Grundlagen in Aristoteles, in ihm aber lagen zugleich die Schranken, welche bis auf diesen Tag die Konstituierung derselben als einer historisch komparativen Wissenschaft gehindert haben. Von Aristoteles ab ist der Ausgangspunkt im einzelnen Staat. Dieser ist ebenso eine Abstraktion als der einzelne Mensch. Die Staaten leben nur in den Verhält-Dissen von Druck, Expansion, Gegensatz, Gleichgewicht, auch der Frieden ist nur eine vorübergehende Hemmung der lebendigen Energie von Expansion, die immer in irgendeinem Staate sehr stark ist. Und von diesem Verhältnis ist die innere Entwicklung des einzelnen Staates bedingt. Dies ist nun die allgemeinste Bedingung, unter welcher die Dynamik der inneren Zustände des einzelnen Staates steht. Das oberste Gesetz dieser inneren Dynamik liegt darin, daß mitten in der Konkurrenz der einzelnen und ihrer Interessen der Staat zusammengehalten wird durch Kräfte, welche als Beweggründe in den einzelnen stark genug sind, um eine bestehende Staatsordnung und Staatsmacht aufrechtzuerhalten. Nicht darum handelt es sich in erster Linie, welche Kräfte das staatliche Leben hervorgebracht haben, sondern welche gegenwärtig als seine Erhaltung bewirkend nachgewiesen werden können. Wie in allen menschlichen Dingen sind sie mannigfaltig. Eingewöhnter Gehorsam und Bewußtsein der Autorität, wirtschaftliches Interesse an der Macht des Staates, Bewußtsein der Vorteile, die der einzelnen Klasse aus der bestehenden Ordnung zufließen, im tiefsten Grunde die Zusammengehörigkeit der durch Sprache und Abstammung verbundenen Personen, welche immer mehr als die einzige unerschütterliche Grundlage sich geltend macht; denn in den äußersten Krisen eines politischen Ganzen hat sie jederzeit sich bewährt, und sie wird gesteigert durch die Geschichte, welche die Individuen eines politischen Ganzen schließlich immer enger miteinander verbunden hat.

Zu Seite 241 (304): Zu Skepsis. Ursache. Die Kritik des Kausalbegriffs ist fundamental in dem skeptischen Denken. Sie wird nun aber auch angewandt auf die Grammatik und Geschichte. Hier entsteht das Problem, ob die Rechtfertigung des Kausalbegriffs, welche die stoischen Philosophen gegen die Skeptiker unternommen haben, auch von den Historikern aufgenommen worden ist.

Im Kern ist die Durchführung des Kausalbegriffs im stoischen Weltbegriff die tatsächliche Antwort auf die Skepsis. Für die Geschichte also das Werk des Polybius. Fragt sich, ob derselbe ein doktrinales Bewußtsein davon hat.

interna le connessioni finalizzate che l'attività professionale aveva portato a differenziarsi.

Politica. La scienza della politica ha le sue basi fondative in Aristotele, ma in lui risiedono nel contempo i limiti che fino al giorno d'oggi hanno impedito la sua costituzione come una scienza istoricamente comparativa. Da Aristotele in poi il punto di partenza è nel singolo Stato. Quest'ultimo è un'astrazione né più né meno del singolo uomo. Gli Stati vivono solo nei rapporti di pressione, espansione, opposizione, equilibrio; anche la pace è solo un'inibizione transitoria dell'energia vitale di espansione che è sempre molto forte in qualunque Stato. E da questa situazione è condizionato lo sviluppo interno del singolo Stato. Ora, è questa la condizione più generale a cui sottostà la dinamica delle condizioni interne del singolo Stato. La legge suprema di questa dinamica interna risiede nel fatto che nella concorrenza dei singoli e dei loro interessi lo Stato sia tenuto insieme da forze che come moventi negli individui sono abbastanza forti per tenere in piedi un ordinamento statale e un potere statale. In primo luogo non si tratta di quali forze abbiano suscitato la vita statale, ma di quali forze si possano dimostrare all'opera al presente come sua conservazione. Come in tutte le cose umane queste forze sono molteplici. L'ubbidienza e la coscienza dell'autorità assuefatte, l'interesse economico alla potenza dello Stato, la coscienza dei vantaggi che derivano alla singola classe dall'ordine vigente, e in fondo la coappartenenza delle persone per lingua e discendenza, che si fa valere sempre più come l'unica base incrollabile; infatti nelle crisi più gravi di un intero politico essa ha dato in ogni tempo prova di solidità, e viene incrementata dalla storia, che in conclusione ha collegato sempre più strettamente tra loro gli individui di un intero politico.

A pagina 477: in merito alla scepsi. La causa. La critica del concetto causale è fondamentale nel pensiero scettico. Ma ora si applica anche alla grammatica e alla storia. Qui sorge il problema se la legittimazione del concetto causale che i filosofi stoici hanno intrapreso contro gli Scettici sia stata accolta anche dagli storici.

Nel suo nucleo la piena attuazione del concetto causale è nel concetto stoico di mondo la risposta fattuale alla scepsi. Per la storia dunque l'opera di Polibio. Ci si domanda se egli ne avesse una coscienza dottrinale.

Zu Seite 250 (315):

Dritter Abschnitt.

(Weltanschauung und Lebensbegriffe der Römer.) Die Verschmelzung der griechischen Philosophie mit der Lebensansicht und den Lebensbegriffen der Römer. (Archiv IV, S. 612-623.)*

1. Gegensatz zur griechischen Metaphysik (S. 612-615).
2. Die im römischen Geist herrschenden Begriffe.
3. Aus dieser praktischen Stellung zur Welt ergibt sich das Unvermögen zur Systematik der Weltanschauungen (S. 616).
4. Römische Religiosität, erfolgend aus der praktischen Lebensstellung der Römer, Theologie aber durch die Griechen.
5. Römische Philosophie.
   a) Geschichte der Übertragung der griechischen Philosophie nach Rom (Grundriß** S. 50-58).
   b) Die römische Gesellschaft um den jüngeren Scipio (Archiv S. 619).
6. Die drei Richtungen der römischen Philosophie (Grundriß S. 58 ff.).
7. Die festen Elemente usw. als Grundlegung (Archiv S. 619f.).
8. Philosophischer, juristischer, politischer Aufbau.
9. Die Geschichtschreiber.

Vierter Abschnitt.

Verschmelzung der griechisch-römischen Philosophie mit dem östlichen Offenbarungsglauben.

(Grundriß S. 64ff. zu verbinden mit Einleitung in die Geisteswissenschaften, Seite 250-267 (315-338)).

An den Anfang Archiv IV, 4 p.604ff.*** als allgemeine Einleitung, welche die universal-religiöse Bedeutung der nun benutzten Begriffe zeigt.

* Archiv für Geschichte der Philosophie Bd. IV, 1891: Auffassung und Analyse des Menschen im 15. und 16. Jahrhundert. Abgedruckt in dieser Ausgabe Bd. II, S. 1ff. Den oben angezogenen Seiten entsprechen in Band II S. 7-16.

** Der als Manuskript gedruckte Grundriß der allgemeinen Geschichte der Philosophie für die Vorlesungen Diltheys.

*** Gesammelte Schriften Bd. II, S. 1ff.

A pagina 495:

Sezione III

(Intuizione del mondo e concetti della vita dei Romani). La fusione della filosofia greca con la visione della vita e i concetti della vita dei Romani («Archiv», IV, pp. 612- 623)*.

(1) L'opposizione alla metafisica greca (pp. 612-615).

(2) I concetti dominanti nello spirito romano.

(3) Da questa posizione pratica rispetto al mondo risulta l'incapacità di una sistematica delle intuizioni del mondo (p. 616).

(4) La religiosità romana, conseguente dalla posizione pratica di vita dei Romani, teologia ma attraverso i Greci.

(5) La filosofia romana.

(a) Storia della trasmissione della filosofia greca a Roma (vedi *Grundriß***, pp. 50-58).

(b) La società romana intorno allo Scipione più giovane («Archiv», p. 619).

(6) I tre indirizzi della filosofia romana (*Grundriß*, pp. 58 sgg.).

(7) Gli elementi fissi e così via come fondazione («Archiv», p. 619 sg.).

(8) Costruzione filosofica, giuridica, politica.

(9) Gli storiografi.

Sezione IV

Fusione della filosofia greco-romana con la fede rivelata orientale.

(*Grundriß*, pp. 64 sgg. da collegare con le pagine 495-529 dell'*Introduzione alle scienze dello spirito*):

All'inizio «Archiv», IV, pp. 604 sgg.*** come introduzione generale che mostra il significato religioso-universale dei concetti ora utilizzati.

* «Archiv für Geschichte der Philosophie», Bd. IV, 1891: *Auffassung und Analyse des Menschen im 15. und 16. Jahrhundert*. Il saggio è riprodotto nel vol. II delle *Gesammelte Schriften*, pp. 1 sgg. Le pagine sopra riportate corrispondono nel volume II alle pp. 7-16.

** Si tratta del *Grundriß der allgemeinen Geschichte der Philosophie*, stampato come manoscritto per le lezioni di Dilthey.

*** *Gesammelte Schriften*, vol. II, pp. 1 sgg.

APPENDICI
ALL'EDIZIONE ITALIANA

NOTA SULLA REVISIONE DELLA TRADUZIONE

Nel ripercorrere il testo della traduzione di Gian Antonio De Toni emerge come da un passato ben più remoto una disposizione alla feconda lentezza nell'approccio con l'opera, un'eleganza nell'adattamento del periodare rispetto alle asperità e agli arcaismi dell'originale, una ponderazione dell'accezione o della sfumatura di ogni singolo passo che ci restituiscono in breve un inaggirabile e vivente senso del tradurre come risultato della sua comprensione e non come mero strumento preliminare a quest'ultima e stazione obbligatoria di diffusione editoriale da espletare meccanicamente.

Il nuovo confronto con il testo originale, che essendo riprodotto a fronte consente l'approfondimento e la verifica in proprio e impone in generale un'aderenza più coerente e sistematica, che in questa sede si è sposata alla scelta di restituire nei limiti del possibile anche gli arcaismi dell'interpunzione e della modalità di citazione. A livello metodico il lavoro di revisione non ha interessato inoltre solo gli errori materiali, come per esempio i termini o i passi saltati, ma ha mirato a perseguire con maggiore continuità la ricorrenza degli usi linguistici, accantonando soluzioni eccessivamente perifrastiche o del tutto arbitrarie che disperdevano la rete di rimandi semantici intessuta dai concetti originari e dai composti da essi derivati.

Questo intento metodico è stato connesso in generale alla necessità inevitabile di aggiornare le scelte lessicali "al livello della critica più recente" rivedendo quelle che dopo più di un trentennio risultano più datate e meno rispondenti alle tendenze generali consolidatesi all'interno della stessa critica. Un compendio ancora valido ed esauriente di queste tendenze, unito alla messa in evidenza di dualità concettuali e sfumature che sfuggono alla traduzione qui riveduta, è rappresentato dall'indice-glossario (con premessa e chiavi di accesso) redatto da Alfredo Marini in appendice alla sua raccolta di scritti diltheyani strettamente attinenti al contenuto di quello che sarebbe dovuto essere il volume II della presente opera: *Per la fondazione delle scienze dello spirito*, Angeli, Milano 1985, 2003², pp. 519-617. Dietro la premessa pacifica per cui la penetrazione nell'universo lessicale di Dilthey equivale alla ricognizione del linguaggio filosofico e scientifico in Germania nella seconda metà dell'Ottocento e non riserva forzature etimologiche (con i connessi quanto ardui esercizi traduttivi di sovrapposizione ancora sperimentabili tra le due lingue) che in questa collana sono state affrontate altrove, la presente revisione non presenta radicali discostamenti dal compendio di cui sopra. L'indice degli argomenti che segue è forzatamente selettivo e ragionato, e nei casi più rilevanti di disaccordo con le precedenti scelte traduttive di De Toni

riporta in aggiunta queste ultime tra parentesi, dopo la sigla "D. T.". A questo indice si premettono alcune glosse sulle dualità e sui campi concettuali più rilevanti, dualità la cui resa traduttiva è stata calibrata sul grado di approfondimento in W. D. dei connessi problemi filosofici ancora aperti.

Auslegung, "esplicitazione" / *Interpretation*, "Interpretazione", *Verständnis*, "comprensione" / *Deutung*, "discernimento";

Besinnung, *Nachdenken*, *Reflexion*, "riflessione" – quindi *Selbstbesinnung* come "autoriflessione";

Darlegung, "esposizione" / *Darstellung*, "presentazione"/ *Vorstellung*, "rappresentazione", *Vorstellungs-*, "... rappresentatore (-rice)" / *Repräsentation*, "rappresentanza", *repräsentativ*, "rappresentativo";

Dichtung, *Poesie*, "poesia", *dichterisch*, *poetisch*, "poetico" – la lingua tedesca ci offre una dualità terminologica in merito all'elemento poetico che, se ripercorsa nelle sue valenze etimologiche, ci mette dinanzi a due origini divergenti dello stesso elemento, ossia nel primo caso a un'origine "dettatoria" e non "poietica" di ciò che continua a venir designato come "poesia". L'esplicitazione di questa dualità come un dualismo sarà comunque opera di Heidegger, e non essendo affatto presente in Dilthey una delimitazione antitetica dei due termini si è optato per continuare a non distinguere, perlomeno nel suo caso, le ricorrenze dei due termini, che possono essere comunque individuate grazie alla presenza del testo tedesco a fronte;

Entwicklung, "sviluppo" / *Entwicklungsgeschichte*, "storia dello sviluppo", *entwicklungsgeschichtlich*, "secondo la storia dello sviluppo" – si è inteso non lasciare risuonare implicitamente un'accezione legata al concetto di *Evolution*;

Erkenntnistheorie, "teoria della conoscenza", *erkenntnistheoretisch*, "teoretico-conoscitivo" – in accordo con scelte traduttive più recenti viene eliminato il riferimento a gnoseologia/gnoseologico;

Erlebnis, "vissuto", *erleben*, "vivere" (in senso transitivo), *Erlebte*, "ciò che è stato vissuto";

Erscheinung, "apparizione" / *Phanomen*, "fenomeno";

Existenz, "esistenza" / *Dasein*, "esserci";

Forschung, "ricerca" / *Untersuchung*, "indagine";

Geschichte, "storia", *geschichtlich*, "storico", *Weltgeschichte*, "storia mondiale", *Universalgeschichte*, "storia universale" / *Historie*, "istoria", *historisch*, "istorico" / *Geschichtschreibung*, "storiografia" – cfr. anche *supra*, p. XV, nota 27;

geisteswissenschaftlich, "scientifico-spirituale", *naturwissenschaftlich*, "scientifico-naturale" – è stata eliminata l'accentuazione spiritualistica o naturalistica;

Grund, *Fundament*, "fondamento" / *Grund-* "... di fondo" / *Grundlage*, "base fondativa" / *Grundlegung*, "fondazione";

Innere, "interno" / *Innerlichkeit*, "interiorità" / *Innigkeit*, "intimità";

Weltanschauung, "intuizione del mondo" / *Weltansicht*, "visione del mondo" / *Weltauffassung*, "concezione del mondo" – nell'uso linguistico del Dilthey del 1883 è il secondo termine a prevalere sul primo, al quale è invece riservata l'esclusività nelle tarde aggiunte dai manoscritti; attualmente si tende a uniformare la traduzione dei primi due concetti essendo focalizzata l'attenzione su quello poi prevalente.

Wirklichkeit, "effettualità" / *Realität*, "Realtà" / *Tatsächlichkeit*, "fattualità" / *Faktizität*, "fatticità";

Zergliederung, "smembramento" / *Zersetzung*, "disaggregazione";

Zweck-, "... finalizzato" – anche qui è stata eliminata l'accentuazione finalistica.

INDICE DEGLI ARGOMENTI

Accadere (*Geschehen*), 69; A. complessivo nella natura, 735; A. naturale, 281; A. psichico, 787, 793

Affetto (*Affekt* – v. Intonazione, Sentimento), 69, 77, 211, 437; A. del sentimento di verità, 467

Affezione (*Affektion*), 749; A.i degli organi di senso, 25

Africa (*Afrika*), 147

Agire (*Handeln* – v. Azione, Patire), 15, 31-33, 85, 119, 123, 173, 243, 253, 289, 299, 353, 371, 375, 445, 451, 465, 493, 731, 841; A. conforme a fini, 141; A. della ragione (in Schleiermacher), 207, 221 (nota 1); A. dell'intero politico, 461; A. dello Stato, 369; A. dell'uomo di Stato, 351; A. del singolo, 369; A. di dio, 507; A. di un soggetto, 655; A. pratico, 111; A. pratico della società, 101, 113

Alessandrini (*Alexandriner*), 585-589

Alterazione (*Veränderung*, D. T.: mutamento), 25, 29, 97, 171, 179, 217, 233, 283, 297-303, 309, 313, 335, 379, 387, 405, 409, 419, 479-481, 523, 565, 571, 577, 637, 647, 651, 693, 773, 791-795, 801, 807; A. corporee, 29; A.i degli astri, 723; A. degli interessi scientifici, 5; A.i dei corpi celesti, 589; A. dei sentimenti sociali, 433; A.i del corso del mondo, 599; A.i del cosmo, 403; A. del decorso dello sviluppo intellettuale d'Europa durante il medioevo, 593; A.i della colorazione, 319 (nota 3); A.i della connessione totale della società, 217; A. della costituzione dello Stato, 457; A. della direzione degli interessi, 525; A. della filosofia, 433; A.i della legge, 341; A.i della metafisica (degli Antichi), 11, 719; A.i della natura, 709; A. della visione umana del mondo, 719; A. della vita dell'anima, 495-499; A. della vita intellettuale del medioevo, 579; A.i della vita sociale e politica di Atene, 341; A.i della vita spirituale, 27; A. delle circostanze, 431; A.i delle costituzioni, 53; A.i dell'effettualità, 19, 175; A. delle idee, 343; A. dell'elemento effettuale, 563; A.i delle proprietà sensibili, 733; A.i dell'indirizzo metafisico dello spirito, 403; A.i dell'universo, 731; A. del mondo esterno, 13, 33; A.i del mondo di corpi, 15; A.i del mondo materiale, 27-29; A. del sentimento della vita, 281; A. del sistema nervoso, 25; A. di luogo, 23 (nota 2); A. effettuale, 733; A.i fisiologiche, 67; A.i intellettuali, 485; A.i interne, 793, 799; A.i materiali, 23, 27-29, 47; A.i negli oggetti, 715; A.i nei sentimenti, 757; A.i nella natura, 717; A.i nella religione rivelata, 667; A.i nelle rappresentazioni, 757; A.i nelle relazioni di elementi, 793; A. nell'Occidente, 593; A. nell'organizzazione esterna della società, 703; A.i nello spazio cosmico, 607; A.i nello *status hominis*, 705; A.i nel mondo esterno, 623; A. nel mondo spirituale, 773; A. (essenziale) nel subentrare dell'uomo moderno, 703; A.i nel sublunare, 395; A.i psichiche, 29; A.i psicologiche, 67; A. qualitativa,

309, 315, 319, 411; A.i sociali e politiche, 343; A.i spirituali, 27-29, 67
Analisi (*Analyse*, *Analysis* – v. Disaggregazione, Smembramento), LVII, 17, 51, 61, 73, 101, 121, 131, 173, 185, 189, 193, 223-225, 231, 237, 397, 453, 457, 515-517, 691, 737, 741, 753-755, 759, 763-765, 787, 795; A. chimica in Paracelso, 715, 803, 821, 827; A. conforme a intelletto, 277; A. degli elementi dell'esperienza interna, 617; A. degli elementi psichici, 91; A. (comparativa) degli Stati, 455; A. dei fatti, 81; A. dei fatti della coscienza, LVII, LXI, 509; A. dei fatti psichici e psicofisici di second'ordine, 133, 225; A. dei fondamenti esplicativi, 187; A. dei sistemi della cultura, 93; A. del contenuto della religione monoteistica, 507; A. del corso della natura, 799; A. della coscienza, 231, 263, 797, 833; A. della natura della scienza moderna, 737; A. della rappresentazione della ricchezza nazionale nell'economia politica, 759; A. della religione (di Schleiermacher), 87; A. della società umana, 745; A. della vita dell'anima, 521; A. delle condizioni della coscienza, 229; A. dell'economia politica, 87; A. dell'effettualità, 243, 285; A. dell'effettualità storico-sociale, 63, 81; A. delle influenze estetiche, 175; A. delle scienze dello spirito, 93; A. delle scienze particolari dello spirito, 89; A. dell'esperienza, 267, 707; A. dell'esperienza vissuta complessiva del mondo spirituale, 15; A. del libero arbitrio in Duns Scoto, 639; A. del mondo della rappresentazione, 55; A. del pensiero, 411; A. del pensiero discorsivo, 231; A. del sentimento di comunità, 131; A. del sistema, 87; A. (progressiva) di un intero, 215; A. di un'opera poetica, 173; A. istorica, 235; A. logica, 615; A. metafisica in Aristotele, 397-399; A. psicologica, 89, 131, 155, 273, 831; A. scientifica, 739, 781; A. sociale, 83; A. storica, 155, 193; A. teoretico-conoscitiva, 49
Analitica (*Analytik* – v. Analisi) aristotelica, 389, 393; A. trascendentale in Kant, 231
Analogia (*Analogie*), 51, 201, 413, 471, 775; A. con i fatti sociali, 139; A. della coscienza umana, 649; A.e della natura esterna, 751; A. dell'uomo in grande, 449
Anelito (*Begehren* – v. Brama, Desiderio), 29; A. in A. ben David, 575
Anima (*Seele* – v. Psiche), 13, 59, 65, 121-123, 129, 197, 447, 635, 697, 701, 713, 743, 791, 797; A. di Dante, 703; A. (poetica) di Platone, 361, 379; A. inferiore, 425; A.e umane, 425, 651-653; A. vegetativa, 721
Anima del popolo (*Volksseele* – v. Anima), 59, 79-81
Animo (*Gemüt*, D. T.: animo, sentimento), LIX, 47, 141, 179, 237, 259, 269, 273, 479, 503, 507, 615, 643, 807
Antichi (*Alten* – v. Antichità), 11, 33, 291, 299, 317, 347, 391, 403, 413, 435, 485, 497, 533-535, 539, 593, 655, 757, 769-771
Antichità [classica] (*Altertum*), 49, 155 (nota 1), 201, 245, 291, 301, 307, 317, 335, 349, 457, 465-467, 489, 501, 521, 529, 537-539, 547, 551, 615, 627, 643, 659, 677, 687, 693, 705-707, 729, 757, 787, 801; A. greca, 505; A. greca in A. v. Humboldt, 329 (nota 1)
Antinomia (*Antinomie*), 551-553, 629, 649, 653, 657, 661; A.e della coscienza religiosa, 553-559, 563-573; A.e della dottrina metafisica dei principî, 691; A.e della rappresentazione del mondo, 627; A.e della rappresentazione religiosa, 593; A.e nella concezione del mondo esterno, 551; A.e teologiche e metafisiche del medioevo, 787; A.e tra il libero arbitrio e la predestinazione, 531; A. tra il teo-

rema dell'eternità del mondo e quello della creazione, 627; A. tra la connessione necessaria del pensiero e la libera volontà, 655; A. tra la libertà e una connessione oggettiva del mondo, 655; A. tra la rappresentazione dell'intelletto divino e quella della volontà divina, 631-641; A. tra le proprietà di un'essenza personale e la natura del perfetto e infinito, 477; A. tra l'esperienza interna e il rappresentare (conoscere), 629; A. tra l'eternità del mondo e la sua creazione nel tempo, 643-647; A. e tra l'intelletto e l'intuizione, 787

Antropologia (*Anthropologie*), 55, 61-63-65, 79, 89, 93, 173, 185, 219, 225; A. comparativa, 77; A. del singolo uomo, 77

Apparizione (*Erscheinung*, D. T.: apparire fenomenico, fenomeno – v. Fenomeno), 65, 267, 291, 301-303, 353, 361-363, 443, 463, 471, 489, 547, 641 (nota 2), 643, 707, 711, 717, 763, 767, 795, 829; A.i alterabili, 407; A.i del cosmo, 295, 443; A.i del fondamento, 29; A. della connessione dell'effettualità, 187; A.i della natura, 39; A.i della società, 81; A.i della storia, 81; A.i della vita, 29; A.i della vita spirituale, 439; A.i dell'Islam, 593; A. dell'uomo effettuale, 121; A.i del mondo delle poesie, 173; A.i del mondo esterno, 39; A.i del mondo terreno dell'esperienza, 31; A.i di un'èra, 219; A.i nell'esperienza esterna, 715; A.i nello spazio, 297, 361; A.i nel tempo, 361; A.i sensibili soggettive, 471; A.i sociali, 753 (nota 1); A.i spirituali, 209, 745; A.i storiche, LVII, 131, 179, 213, 221, 663, 697; A.i superiori, 821; A.i visibili, 729, 749

Apparizione di natura (*Naturerscheinung* – v. Apparizione), 315, 417, 587, 739, 763

Apparizioni visive (*Gesichtserscheinungen* – v. Apparizione) fantastiche, 115 (nota 1), 471

Applicazione (*Anwendung*), 47, 671, 833, 839; A. al mondo esterno, 809; A. degli ausili di diverse scienze particolari dello spirito, 185; A. della meccanica, 717; A. della psicologia esplicativa, 751; A. della scienza dell'antropologia e della psicologia da parte del biografo, 65; A. delle espressioni, 259; A. delle parole, 361; A. delle verità meccaniche nell'astronomia, 837; A. del metodo comparativo, 455; A. del metodo statistico, 227; A. del metro su vero e falso, 517; A. di strumenti, 489; A. di un metodo arbitrario, 587

Arabi (*Araber* – v. Islam), 487, 531-533, 573, 577-593, 625 (nota 2), 627, 647

Archilinguaggio (*Ursprache*, D. T.: primo linguaggio – v. Linguaggio), 605

Architettonica (*Architektonik*) dell'edificio delle scienze positive dello spirito, 45

Argomentazione (*Argumentation*), 23 (nota 2), 89, 157, 313, 421 (nota 1), 653 (nota 2)

Arte (*Kunst* – v. Estetica), 3, 81, 93, 97, 113-115, 219-221, 227, 303, 355, 621, 661, 701, 707, 751, 757, 761, 839; A. chimica, 717; A. dell'analisi, 131; A. dell'astrazione, 159; A. (libera) della presentazione, 47; A. della storiografia, 77; A. del vedere, 81; A. giuridica, 115, 119; A. politica, 39

Artista (*Künstler* – v. Arte), 61, 77, 141, 457, 699, 739-741, 815-817, 823; A. figurativo, 457; A. politico, 449; dio come A. più abile, 13

Ashariti [o: Ascariti] (*Ascharija, Aschariten*), 533, 565

Asia (*Asien*), 581

Assioma (*Axiom* – v. Definizione, Principio), 385, 771

Associazione (*Assoziation*), 129, 791-793

Associazione (*Verband*), 79, 83, 91, 101, 105, 109, 119, 123-141, 149-151, 159-163, 169, 197, 701, 751;

A.i ecclesiastiche, 127, 159; A. locale, 147; A. religiosa, 145; A.i sociali, 65
Associazione domestica (*Hausverband* – v. Associazione), 145-147; A. tedesca, 145
Associazione famigliare (*Familienverband* – v. Associazione, Famiglia), 79, 109, 143-145, 161-163
Associazione gentilizia (*Geschlechtsverband* – v. Associazione, Comunità gentilizia, Ordinamento gentilizio, Stirpe, Unione gentilizia), 147
Associazione religiosa (*Religionsverband*, D. T.: associazione di carattere religioso – v. Associazione, Religione), 147
Associazione protettiva (*Schutzverband* – v. Associazione), 145
Associazione statale (*Staatsverband* – v. Associazione, Stato), 145
Assoluto (*Absolute* – v. Relativo), 291, 607 (nota 1)
Astrazione (*Abstraktion*), 27, 49-53, 57, 65, 77, 95, 125, 131, 151, 155, 159-161, 169-171, 179-181, 187-189, 205-207, 211, 219, 223-225, 231, 285, 311, 343, 415-417, 535, 599, 641, 649-651, 733, 797-799, 809-811, 845; A.i a priori, 519; A.i concettuali, 819; A. conforme a intelletto, 277; A.i dalla vita del volere, LXIII; A. dall'effettualità, 183, 229; A.i del conoscere, 291; A.i della metafisica, 795; A. di un'intelligenza isolata, 811; A. metafisica, 407; A. non scientifica, 211
Astrologia (*Astrologie*), 249
Astronomia (*Astronomie*), 287-289, 305, 325, 355, 415, 419, 489, 585 (nota 1), 711, 747, 837, 843; A,. antica, 189, 333; A. araba, 585; A. arabo-moresca, 587; A. descrittiva, 287, 585
Atavismo (*Atavismus*) scientifico in Comte, 267
Atene (*Athen*), 163, 317, 341, 433-435, 483-485
Ateniesi (*Athener* – v. Atene), 371
Atomismo (*Atomistik*), 329, 335, 337 (nota 1), 387, 727; A. psichico, 749
Atomisti (*Atomisten, Atomiker* – v. Atomismo), 315, 401, 481, 329 (nota 1)
Atomo (*Atom*), 15, 19, 23, 81, 127, 243, 257, 299, 311-315, 335-339, 359-361, 439, 445, 487, 537, 711, 725-727, 733, 737, 793, 799, 805; A.i coscienti, 91; A.i degli Epicurei, 479; A.i dei Monisti, 801; A.i di Democrito, 319, 587; A.i isolati (gli individui di fronte allo Stato), 165; A.i psichici, 91; A.i sociali, 441, 445-447, 689; A.i umani, 443
Attici (*Attiker* – v. Greci), 843
Attività (*Tätigkeit* – v. Atto, Azione, Gesto), 73, 95, 99-101, 105, 129, 159, 275, 287, 299, 343, 363, 463, 557, 573, 581, 683, 795; A. coerente, 105; A. dei contemporanei, 85; A. della società, 95; A. della vita civile, 165; A. delle (di) persone, 99, 701; A. dell'individuo (dei singoli individui), 73-75, 95, 127, 251; A. (isolata) del singolo, 85; A. discorsiva, 835; A. di scrittore, 639; A. economica, 167; A. politica, 653; A. psichiche, 13; A. spirituale, 73, 173; A. umana, 7
Attività finalizzata (*Zwecktätigkeit*, D. T.: attività teleologica), 35, 91, 125, 251; A. (unitaria) delle associazioni, 125; A. del singolo uomo, 251; A. razionale nella società, 125; A. spirituali, 85;
Atto (*Akt* – v. Gesto), 27, 399, 689, 521; A. costituente, 689; A. dell'operare, 729; A.i del pensiero, 633; A. (determinato) di riunione delle volontà, 147; A.i divini, 685; A. di violenza, 35; A. in dio, 561; A.i psichici, 83, 89-91, 233, 761; A.i temporali, 693
Atto di volontà (*Willensakt* – v. Atto, Volontà), 13, 25, 97, 565, 649 (nota 1), 693, 729, 751; A. in dio, 661
Autocertezza (*Selbstgewißheit*), 513-515, 521, 623; A. del cuore, 511;

A. della fede, 511; A. dell'esperienza interna, 543, 705; A. dell'esperienza interna della libertà, 555; A. dell'esperienza interna, 703; A. delle esperienze interne della volontà, 499; A. dell'Io, 513; A. dello spirito logico, 769; A. del soggetto, 513

Autoconservazione (*Selbsterhaltung*), 747-749; A. dei gruppi sociali, 837

Autocoscienza (*Selbstbewußtsein* – v. Coscienza), 9, 13, 55, 59, 191

Autodeterminazione (*Selbstbestimmung* – v. Libertà), 565 (nota 1); A. assoluta, 169

Autoesperienza (*Selbsterfahrung* – v. Esperienza), 537; A. della volontà, 191

Autonomia (*Selbständigkeit*), 277, 403, 555, 701, 761; A. dei cantoni della Grecia centrale, 431; A. dei fini delle scienze dello spirito, 51; A. dei fondamenti esplicativi delle scienze dello spirito, 213; A. dei sistemi di cultura, 145; A. della metafisica, 395; A. della ragione, 375; A. della religione, 707; A. della scienza, 703; A. della scienza greca, 291; A. della scienza nell'antichità, 539; A. della sfera religiosa, 171; A. della vita religiosa, 765; A. dell'effettualità, 291; A. delle scienze del diritto, 155, 815-817, 827; A. (relativa) delle scienze dello spirito, LIX, 31; A. delle scienze particolari, LIX, 485; A. dell'individuo, 561; A. di un'essenza psichica, 23 (nota 2); A. etica, 531

Autoosservazione (*Selbstbeobachtung*, D. T.: introspezione – v. Osservazione) nella psicologia particolare, 131

Autoriflessione (*Selbstbesinnung*, D. T.: autoriflessione, autoriflessione interiore – v. Riflessione), 49, 65, 171, 175, 185-187, 191-193, 237, 245, 261-267, 347, 351-353, 371, 375, 511-517, 765; A. di Agostino, 517, 521-523; A. di Socrate, 369; A. logica, 397; A. metodica, 367; A. psicologica, 119; A. storica, LXIII; A. sui fatti della volontà, 523; A. teoretico-conoscitiva, LXIII, 187

Autosentimento (*Selbstgefühl* – v. Sentimento), 127, 389 (nota 2); A. individuale, 705

Autosviluppo (*Selbstentwicklung* – v. Sviluppo) di dio in Hegel, 197

Azione (*Aktion*) conforme a fine in Aristotele, 411; A. psichica, 29

Azione (*Handlung*), 9, 71, 119-121, 137, 279, 297, 439, 555-557, 729, 761; A.i degli individui, 121, 455; A.i dei protagonisti, 103; A.i dei sovrani, 179; A.i delle essenze spirituali, 25; A.i delle singole persone, 663; A.i dello spirito, 39; A.i esterne, 101; A.i singole, 103; A.i umane (dell'uomo), 119, 555-559, 562, 565, 661 (nota 1); A.i volontarie, 557

Base [fondativa] (*Grundlage*, D. T.: fondamento – v. Fondamento), 25, 35, 43 (nota 1), 93, 177 (nota 1), 185, 195, 219, 235, 263, 303, 307, 311, 341, 359, 373, 403, 461, 487, 503, 527, 597 (nota 1), 699, 715, 749, 753, 775, 801, 821, 827; B. biologica, 209; B. degli studi astronomici, 585; B.i del diritto romano tramandato, 675; B. della biografia, 65; B. della Chiesa, 549; B. della conoscenza dei sistemi della cultura, 89; B. della conoscenza della vita storica, 61; B. della considerazione metafisica della natura, 717; B. della coscienza dei gradi del bene e del perfetto, 617; B. della coscienza moderna, 705; B. della costruzione (ulteriore), 63; B. della distinzione tra fatti della vita spirituale e quelli del corso della natura, 11; B. della dottrina della scienza, 113; B. dell'affinità di convinzioni (con il conte Yorck), LIII; B. della formazione professionale, 41; B. della metafisica di Spinoza, 769; B. dell'analisi dell'economia politica, 87;

B. dell'analisi del sistema, 87; B. (esatta) della notizia dello stato presente della società, 47; B.i della scienza politica in Aristotele, 845; B. della società di tutti i tempi, 101; B. della società futura, 199; B. (effettuale) della sociologia di Comte, 211; B. della spiegazione dell'effettualità nelle scienze particolari, 711; B. della teologia, 547-549, 595; B.i dell'economia politica, 225; B. delle scienze del cosmo, 397; B. delle scienze della natura, 3; B. dell'estetica, 113; B. dello Stato, 69 (nota 1); B.i (salde) del sapere, LXIII; B.i (filosofiche) delle scienze dello spirito, LXV, 215; B. del popolo, 79; B. del sistema del diritto, 117; B. del sistema di Aristotele, 387; B. di ogni legislazione positiva, 153; B. empirica, 269; B.i logico-teoretico-conoscitive, 817; B. neutrale, 119; B. oggettiva, 467; B. per la fede in dio, 417; B. per l'azione di personaggi in Euripide, 439; B. per le leggi della natura, 71; B. per le scienze, 713; B. per lo studio dei fatti spirituali, 35; B. per lo studio delle belle lettere, 173; B. per lo studio delle scienze particolari, LXV; B. per una filosofia delle scienze, 43; B. psicologica, 273 (nota 1), 761; B. scientifica, 365; B. teoretico-conoscitiva, 51; B. unitaria, 129

Base di natura (*Naturgrundlage* – v. Base), 135; B. dell'articolazione sociale, 83

Beatitudine (*Glückseligkeit* – v. Felicità, Sentimento), 525, 625, 685, 843; B. contemplativa, 415; B. della vita eterna, 685

Biografia (*Biographie*), 63-65; B. di Schleiermacher, LXV

Biologia (*Biologie*), 35, 189, 207-209, 455, 489, 721

Bisogno (*Bedürfnis*), 75, 87, 91, 151, 177-179, 183, 225, 277, 343, 525, 693; B. della fantasia, 507; B.i della natura umana, 85; B.i dell'arte medica, 489; B. della scienza, 45, 781; B. della società, 445; B.i della società, 97, 123; B.i della vita, 707; B.i della vita etico-religiosa, 507; B.i della vita pratica, 5; B. (interno) delle scienze del mondo esterno, 783; B.i dell'ordinamento del diritto, 109; B. di appagamento del proprio sentimento, 843; B. (intimo) di comunità, 91; B. di metafisica, 247; B. di socievolezza religiosa, 131; B. di una formazione professionale, 41; B. di un ordinamento del diritto, 157; B. personale, 301; B.i pratici della società, 3; B. pratico delle teorie tecniche, 73

Bisogno della collettività (*Gemeinbedürfnis* – v. Bisogno), 147

Bisogno vitale (*Lebensbedürfnis* – v. Bisogno, Vita),), 437, 483

Borghesia (*Bürgertum*), 713

Brama (*Verlangen* – v. Anelito, Desiderio), 619; B. (profonda) di effettualità oggettiva del vero storiografo, 185; B. (insaziabile) di realtà, 241

Calcolo (*Berechung, Rechnung*), 19, 35, 115, 313, 319, 387, 607, 797; C. delle influenze, 173; C. differenziale, 719; C. nella spiegazione del mondo, 313; C. scientifico, 17; C. scientifico-naturale, 797; C.i su Marte di Keplero, 407

Categoria (*Kategorie*), 59, 391, 397, 401 (nota 2), 403, 405 (nota 1), 573, 841; C.e del comportamento dei sentimenti e del comportamento volontario, 841; C. di sostanza, 573; C.e grammaticali, 275; C. metafisica, 313; C.e metafisiche capitali, 841

Categorie dell'intelletto (*Verstandeskategorien*) in Kant, 831

Cattolicesimo (*Katholizismus* – v. Protestantesimo) di de Maistre, 221

Ceppo (*Stamm*) storico della società, 59

Certezza (*Gewißheit*), LV, 467, 777; C. delle scienze particolari, LIX; C. della fede pratica, 617; C. dell'or-

dine religioso-morale del mondo, 629; C. (immediata) del mondo esterno, 229; C. di dio, 615; C. di un'essenza personale distinta dal mondo, 613; C. in Lessing, 203; C. nel pensiero, 515; C. per il pensiero, 517; C. scientifica, 87
Certezza nel pensiero (*Denkgewißheit* – v. Certezza), 299
Chiesa (*Kirche*), 109, 127, 147, 195, 417-419, 533-535, 549, 555, 593, 669-683, 687-689, 695, 699-703; C. arcaica, 509; C. Cattolica, 127, 163, 517, 539, 671, 699; C. medievale, 171
Chiesa papale (*Papstkirche* – v. Chiesa), 195
Chimica (*Chemie*), 21, 185, 207, 587, 715-721, 735; C. spirituale, 175
Chimici (*Chemiker*) arabi, 583 (nota 2)
Cifre (*Chiffren*) della storia e della società, 691
Circolo (*Verein*) politico, 127
Circolo su base di reciprocità (*Gegenseitigkeitsverein*), 127
Città di dio (*Gottesstaat*) di Agostino, 193, 503, 665
Cittadino [di uno Stato] (*Bürger*, *Staatsbürger*), 127, 171, 457, 461, 483-485, 709; C. ateniese, 481; C.i delle città-stato, 427; C. in Aristotele, 461; ex-C. greco, 483
Città-stato [antica] (*Stadtstaat* – v. Stato), 162, 427, 705
Civiltà (*Zivilisation* – v. Cultura), 5, 479; C. esterna, 265; C. raffinata, 581
Cogliere (*Erfassen*) storico, 125
Coincidenza (*Fügung*) storica, 47; C. storico-mondiale, 285
Collettività (*Gemeinwesen*) statali autonome, 145
Commercio (*Handel* – v. Industria), 275, 279-281, 449, 713
Compagine (*Gefüge*), 91, 137, 449; C. dei sistemi, 91; C. della comunanza di interessi, 449; C. della volontà, 449; C. dello Stato, 455; C. del Sole in Newton, 723; C. (fissa) di concetti, 693; C. di dipendenza e comunità, 449; C. di sistemi, 91; C. di vincoli durevoli della volontà, 83; C. politica, 447; C. statale, 281
Compagnia (*Genossenschaft*), 113, 163
Compagnia di profitto (*Erwerbsgenossenschaft*), 113, 143
Comportamento dei sentimenti (*Gefühlsverhalten* – v. Sentimento), 841
Composizione (*Zusammensetzung*), 143, 621; C. dei fini reali nella vita dello Stato, 457; C. (meccanica) della società, 59, 219; C. delle singole cose, 335; C. di contenuti parziali inalterabili nell'intelletto, 563; C. (meccanica) di individui, 59
Comprensione (*Verständnis*), 33, 95, 215, 225, 503, 587; C. della connessione delle funzioni in un intero organico storico, 831; C. della connessione delle scienze dello spirito, 247; C. della libertà, 567; C. della società, 61, 667; C. della storia, 61, 185; C. delle configurazioni nel sistema dell'arte, 115; C. dell'organizzazione esterna della società, 131; C. dello sviluppo storico, 503; C. istorica, 271; C. storica, 273
Comuni (*Kommunen*) liberi in Italia, 689
Comunità (*Gemeinschaft* – v. Comunanza), 83, 91, 101, 105, 119, 125-129, 133-137, 177 (nota 1), 431, 445, 449-451, 457, 495-497; C. del contenuto di vita, 95; C. della (basata sulla) discendenza, 167; C. etica, 843; C. nazionale, 135; C. scientifica, 755; C. statale, 683; C. umana, 167
Comunità d'interessi (*Interessengemeinschaft* – v. Comunità, Interesse), 163, 449, 457
Comunità di sacrifici (*Opfergemeinschaft* – v. Comunità), 145
Comunità gentilizia (*Geschlechtsgemeinschaft* – v. Associazione gentilizia, Comunità, Ordinamento gentilizio, Stirpe, Unione gentilizia), 837

Concezione del mondo (*Weltauffassung* – v. Intuizione del mondo, Mondo, Visione del mondo), 639
Conduzione della dimostrazione (*Beweisführung*, D. T.: argomentazione), LIX, 23, 93, 107, 157, 365, 369, 419-421, 471, 519, 625, 743, 839; C. in Aristotele, 419; C. in Averroè, 637; C. in favore dell'esistenza di un mondo trascendente, 551; C. in Platone, 369, 373 (nota 1); C. in Plotino, 623 (nota 1); C. in Simplicio, 421 (nota 1); C. metafisica, 653, 723-725; C. nelle Scuole Scettiche, 465; C. scientifica, 389; C. verbale, 705
Conduzione [personale] della vita (*Lebensführung* – v. Vita), 65
Configurazione (*Gestaltung*) socialista della società, 145
Conformità a fini (*Zweckmäßigkeit*), 39, 119-121, 203, 289, 327, 339, 411, 415, 419, 607-613, 631, 659, 739, 791; C. dell'agire, 119; C. immanente, 739
Conformità a leggi (*Gesetzmäßigkeit*) della natura, 39; C. in stati psichici, 207
Conformità a pensiero (*Gedankenmäßigkeit* – v. Conformità a ragione), 599, 655; C. dei movimenti, 717; C. del cosmo, 499, 591, 615, 765; C. della connessione del cosmo, 655; C. della natura, 739; C. dell'effettualità insita in dio, 547; C. delle orbite dei corpi celesti, 423; C. dell'intero del mondo, 615; C. del mondo, 523, 635, 655; C. del mondo esterno, 643
Conformità a ragione (*Vernunftmäßigkeit* – v. Conformità a pensiero) del cosmo, 383
Connessione (*Zusammenhang*, D. T.: connessione, compagine, nesso), 17, 47, 67, 91, 151-155, 165, 171, 181, 185, 209-211, 227, 231, 271, 277, 481, 649 (nota 1), 779, 821-829; C. adeguata al pensiero, 631; C. causale (necessaria), 29, 173-175, 183, 191-195, 203, 279, 465, 563, 649, 657, 707-709, 831; C. causale cosmica, 359; C.i complesse, 359; C. concettuale, 679, 729; C. conforme a intelletto, 545; C. conforme a pensiero (necessaria), 637-639, 735-739; C. con la legge di dio, 661; C. (reale) con l'intero genere umano, 429; C. (del singolo) con l'intero storico, 197; C. (vivente) con le volontà complessive, 157; C. (interna) contenutistica, 789-791; C. cosmica, 35; C. degli imperativi, 49-51; C. dei compiti dell'uomo, 175; C. dei concetti, 363; C. dei concetti moderni, 247; C. (unificante) dei concetti ultimi, 801; C. dei fatti, 793; C. dei fatti della coscienza, LXI; C. (interna, oggettiva) dei fatti sociali, 443; C. (reale) dei generi e delle specie, 635; C. dei giudizi di valore, 49-51; C. (fattuale) dei movimenti, 305; C. dei movimenti degli astri, 317; C. dei pensieri di Platone, 361; C. (conforme a pensiero) dei processi nell'intero del mondo, 611; C. dei processi secondo leggi, 455; C. (armonica) dei rapporti e dei movimenti dell'universo, 293; C. dei sistemi, 117, 123; C. dei sistemi metafisici, 479, 803; C. del conoscere, 285, 463; C. (conforme a intelletto) del contenuto della fede, 551, 595; C. (esterna) del corso della natura, 801; C. (necessaria) del corso del mondo, 777, 791; C. (conforme a fini, conforme a pensiero, conforme a regole, interna, necessaria, reale) del (nel) cosmo, 295, 299, 341, 351-353, 359, 397, 655, 661, 773, 777; C. (generale) del diritto, 105; C. del genere umano, 755-757; C. dell'accadere complessivo della natura, 734; C. (necessaria) della causazione, 637; C. (metafisica) della conoscenza, 235, 253, 353-359, 623, 795; C. (autonoma) della conoscenza causale, 745; C. della conoscenza della natura, 209; C. della conoscenza dell'effettualità, 823; della conoscenza storica, 175;

C. della coscienza, 307; C. (interna) della cultura, 703; C. della (pura) descrizione, 49; C. della (presente) esposizione, 63; C. (razionale) della filosofia della storia e della società, 695; C. (interna) della fondazione della dottrina delle idee in Platone, 377 (nota 1); C. della formazione, 701; C. della gerarchia delle scienze, 209; C. (oggettiva) della metafisica, 597-599; C. (causale, logica, necessaria) della (nella) natura, 31-33, 283, 763, 769-771; C. della natura umana, LXI; C. (centrale) della progressione dello sviluppo storico, 503; C. della proposizione con il fondamento conoscitivo, 355; C. dell'argomentazione, 89; C. (necessaria) della scienza, 603, 633; C. della scienza di Aristotele, 409; C. (interna) della scienza moderna, 235; C. (necessaria) della scienza moderna della natura, 715; C. della (creata dalla) scienza della natura, 785; C. (interna, reale, totale) della società, 217, 243, 443, 457, 668; C. (genealogica, generatrice di valori, interna, pianificata, unitaria) della storia (dell'umanità), 185, 195, 199, 203, 503-505, 667-669, 743, 823; C. della storia della metafisica, 417; C. (necessaria) della storia dell'intelligenza, 261; C. della storia mondiale, 197, 607; C. della visione della natura in Aristotele, 607; C. della vita etico-religiosa della comunità, 671; C. (complessiva) della vita sociale dell'umanità, 691; C. della vita spirituale, 61; C. della vita storico-sociale, 217; C. (conforme a pensiero, generale, interna, oggettiva, salda, soggettiva) delle apparizioni, 291, 361, 443, 471, 547, 711, 795; C. delle condizioni di natura, 201; C. delle conoscenze della società e della storia, LXIII; C. delle cose, 291; C. delle cose umane, 177; C. delle esperienze interne, 617; C. delle esperienze in un sistema, 781; C. (causale) dell'effettualità (complessiva), 67, 391, 771; C. (interna, oggettiva, reale, universale) dell'effettualità, 183, 187, 245, 259, 295-297, 393; C. (istorica) dell'effettualità storica, 143; C. (generale, vivente) dell'effettualità storico-sociale, 57, 75, 219, 223, 243; C. (generale) dell'effettualità storico-sociale, 75, 217; C. delle funzioni in un intero organico istorico, 831; C. delle idee, 363; C. delle indagini, 117; C. delle relazioni quantitative, 133; C. delle scienze, 709; C. delle scienze (positive) del diritto, 155; C. (esterna) delle scienze formali della matematica e della logica, 587; C. (interna) delle scienze della natura, 237; C. (ascendente, autonoma, doppia, interna, metodologica) delle scienze (particolari, positive) dello spirito, LVII, 39-41, 51, 63, 73, 79, 89, 155, 183, 229, 237, 247, 815, 823; C. delle scienze particolari, 493; C. delle scienze particolari dell'effettualità, 709; C. delle scienze storico-sociali, 43; C. dell'esperienza interna, 271; C. delle verità, 93, 235; C. (ultima, incondizionata) delle verità condizionate, 257; C. (perfetta) dell'inferenza sillogistica, 391; C. dell'intero, 183, 815; C. (meccanica) dell'intero della natura in Descartes, 769; C. (metafisica) dell'intero del mondo, 433; C. dell'introduzione alle scienze dello spirito, 819; C. dell'istoria, 669; C. dell'ordinamento etico in dio, 615; C. dell'ordinamento sociale con le forze personali di un mondo superiore, 431; C. dell'ordine del mondo, 557; C. dello sviluppo della filosofia, 839; C. dello sviluppo delle scienze dello spirito, 425; C. dello sviluppo dell'intelligenza, 213; C. dello sviluppo intellettuale, 301, 365; C. dello sviluppo intellettuale greco in Lange, 349 (nota 1); C. dello sviluppo spiri-

tuale, 275; C. (genealogica) dell'umanità, 135; C. (conforme a pensiero) dell'universo, 425; C. (conforme a pensiero, essenziale, esterna, interna, logica, metafisica, oggettiva, necessaria, necessaria nel pensiero, oggettiva, teleologica) del mondo, 275, 283, 295, 299-301, 305-307, 341, 361-363, 397-399, 405, 609, 613, 627, 633, 639, 649, 653-655, 767, 777, 783-785, 789; C. (conforme a pensiero, necessaria nel pensiero) del mondo eterno, 631, 793; C. (oggettiva) del mondo fuori di noi, 475; C. (oggettiva) del mondo esterno, 469; C. (teleologica) del mondo in dio, 625; C. del mondo storico, 221, 817; C. del mondo storico-sociale, 177; C. (generatrice di valori) del mondo storico-sociale-umano, 823; C. del mondo spirituale, 73, 77, 499; C. (naturale, vivente) del pensiero di dio, 617; C. del pensiero logico in Aristotele, 393; C. del pensiero scientifico, 93; C. del piano della Provvidenza, 663; C. del potere di Stato, 165; C. (razionale) del processo della conoscenza, 251; C. del rappresentare, 787; C. del soggetto del corso della natura con l'autocoscienza, 785; C. di assiomi e definizioni, 771; C. di atti psichici, 233; C. di cause, 563; C. di concetti, 539-541; C. di (delle) condizioni, 733-735; C. (interna) di costrutti storici, 225; C. di determinazioni, 453; C. di elementi psichici, 91; C. di fatti, 449; C. di fatti psichici, 527; C. di fatti spirituali, 27; C. (limitata, priva di contraddizioni, reale, vivente) di (dei) fenomeni, 275-279, 291, 469, 801; C. di formule, 195; C.i d'influenza reciproca, 169; C. di natura matematico-meccanica, 783; C. di parti in un intero, 549; C. di una necessità (nella natura), 9; C. di una rappresentazione meccanica, 423; C. (logica) di una scienza universalmente valida, 785; C. (finalizzata) di un sistema della cultura, 197; C. di operazioni metodiche, 113; C. di percezione, piacere, impulso e godimento, 767; C. di proposizioni, LIX; C. di rappresentazioni religiose e mondane, 667; C. (esterna) di relazioni, 781; C. di scienze, 741; C. di verità, 167, 187; C. divina (conforme a pensiero), 155, 723; C. enciclopedica, 531; C. esplicativa generale, 181; C. fattuale, 779; C. interna, 497, 781; C. in un sistema di determinazioni predicative, 801; C. in un'unità di proposizioni collegate, 183; C. invisibile, 711; C. logica (nel pensante), 223, 393, 769, 773-779, 785, 789; C. meccanica, 749, 769-771; C. metafisica (necessaria nel pensiero), 631, 649, 783, 805; C. metafisica in Aristotele, 393; C. metodica, 157; C. mitica, 289-291, 367; C. naturale, 155, 283; C. necessaria (nel pensiero), 269, 389, 655, 777-783, 787-791; C. (interna) nei processi della società umana, 659; C.i nei sistemi di cultura, 659; C. (genealogica) nella storia del genere umano, 501; C. (interna) nell'educazione progressiva dell'umanità, 177; C. (progressiva) nelle scienze, 757; C. (interna) nelle teogonie, 281; C. oggettiva, 519, 539, 561, 629, 703, 731, 781; C. (unitaria) per un intelletto, 327; C. politica, 457; C. psicologica dell'intelletto e della volontà in dio, 649; C. psicologica in Agostino, 527; C. razionale, 251, 545 (e nota 2), 633, 637-639, 649-651; C. reale, 395, 779; C. religiosa, 669; C. secondo la legge di natura, 33; C. secondo leggi, 751; C. sistematica, 259, 263 (nota 1); C. sociale, 149; C. sotto le sensazioni, 727; C. storica, 211, 219; C. storico-sociale, 113; C. superiore, 765; C. teocratica, 681; C. tra carattere, motivo e azione, 121, C. tra conoscenza dell'effettualità dell'unità di vita e coscienza delle relazioni tra i valori, 65; C. tra fatti

spirituali e mondo di corpi, 27; C. (logica) tra fondamento e conseguenza, 299; C. (necessaria nel pensiero) tra gli elementi della percezione, 725; C. tra gli stati della società, 219; C. (causale) tra grandezze isolate inalterabili, 737; C. (metafisica) tra il fondamento ultimo del conoscere e la causa ultima dell'effettualità, 377; C. tra il logismo della natura e la logica umana, 769; C. tra il mondo astrale e la Terra alterabile, 591; C.i (esterne) tra i movimenti cosmici, 379; C. tra la natura dell'uomo e un mondo superiore, 375; C. tra le scienze dell'effettualità storico-sociale, 5; C. (interna) tra le scienze dello spirito, 43-45; C. (interna, oggettiva) tra l'essere reale delle idee e l'essere reale delle singole cose, 365; C. tra sapere e essere, 373; C. (durevole) tra unità di vita psicofisiche, 149; C. universale necessaria conforme a pensiero, 533; C. vivente, 93, 249, 283

Connessione causale (*Kausalzusammenhang* – v. Connessione), 175, 189-191, 195, 203, 465, 563, 657, 667, 737, 787; C. della (nella) natura, 641 (nota 2), 769; C.i generali, 831; C. necessaria, 649; C. nell'uomo, 753 (nota 1); C. oggettiva, 779; C. rigorosa, 203

Connessione complessiva (*Gesamtzusammenhang* – v. Connessione) dell'effettualità storico-sociale, 181; C. dello sviluppo umano in Comte, 209 (e nota 1)

Connessione conoscitiva (*Erkenntniszusammenhang*, D. T.: nesso conoscitivo – v. Connessione, Conoscenza), 353-359, 623, 795; C. con il sistema di uniformità nella natura, 737

Connessione della coscienza (*Bewußtseinszusammenhang* – v. Connessione, Coscienza), 307

Connessione della natura (*Naturzusammenhang* Connessione), 11, 25-33, 79, 91, 199, 249, 293, 319, 349, 387, 493, 505, 615, 675, 731, 753 (nota 1), 765, 769, 793, 803, 837; C. genealogica, 79; C. meccanica, 609, 733-735, 749, 769; C. necessaria, 639

Connessione del mondo (*Weltzusammenhang* – v. Connessione), 11, 275, 295, 299-301, 305, 363, 399, 405, 599-601, 609, 613, 627, 633, 655, 771, 793, 799, 827; C. interna e necessaria, 601; C. logica, 519, 767, 771, 775, 785; C. meccanica, 771; C. metafisica, 789

Connessione di concetti (*Begriffszusammenhang* – v. Connessione), 541, 729

Connessione di famiglie (*Familienzusammenhang* – v. Connessione, Famiglia) divina, 281

Connessione di forme (*Formenzusammenhang* – v. Connessione) del cosmo, 293, 361

Connessione di idee (*Ideenzusammenhang* – v. Connessione), 649

Connessione di mondi (*Weltenzusammenhang* – v. Connessione, Connessione del mondo), 563

Connessione di pensieri (*Gedankenzusammenhang* – v. Connessione, Connessione di pensiero), LIII, 11, 353, 765

Connessione di pensiero (*Denkzusammenhang* – v. Connessione), 5, 231, 401, 781; C. in Aristotele, 391; C. umana, 601

Connessione di rappresentazioni (*Vorstellungszusammenhang* – v. Connessione, Rappresentazione), 499, 511, 553, 567, 731; C. esterna, 551

Connessione di volontà (*Willenszusammenhang* – v. Connessione, Volontà), 279, 675; C. mitica, 609

Connessione finalizzata (*Zweckzusammenhang*, D. T.: nesso di fini, nesso finalistico – v. Connessione), 83-85, 91, 105, 109, 137-141, 147-151, 359, 425, 449, 457, 461, 541, 657-661, 701, 843-845; C. del conoscere, 285, 291, 349; C. del cosmo, 415; C. del diritto, 105-107, 151-153; C. della conoscenza

(in Europa), 295, 495, 539, 789; C. (indipendente) della scienza nell'antichità, 539; C. della scienza umana, 311; C.i della società, 703, 839; C. (necessaria) della storia, 103; C. della storia delle scienze, 251-253; C. della storia intellettuale, 275; C. della vita, 171; C. della vita storica, 101; C. della vita umana, 693; C. (reale) dello Stato, 453; C. dello sviluppo intellettuale, 261; C. del lavoro scientifico, 251; C.i dello Stato, 449; C. (vivente) del mondo storico-sociale, 105; C. del pensiero, 257; C. di elementi psichici, 125; C. di un sistema, 87; C. nel diritto, 153-157; C.i nella società umana, 285; C. metafisica, 659; C. storico-mondiale, 249; C. vivente, 105

Connessione particolare (*Einzelzusammenhang*), 219, 223, 691, 823

Connessione parziale (*Teilzusammenhang* - v. Connessione, Connessione totale), 739

Connessione razionale (*Vernunftzusammenhang* v. Connessione, Ragione), 545 (e nota 2), 633, 639

Connessione strutturale (*Strukturzusammenhang* – v. Connessione) della vita dell'anima, 831

Connessione totale (*Totalzusammenhang* – v. Connessione, Connessione parziale), 11, 73, 223; C. della società, 217; C. dell'effettualità storico-sociale, 223

Conoscenza (*Erkenntnis*), LXI, 13, 17-19, 33, 43, 73, 93, 177, 183, 205, 233-235, 241, 251-253, 257, 285, 295-297, 311-313, 357-359, 363, 373, 379, 383-385, 389, 393, 445, 459-461, 465-469, 475, 487, 495-497, 515, 536, 543, 599, 611, 643, 709, 715, 733-737, 783-789, 797, 807, 811, 821-825, 839; C. al di là dei fenomeni alterabili, 347; C. analitica, 659; C. astratta, 477; C. corretta, 143; C. cristiana, 511; C. dei collegamenti (reali) che incatenano individuo a individuo, 757; C. dei fatti psichici e psicofisici di second'ordine, 133; C. dei movimenti comuni all'intera sfera celeste, 327; C. dei principî del mondo spirituale, LXI; C. dei sistemi della natura, 89, 113, 137; C. dei sistemi vascolari, 491; C. del contenuto del mondo, 363; C. del contingente, 407; C. del corso esterno della natura, 623; C. (scientifica) del cosmo, 507-509, 525, 577; C. del decorso storico, 187; C. del fisico, 35; C. della conformità a pensiero della natura, 739; C. (esplicativa) della connessione (esterna, del corso) della natura, 731, 801; C. della connessione dell'intero, 183; C. della connessione (interna) nei processi della società umana, 659; C. della connessione totale, 73; C. della connessione della proposizione con il fondamento conoscitivo, 355; C. della connessione delle apparizioni, 361; C. della connessione del mondo, 399; C. della (concreta) connessione totale dell'effettualità storico-sociale, 223; C. della fenomenalità del mondo, 513; C. (attraverso la legge) dell'alterabile, 409; C. della materia, 21; C. (metafisica, scientifica) della natura (esterna), 3, 283, 309, 425, 739, 787; C. della (vera) natura della società, 165; C. della società (umana), 753-755; C. della sostanza divina, 401; C. dell'attività economica, 167; C. (relativa, ma progressiva) della vita sociale, 243; C. della vita storica, 61; C. delle cause efficienti, 595; C. delle condizioni, 33; C. delle cose divine e umane, 807; C. dell'effettualità, LXI, 7, 41, 353, 359, 823; C. (dell'intero) dell'effettualità storico-sociale, 73, 159, 173-175, 187, 243; C. dell'effettualità dell'unità di vita, 65; C. delle forze che vigono nella società, 5; C. delle indagini, 117; C. delle leggi del movimento, 405; C. delle leggi di natura proprie della formazione di suoni, 33; C. dell'elemento storico,

535; C. (analitica) delle proprietà generali dell'uomo, 61; C. dell'inadeguatezza delle rappresentazioni di proprietà di dio, 573; C. dell'intero, 185; C. dell'intreccio del tessuto della natura, 587; C. dello *status* presente della società, 67; C. dell'oggettivo, 475; C. dello sviluppo della società, 67; C. dell'unità psichica, 71; C. del mondo, 357; C. del mondo alterabile, 357; C. del mondo esterno, 353, 469, 623, 763, 781; C. del mondo spirituale, 245; C. del mondo storico-sociale, 3; C. del regno delle persone, 31; C. del simile attraverso il simile, 381; C. del soggetto del corso del mondo, 775; C. del sostrato oggettivo, 469; C. del sostrato oggettivo dei fenomeni, 525; C. di (delle) cause, 767-769; C. di ciò che è, 51; C. di ciò che è alterabile, 407; C. (delle proprietà) di dio, 245, 575-577; C. di una causa fisica, 725; C. di uniformità, 51; C. (psicologica) delle unità di vita (psichiche), 113, 133; C. effettuale, 183; C. europea (in Europa), 363, 699; C. filosofica dalla pura ragione in Kant, 259; C. istorica, 245; C. metafisica, 471, 775, 781; C. oggettiva, 471, 823; C. positiva, 467; C. scientifica, 185, 841; C. scientifico-naturale, 273; C. storica, 51, 175; C. teoretica, 51; C. umana, 251; C. universalmente valida, 507

Conoscenza causale (*Kausalerkenntnis* – v. Conoscenza), 745; C. esatta, 175

Conoscenza della natura (*Naturerkenntnis* – v. Conoscenza), LV, 19-21, 25, 31, 37, 207-209, 339, 449, 473, 499, 537, 577, 581-585, 589-593, 613, 741; C. degli Arabi (araba), 585-587; C. esplicativa, 587; C. progressiva, 631

Conoscenza della storia (*Geschichtserkenntnis* – v. Conoscenza), 745

Conoscenza intellettuale (*Verstandeserkenntnis* – v. Conoscenza), 563

Continuità (*Kontinuität*), 245; C. della scienza, 577; C. dell'unità di vita in noi, 171; C. di prestazioni positive, 539; C. storica, 285

Contratto (*Vertrag*), 99, 141, 439, 689

Contratto di sicurezza (*Sicherheitsvertrag*, D. T.: contratto di assicurazione – v. Contratto), 485

Contratto sociale (*Gesellschaftsvertrag* – v. Contratto), 689

Convivenza (*Zusammenleben* – v. Vita), 69 (nota 1), 837; C. sociale (degli uomini, dell'uomo), 105, 159, 835

Corporazione (*Körperschaft*), 127, 713

Corporazione (*Korporation* – v. Associazione, Compagnia), 163, 675, 689-691, 701; C. della Chiesa, 675; C.i scientifiche, 713

Corso ciclico (*Kreislauf*) delle cose umane, 429

Corso della natura (*Naturlauf*, D. T.: divenire naturale – v. Natura), 19, 25, 29, 33, 381, 409, 521, 623, 785, 789, 793-795, 799-801, 807; C. esterno, 623; C. generale, 31; C. nella coscienza, 11

Corso della vita (*Lebenslauf*), 65; C. dell'umanità, 691

Corso del mondo (*Weltlauf* – v. Mondo), 189-191, 195, 203, 363, 599, 641 (nota 2), 663, 775-777, 787-791, 799, 803; C. storico, 191-197, 205, 209-211

Corso ereditario (*Erbgang*) delle generazioni, 85

Coscienza (*Bewußtsein*), LIX-LXI, 11, 21-29, 37, 41, 49, 55, 73, 147, 165, 171, 189-191, 199, 229-233, 251, 257-259, 263, 269-275, 297, 303, 307, 311, 327, 343-349, 353, 375, 395, 399, 467-469, 509, 513, 523-525, 541, 561, 599, 617, 623, 643, 703, 727, 731, 737, 763, 781-783, 797-799, 801, 805, 811, 819, 833; C. chiara, 121; C. cristiana, 495, 539-541, 665; C. critica, 199, 231, 491; C. dei limiti della nostra conoscenza, 807; C. del bene e del male, 271; C. (chiara) del carattere generale della connessione del

mondo, 299; C. della coappartenenza a un insieme, 135-137; C. della comunità, 129, 137; C. della conformità a pensiero, 613; C. della conformità a pensiero dell'intero del mondo, 615; C. della connessione dei giudizi di valore e degli imperativi, 51; C. della connessione del genere umano, 755; C. della continuità del diritto, 457; C. della discendenza comune, 129; C. della (potenza e perfezione della) divinità, 301; C. della libertà da parte dello spirito in Hegel, 205; C. della libertà interna dell'uomo, 499; C. della libertà personale dell'individuo, 567; C. (chiara) della necessità (nel pensiero, scientifica), 87, 351, 777; C. (chiara, della posizione) dell'astrazione (delle astrazioni), 53, 155; C. (tragica) della separazione del conoscere dal suo oggetto, 349; C. dell'attività, 73; C. dell'autorità, 845; C. dell'effettualità (esterna), 399; C. delle relazioni, 781; C. delle relazioni tra i valori, 65; C. del sapere delle idee, 383; C. di dio, 275; C. di una dipendenza (incondizionata) del soggetto, 269; C. (istorica, piena) di uno sviluppo storico della vita dell'anima, 503-505; C. dottrinale, 845; C. etica, 121, 301, 351 (e nota 2), 375, 377 (nota 1), 561 (nota 2); C. dell'umanità, 45, 375; C. istorica, 245, 457; C. logica, 487, 767, 777; C. logica di Platone, 353; C. metafisica, 303, 499, 809; C. meta-fisica della persona, 767; C. metodica, 93, 769; C. moderna, 703-707; C. morale, 121; C. oggettiva, 499; C. pensante, 49; C. religiosa, 277, 301, 553, 645; C. scettica, 341; C. scientifica (moderna), 703, 809; C. sociale, 699; C. storica, LV, 245, 429, 759, 821; C. storica del medioevo, 757; C. storica moderna, 759; C. teoretico-conoscitiva, 223; C. umana, 649, 723, 767, 827; C. unitaria (dell'individuo), 23, 763

Coscienza del diritto (*Rechtsbewußtsein* – v. Coscienza, Diritto), 105-111, 153-157, 841

Coscienza della libertà (*Freiheitsbewußtsein* – v. Coscienza, Libertà), 563

Coscienza del mondo (*Weltbewußtsein* – v. Coscienza, Mondo), 497; C. pagana, 503

Coscienza di comunanza (*Gemeindebewußtsein* – v. Coscienza), 105-111

Coscienza di dio (*Gottesbewußtsein* – v. Coscienza), 167, 495, 601, 613

Co-sensazione (*Mitempfindung*, D. T.: partecipazione emotiva), 179

Costituzione d'animo (*Gemütsverfassung* – v. Animo), 477-479, 619

Costituzione gentilizia (*Geschlechterverfassung* – v. Associazione gentilizia, Comunità gentilizia, Unione gentilizia), 433, 697

Costruzione (*Aufbau*), 31, 63, 343, 501, 735; C. (autonoma) della Chiesa Cattolica, 539; C. della metafisica cristiana, 245; C. della metafisica europea, 313; C. della società, 443; C. (sistematica) della sociologia in Comte, 165; C. delle scienze dello spirito, 57, 63, 87, 235, 243; C. delle scienze matematiche, 487; C. delle singole scienze in cui la teoria dell'organizzazione esterna della società si disaggrega, 149; C. dello Stato, 457; C. di una meccanica degli stati psichici totali, 747; C. (artificiosa) di un corrispettivo del cosmo nel mondo etico-sociale, 497; C. filosofica, 847; C. giuridica, 847; C. politica, 847; C. sistematica, 825

Costruzione (*Konstruktion*), 59, 141-143, 193, 243, 263, 267, 661, 667, 689, 705, 735; C. aprioristica, 821; C. astronomica, 337, 609; C. compositiva, 143; C. concettuale, 843; C. del concetto di corporazione, 689; C. (atomistica) del cosmo, 317, 445; C. del (grande) dualismo sociale del mondo medievale, 629; C. del globo terrestre, 287; C.

della connessione (interna) della società, 443; C. (speculativa) della fattualità arbitraria, 693; C. della monarchia mondiale, 677; C. della nascita del mondo in Anassagora, 329; C. (giusnaturalistica, metafisica) della società, 5, 57-59, 445, 741; C. (metafisica) della storia, 741; C.i dell'epoca, 807; C. delle proposizioni delle scienze dello spirito, 235; C. (metafisica) delle scienze dello spirito, 15, 827; C. dello Stato, 143; C. dell'unità di volontà, 689; C. del meccanismo dell'autoconservazione, 749; C. (astronomica, metafisica) del mondo, 475, 635, 763; C. (metafisica) del primo movimento, 421; C. di un'effettualità universalmente valida, 781; C. effettuale, 143; C. geometrica, 489; C. giuridica, 689; C. in concetti, 691, 787; C. metafisica, 679 (nota 1); C. scientifica, 43; C. speculativa, 669

Costume (*Sitte* – v. Etica, Eticità), 47, 115, 119, 463, 681, 835, 839; C.i in Voltaire, 179

Crescita storica (*geschichtliches Wachstum*, D. T.: sviluppo storico – v. Sviluppo), LV

Cristianesimo (*Christentum*), 87, 379, 495-501, 505, 509-511, 525, 535-543, 547, 553, 567-569, 593, 597, 603, 607, 615, 619, 663-665, 677, 693, 701-703, 713

Cristiani (*Christen* – v. Cristianesimo), 669, 677, 765; C. occidentali, 593

Cristianità (*Christenheit* – v. Cristianesimo), 535, 567, 635, 697, 751; C. europea, 533; C. occidentale, 593; C. unitaria, 677

Critica (*Kritik*), 527, 743; C. annientatrice in Eraclito, 303; C. degli Eleati, 627; C. degli Scettici, 467, 627; C. dei fondamenti in favore dell'esserci di dio in Occam, 605; C. dei Sofisti, 627; C. del concetto causale, 845; C. del conoscere, 241; C. della coscienza cristiana in Spinoza, 495; C. della metafisica in Kant, 649; C. della percezione, 471; C. della percezione sensibile in Platone, 365; C. della ragione in Kant, 255; C. della ragione istorica, LIII, 229; C. della vecchia società europea, 441; C. delle fonti, 743; C. delle proprietà di dio, 573; C. del pensiero, 471; C. del sistema di Schleiermacher, LXV; C. filologica, 743; C. immanente, 829; C. istorica, 743; C. sobria, 205

Critica dell'intelletto (*Verstandeskritik* – v. Critica), 537

Criticismo (*Kriticism* – v. Critica) 263; C. della ragione pura in Kant, 261

Culto (*Kultus* – v. Religione), 87

Cultura (*Kultur*), 79-81, 87-89, 93, 119, 125, 133, 149-151, 157-159, 167, 173, 197, 219-221, 225-227, 235, 265, 271, 279, 285, 427, 463, 479, 491, 503, 659, 703, 751, 759, 789; C. antica, 499, 507; C. effettuale, 427; C. degli Antichi, 435; C. dei popoli antichi, 509; C. del mondo antico, 493; C. etica, 123; C. generale, 479; C. nazionale, 81; C. scientifica degli Arabi, 589; C. spirituale superiore, 225; C. umana, 173, 493

Darwinisti (*Darwinisten*), 739

Decorso della storia (*Geschichtsverlauf* – v. Storia, Sviluppo), 193

Deduzione (*Deduktion* – v. Induzione), 89, 209, 213, 833; D.i della metafisica medievale della società, 679

Deismo (*Deismus*), 657

Demi (*Demen*), 163

Democrazia (*Demokratie*), 447

Desiderare (*Wünschen* – v. Desiderio), 783

Desiderio (*Wunsch* – v. Anelito, Brama), 679; D. in A. ben David, 575

Destino (*Geschick*), 249, 507

Dialettica (*Dialektik*), 547, 595; D. annientatrice in Zenone e Melisso, 311; D. in Platone, 355-357; D. in Schleiermacher, 761, 833; D. teologica, 591

Dimostrazione (*Beweis* – v. Argomentazione), LXIII, 23, 213, 319 (nota

3), 431 (nota 1), 487, 535, 541, 559, 613, 623-625, 637, 787; D. *a contingentia mundi*, 607 (nota 1); D. a partire dalla conformità (unitaria) a pensiero del cosmo, 615 (e nota 1); D. a partire dall'unità della coscienza, 763; D. della necessità di una scienza generale, 243; D. della validità universale del cristianesimo, 509; D.i dell'impossibilità di una conoscenza dell'oggettivo, 475; D. dell'insostenibilità della metafisica, 245; D. dell'origine (legittima) della monarchia mondiale romana in Dante, 687; D. in Anselmo, 617 (e nota 1); D. in Aristotele, 393, 421; D. in favore della connessione con un mondo superiore, 375; D.i (rigorosa) in favore dell'esserci di dio, 421, 603, 611-613; D. in favore dell'esserci di un ordine trascendente di entità immateriali nei Padri della Chiesa, 595; D. in favore dell'essere sottomano di un contenuto del sapere indipendente dall'esperienza, 371; D.i (più rigorose) in favore dell'immortalità, 625, 635; D.i in favore di una scienza dell'effettualità storica e sociale, 93; D. in Plotino, 619-621; D. in Prantl, 705 (nota 1); D. morale in R. di Sabunde, 617; D. ontologica, 615

Dimostrazione (*Demonstration*), 695, 723

Dinamica (*Dynamik*), 489; D. della società in Comte, 217; D. delle condizioni interne del singolo Stato, 845; D. interna, 845

Diritti dell'uomo (*Menschenrechte* – v. Diritto), 753

Diritto (*Recht*), LVII, 47, 89, 97, 107-111, 115-119, 141-145, 149-159, 199, 247, 249, 265, 429, 441, 457, 483, 491, 659-661, 699, 751-753, 761, 835, 839-841; D. canonico, 673; D.i dei singoli, 109; D. del complesso, 691; D. della nostra convinzione della realtà del mondo esterno, CCIX; D. delle singole monarchie, 679; D. dell'imperatore, 685; D. dei singoli popoli, 681; D. (positivo) di Atene, 163, 483; D. (sovrano) di dio, 685, 689; D. divino, 673; D. ecclesiastico, 673; D. effettuale, 661; D. greco, 677; D. positivo, 107, 153-155, 689; D. pubblico, 689; D. romano (tramandato), 39, 115, 171, 675; D. tedesco (arcaico), 143, 689

Diritto consuetudinario (*Gewohnheitsrecht* – v. Diritto), 107, 111, 119, 157

Diritto costituzionale (*Staatsrecht* – v. Diritto, Stato), 111

Diritto cultuale (*Kultusrecht* – v. Culto, Diritto), 283

Diritto dei popoli (*Völkerrecht* – v. Diritto, Popolo), 111, 157

Diritto di famiglia (*Familienrecht* – v. Diritto, Famiglia), 443

Diritto naturale (*Naturrecht*, *natürliches Recht*), LV, LIX, 143, 153-157, 439-443, 481, 661, 673, 689, 691 (nota 1), 753 (nota 1); D. astratto, 223; D. greco, 689; D. sofistico (dei Sofisti), 5, 57, 443, 691; D. in Tommaso d'Aquino, 673 (nota 3)

Diritto privato (*Privatrecht* – v. Diritto, Uomo privato), 109

Discendenza (*Abstammung* – v. Stirpe), 79, 133-135, 167, 845; D. comune, 129

Disciplina etnico-folcloristica (*Völkerkunde* – v. Etnologia), 79

Disciplina naturale (*Naturkunde* – v. Scienze della natura), 201; D. in Herder, 221

Disciplina sociale (*Gesellschaftskunde* – v. Dottrina della società), 77

Disciplina storica (*Geschichtskunde*), 77

Disuguaglianza (*Ungleichheit*) degli individui, 453; D. degli uomini, 461

Divinità (*Gottheit*), 11-13, 63, 291, 301, 305, 379, 407, 411, 417-419, 423-425, 497, 501, 509, 561, 565 (nota 1), 597, 609, 619, 631, 647-649, 655, 693, 723, 751, 765; D. eterna, 301

Divisione del lavoro (*Arbeitsteilung*), 155, 443-445, 449 (nota 1), 837
Dogmatismo (*Dogmatism*, *Dogmatismus* – v. Dogmatica), 263, 381
Dottrina dei costumi (*Sittenlehre* – v. Costume, Etica), 117
Dottrina della scienza (*Wissenschaftslehre*, D. T.: metodologia della scienza – v. Scienza), 113-115, 159, 353, 355 (nota 4), 515, 547; D. anglo-francese, 89; D. greca, 357
Dottrina della società (*Gesellschaftslehre*, D. T.: teoria, teorizzare [del] la società – v. Società), LVII, 165-167, 691-695; D. giusnaturalistica, 691; D. evoluzionistica, 841; D. medievale, 691-693; D. teocratica, 677, 691, 743
Dottrina dello Stato (*Staatslehre*, D. T.: dottrina politica, teoria dello Stato – v. Scienza dello Stato), D. astratta, LV; D. di Aristotele, 59, 451; D. stoica, 441
Dottrina del metodo (*Methodenlehre*, D. T.: metodologia – v. Metodo, Metodologia), 229, 233 (e nota 2); D. delle scienze dello spirito, 235

Ebraismo (*Judentum*), 501, 505, 541, 553, 569, 575, 597, 617, 663; E. ellenistico, 501
Ebrei (*Juden* – v. Ebraismo), 501, 507, 577-579, 585
Economia (*Ökonomie*) della salvezza, 629, 643; E. politica, 3, 87-89, 93, 111, 115, 219-225, 457, 759; E. politica astratta, LV
Effettualità (*Wirklichkeit*, D. T.: realtà, realtà effettiva, realtà effettuale – v. Fatticità, Fattualità, Realtà), LXI, 7, 17-19, 27, 47-49, 53, 95, 155, 161 (nota 1), 167-171, 179, 183-193, 223, 233, 241-245, 253, 259, 273-277, 283-285, 291, 295-301, 305-313, 319 (nota 3), 341, 353, 359, 365-369, 375, 381-383, 387, 391-393, 397-401, 405-409, 425, 443-445, 459, 463-465, 501, 505, 525, 547-549, 561 (nota 2), 601, 611-613, 627, 647 (e nota 1), 651, 697, 705-711, 725, 731, 737, 741, 753, 759, 769-771, 775, 779, 785, 789, 799, 817, 829-831; E. complessa, 161; E. complessiva, 67; E. composita, 709; E. concreta, 159; E. dei fenomeni storici e sociali, 675; E. del corso (storico) del mondo, 191; E. del diritto, 105-107; E. del fatto storico fondamentale, 65; E. della società (umana), 3, 61; E. (composita) della storia, 185; E. della vita, 161, 199; E. della vita dello Stato, 453; E. della vita interna, 811; E. della vita storico-sociale, 81; E. delle cose, 817; E. dell'unità di vita, 65; E. del mondo storico-sociale, 217; E. di un intero storico, 65; E. esterna, CCXI, 55, 527, 627, 631, 731-735; E. finita, 545 (nota 1); E. imperscrutabile, 817; E. interna, 527; E. istorica, 429; E. oggettiva, 185, 779, 829; E. piena, 161, 375; E. sociale, 57, 83, 89, 93, 171-173, 211, 343, 429, 451, 659, 743; E. spirituale(i), 99, 823; E. storica (fattuale), LIX, 43, 89, 93, 143, 183, 187, 191; E. storico-sociale(i), 5, 31-33, 37, 41-45, 49-53, 61-63, 67-69, 73-75, 81, 101-103, 113, 159, 169-175, 181-183, 187, 217-221, 229, 241-243, 261, 425-427, 431, 459, 535-537; E. storico-sociale-umana, 819; E. universalmente valida, 781; E. vivente (irrazionalmente impetuosa), 95
Effettualità di natura (*Naturwirklichkeit*), 315
Egitto (*Ägypten*), 285
Egizi (*Ägypter* – v. Egitto), 507
Egoismo (*Egoismus*) di individui, 439; limitato, 103
Eleati (*Eleaten*), 297, 347, 367, 627
Elemento meta-fisico (*Meta-Physische* – v. Metafisica), 763-767
Elemento spirituale (*Geistige* – v. Spirito), 9, 21-29, 33, 37-39, 49, 375, 627, 737, 741
Elemento storico (*Geschichtliche*, D. T.: aspetto storico, divenire storico – v. Storia), 205, 759
Elleni (*Hellenen* – v. Greci), 297, 319

Empiria (*Empirie* – v. Esperienza), 159, 161 (nota 1), 303, 479
Empirismo (*Empirismus* – v. Empiria), 159, 241-243, 265, 479
Empiristi (*Empiristen* – v. Empirismo), LIX
Enciclopedia (*Enzyklopädie*), 41(e nota 2), 229, 591; E. dei Fratelli Puri, 587; E. delle scienze particolari, 839
Ente (*Seiende*, D. T.: essere – v. Entità, Essenza, Essere), 253, 313, 341, 347, 393, 399, 469
Entità (*Entität*), 725, 733; E. metafisiche, 725
Entità (*Wesenheit*, D. T.: entità astratta – v. Essenza, Essere), 11, 131, 187, 193, 361, 369, 601, 635, 699, 705, 727, 759, 805; E. del corso del mondo, 189; E. astratta(e), 81, 205, 761; E. autonoma(e), 365, 369, 771; E. di carattere spirituale, 725; E. immateriali, 595; E. metafisica(-he), 193, 387; E. psichiche, 379, 385, 425, 587, 717, 721, 725, 791; E. sostanziali, 761; E. spirituale(i), 259, 609; E. trascendenti, 379; E. universale, 599
Epicurei (*Epikureer*), 479, 483-485, 619, 621 (nota 1)
Esistenza (*Existenz* – v. Esserci), 305, 315, 671, 705, 781, 833; E. autonoma, 55; E. dei punti finali, 637; E. della materia, 645; E. (separata) delle idee, 369, 405; E. del mondo, 615; E. del (di un) mondo esterno, 37; E. di ciò che provoca le affezioni, 833; E. di dio, 513, 571 (nota 6); E. di essenze superiori, 201; E. di limiti immanenti dell'esperire, 21; E. di una componente nella natura umana, 157; E. di una volontà (dominante) di Stato, 455; E. di un diritto fattuale, 157; E. di un fatto, 167; E. di un mondo trascendente, 551; E. di un oggetto (esterno), 571, 781; E. indipendente delle particelle elementari, 55; E. reale, 475; E. umana, 149, 159
Esistenza individuale (*Individualexistenz* – v. Esistenza), 63
Esistenze singole (*Individualexistenzen* – v. Esistenza) sensibili, 633
Esperienza (*Erfahrung*, D. T.: esperienza, esperimento), LIX-LXIII, 9, 15-19, 27-29, 39-41, 55-57, 173, 215, 257, 267-269, 279, 359, 375, 509-511, 741, 757, 767, 775, 781, 793, 801-803, 807, 821, 833; E.e accessibili, 821; E.e chimiche, 727; E. cristiana, 515; E.e (interne, sacre) del cuore (di uomo), 497-499, 511, 539, 617; E.e dell'animo, 615, 643; E.e della natura del mondo, 707; E.e della natura esterna, 707; E.e della vita etico-religiosa, 531; E.e della vita pratica, 263; E.e della vita quotidiana, 777; E.(e) (interna[e], personale, vivente) della volontà, 497-499, 507, 523, 539, 615, 629-631, 641-643, 693, 765; E. dell'individuo, 59; E.(e) esterna(e), 13, 403, 789; E.e etiche, 281; E.(e) interna(e), LIX-LXI, 15-17, 27-29, 37, 55, 269-273, 543, 551, 615-617, 623, 765, 789; E. non mutilata (intera, piena), 241, 515; E. personale, 763; E. possibile in Descartes, 799; E. pura, 241; E. (interne) religiose, 543, 567, 579, 707; E. sociale, 139; E.e sull'effettualità esterna, 767; E. suprema, 645; E.e viventi, 503, 763
Esperienza della vita (*Lebenserfahrung* – v. Esperienza, Vita), 55, 61
Esperienza della volontà (*Willenserfahrung* – v. Esperienza, Volontà), 641-643
Esperimento (*Experiment*), 27-29, 319, 387, 413-415, 489, 709, 717; E. chimico, 583; E. sulle illusioni sensoriali (e altri) in Anassagora, 319 (nota 3)
Esplicitazione (*Auslegung* – v. Interpretazione, D. T.: collocazione) delle scienze dello spirito, 817
Essenza (*Essenz*), 81; E. di dio, 571 (nota 6)
Essenza (*Wesen*, D. T.: essenza, essere – v. Essere), 17, 89-91, 391-393, 403, 613, 617 (nota 1), 651; E.e

animate, 421; E. dei fatti contenutistici dello spirito, 537; E. del conoscere, 257; E. del creare artistico, 141; E. della comunità, 457; E. della metafisica (monoteistica), 317, 641; E. (unica) della ragione, 601; E. della società, 73; E. della trascendenza, 421; E. delle cose, 393, 709; E. (metafisica) dell'elemento sostanziale, 793; E. delle sostanze particolari, 409; E. dello spirito cristiano, 665; E. dello spirito dell'uomo, 633; E. dell'unità psico-fisica, 57; E. (metafisica, rappresentante, senziente, volente) dell'uomo, LXIII, 161, 179, 507, 515, 541, 787; E. (metafisica da favola) dell'uomo in grande, 449; E. del sapere, 623; E. del singolo ente, 393; E. (semplice) di dio, 501, 515, 571, 575, 645; E. di un insegnamento futuro, 43; E. divina, 641; E.e create, 11; E.e eterne, 333; E.e favolose, 669; E.e finite, 657; E. immateriale, 621; E.e incorporee, 333; E. introvedente e potente in Newton, 723; E. malvagia, 557; E.e organiche, 451, 609; E. orientale, 509; E. personale (autonoma, distinta dal mondo), 477, 613; E. razionali, 201, 485; E. sensibili, 369; E. singole, 203; E. socievole (dell'uomo), 91; E. specifica, 609; E.e (puramente) spirituali (create), 25, 37, 601, 625, 653, 719; E. superiori, 201; E. suprema, 569; E. viventi, 329 (nota 1), 471, 461,

Essenza dell'uomo (*Menschenwesen* – v. Essenza), 91, 203, 761

Essenza psichica (*Seelenwesen* – v. Essenza), 23 (nota 2)

Essenza singola (*Einzelwesen*, D. T.: individualità isolate – v. Essenza), 127, 387, 451, 635, 657, 805; E. psichica, 57

Esserci (*Dasein*, D. T.: esistenza, esserci – v. Esistenza), 107, 439; E. consorziale, 143; E. degli dèi in Carneade, 477 (nota 1); E. dei concetti universali nell'intelletto di dio, 651; E. dei fatti, 107; E. della natura, 39; E. della sostanza particolare, 419; E. della (singola) volontà, 561; E. dell'elemento etico essenziale, 375; E. delle singole cose, 655; E. dell'uomo (nostro esserci), 179, 273 (nota 1), 497-499; E. del mondo, 357; E. di dio, 421, 601-607, 611-615, 723; E. di un ordine trascendente di entità immateriali, 595; E. individuale, 839; E. indiviso, 29; E. superiore, 701; E. umano, 683

Esserci individuale (*Individualdasein* – v. Esserci), 63

Esserci dell'uomo (*Menschendasein* – v. Esserci), 27, 63, 85, 191, 451

Esserci separato (*Sonderdasein* – v. Esserci), 291

Essere (*Sein* – v. Entità, Essenza), 11, 193, 303-309, 313, 317, 333, 347, 353, 357, 365, 371-373, 391, 399, 407, 445, 487, 515, 609, 627, 771, 831; E. degli universali, 599; E. di Parmenide, 311; E. esterno, 353; E. eterno degli Eleati, 367; E. finito, 273 (nota 1); E. oggettivo, 445; E. reale, 365; E. unico (eleatico), 301, 313

Esteriorizzazione vitale (*Lebensäußerung*, D. T.: manifestazione vitale – v. Vita), 79, 141, 149, 707

Estetica (*Ästhetik* – v. Arte), 61, 73, 93, 113-115, 159, 215; E. di Schiller, 739; E. formale, 739; E. trascendentale in Kant, 231

Eternità (*Ewigkeit*) del mondo, 537, 603, 627, 631, 643-647, 693

Etica (*Ethik*), 43 (nota 1), 61, 73, 119-121, 515; E. in Alberto Magno, 683; E. in Schleiermacher, 221 (nota 2); E. in Tommaso d'Aquino, 683; E. platonico-aristotelica, 353

Eticità (*Sittlichkeit* – v. Costume, Etica), 111, 117-119, 123, 197, 437, 661, 753-755, 841

Etnologia (*Ethnologie* – v. Antropologia), 77, 219

Eudemonia (*Eudämonie* – v. Etica, Felicità), 453-455, 461, 693

Europa (*Europa* – v. Occidente), 47, 153, 163, 251, 263-265, 271, 279, 339, 359, 491, 593, 629, 699, 731, 807; E. moderna, 47
Evidenza (*Evidenz*), 185, 231, 487, 603; E. dei fatti, 235; E. dell'astronomia, 355; E. delle proposizioni, 229, 487; E. delle scienze dello spirito, 235; E. dell'esserci di dio, 605; E. di prima classe, 233; E. di seconda classe, 233; E. nel pensiero, 87; E. rigorosa, 609; E. scientifica, 269;

Famiglia (*Familie*), 127, 143-147, 167, 837
Famiglie di popoli (*Völkerfamilien* – v. Famiglia, Popolo), 143, 147
Fantasia (*Phantasie*), 97, 129, 141, 173, 277, 503, 507-509, 703, 749; F. dell'artista, 77; F. del poeta, 173; F. formatrice, 789
Fare (*Tun* – v. Agire, Patire), 91, 129, 297, 401, 405, 733; F. autonomo, 105; F. coerente, 103-105; F. (autonomo, coerente) dei singoli, 105, 111, 151; F. dei soggetti, 537; F. della società, 193; F. di individui autonomi, 105; F. libero, 105; F. terreno, 619; F. umano, 251
Fatticità (*Faktizität* – v. Effettualità, Fattualità, Realtà), 277; F. della sensazione del tatto, 17
Fattualità (*Tatsächlichkeit*, D. T.: carattere di fatticità, effettualità, effettualità concreta – v. Effettualità, Fatticità, Realtà), 161, 179, 317, 455, 661; F. arbitraria, 693; F. data immediatamente, 639, F. data nella totalità delle forze d'animo, 283; F. degli ideali etici della vita, 437; F. della provenienza di una componente dell'effettualità, 17; F. della storia, 503; F. dell'elemento storico, 205; F. esterna, 271; F. indeducibile, 639; F. irraggiungibile dalla ragione, 543; F. non risolvibile in elementi (sensibili o intellettuali), 795
Fede (*Glaube*), 159, 177, 259, 277, 437, 481, 497, 501, 509-515, 523, 529, 535, 545, 601, 629, 647 (e nota 1), 681; F. (più) antica, 327, 365, 415; F. in dio, 203, 417, 617, 723; F. chiesastica, 723, 757; F. in un ordine superiore, 107; F. in un regno trascendente, 701; F. mitica, 431-433; F. mitica in Anassimandro, 291; F. monoteistica, 531; F. nella conoscenza, 311; F. (spregiudicata) nella conoscenza delle cause, 769; F. nella libera potenza degli dèi, 777; F. (pratica) nel libero arbitrio, 555; F. personale, 643; F. pratica, 617; F. religiosa, 269, 301, 443, 539, 765; F. sulla discendenza dagli dèi dell'ordinamento del singolo Stato, 153
Fede cristiana (*Christenglaube* – v. Cristianesimo, Cristianità, Fede), 495, 503, 511
Felicità (*Glück* – v. Beatitudine, Sentimento), 495-497; F. suprema, 439; F. temporale, 685
Fenici (*Phönizier*), 323 (nota 4); Zenone designato come un F., 483
Fenomenalità (*Phänomenalität*, D. T.: fenomenicità – v. Fenomeno), 801; F. del mondo, 513; F. del mondo esterno in Gorgia, 347
Fenomeno (*Phänomen* – v. Apparizione), LXIII, 131, 163, 173, 235, 245, 261, 275-279, 291-293, 295-299, 337, 369, 437, 459, 465-471, 481, 513, 525, 611, 705, 731, 801; F.i alterabili, 347; F. dato nella percezione esterna, 467; F. (istoricamente) delimitato, 767; F. della coscienza, 513; F.i della metafisica, 785; F.i della natura, 277, 721; F.i della società, 277; F.i dell'atmosfera mossa, 289; F. dell'autocoscienza, 353; F.i della vita economica, 459; F. dell'effettualità esterna, 731; F.i delle scienze dello spirito, 827; F.i del mondo astrale, 607; F.i del mondo esterno, 295; F.i del movimento, 459; F.i di rispecchiamento, 391; F. per la (nostra) coscienza, 467, 801; F.i sociali, 443, 675; F.i storici, 227; F. storico-mondiale, 491

Fenomeno di coscienza (*Bewußtseinsphänomen* – v. Fenomeno), 737
Fenomeno di natura (*Naturphänomen* – v. Fenomeno), 295, 729
Fenomenologia (*Phänomenologie* – v. Fenomeno) della metafisica, 785, 807
Filologia (*Philologie*), 49; F. in Vico, 221
Filosofia (*Philosophie*), LV, LXI, LXV, 41, 117, 189, 229-231, 241, 273 (nota 1), 353, 363, 419, 433, 469, 477, 507-509, 711, 815, 831, 839; F. antica, 499, 511, 535, 669; F. araba, 591; F. aristotelica, 577, 595; F. attica, 843; F. critica (del XVIII secolo), 231, 245, 255; F. degli Antichi, 299; F. degli Atomisti, 481; F. dei Monisti filosofico-naturali, 247; F. dei Padri della Chiesa, 501; F. del cristianesimo, 501, 597; F. del diritto, 155; F. della Scuola Socratica, 351; F. della società, 75, 437, 653, 691, 695; F. (metafisica, teologica) della storia, LIX, 75, 175, 181-195, 201-203, 217, 221, 237, 593, 653, 665, 695; F. della Terra in Herder, 203; F. dell'ebraismo (ellenistico), 501; F. delle scienze, 43; F. delle scienze dello spirito, 839; F. delle scienze positive, 177 (nota 1); F. dello spirito, 75, 223; F. del paganesimo, 501; F. empirica, 159; F. francese del XVIII secolo, 207; F. greca, 579, 667, 677, 843, 847; F. greco-romana, 847; F. meccanica, 481; F. medievale, 653; F. metafisica, 479; F. moderna, 255; F. occidentale, 601; F. platonica, 577; F. politica, 483; F. positiva, 207, 213; F. pratica (dei metafisici), 445, 477-479, 753; F. prima in Aristotele, 253-255, 395, 399, 419; F. romana, 847; F. sintetica in Comte, 43 (nota 1); F. stoica, 577; F. tedesca (moderna), 27, 229; F. teoretica, 445, 753
Filosofia corpuscolare (*Korpuskularphilosophie* – v. Atomismo, Filosofia), 11
Filosofia del concetto (*Begriffsphilosophie* – v. Filosofia), 363
Filosofia della natura (*Naturphilosophie* – v. Filosofia, Natura, Scienza della natura), 201, 259, 273 (nota 1), 479, 593, 739; F. idealistica, 729; F. in Goethe, 739; F. tedesca, 741, 799
Filosofia della rivelazione (*Offenbarungsphilosophie* – v. Filosofia) in Schelling, 711
Filosofia della storia (*Geschichtsphilosophie* – v. Filosofia, Storia), 191,
Filosofia dell'identità (*Identitätsphilosophie*) tedesca, 635
Filosofia trascendentale (*Transzendentalphilosophie*), 27, 809
Filosofie dello spirito (*Geistesphilosophien*) della Germania, 45
Fisica (*Physik*), 19-21, 185, 231, 309, 395, 399, 405, 419, 461, 515, 719, 843; F. del cielo, 723; F. del cosmo, 339; F. della Terra, 49, 319, 607; F. (generale) dell'edificio del mondo, 589; F. in Eraclito, 303
Fisiologia (*Physiologie*), 19-21, 67, 79, 187, 207, 231
Fondazione (*Grundlegung*, D. T.: fondazione, giustificazione), LXIII, 827-829, 833, 847; F. connettente, 89; F. (sicura) della chimica, 717; F. della conoscenza cristiana, 511; F. della dottrina di un regno di sostanze psichiche, 619; F. della filosofia, 831; F. della logica, 393; F. della metafisica, 661; F. della scienza, 497; F. della scienza dello spirito, 133; F. delle scienze, 529; F. delle (per le) scienze della natura, 753, 825, 829; F. delle (per le) scienze dello spirito, LIX, 133, 159, 229, 243, 825; F. delle scienze particolari (dello spirito), LIX, 61-63, 155, 245; F. (filosofica) del positivismo, 809; F. del sistema naturale, 391; F. filosofica, LVII; F. dialettica, 551; F. logica (delle scienze dello spirito), 89, 107, 169; F. matematica, 31; F. metafisica, LXIII, 387, 493; F. psicologica, 117, 223; F. scientifica, 529; F. sull'esperienza

interna, 497-499; F. teoretico-conoscitiva (delle scienze dello spirito), LV, LXIII-LXV, 63, 89, 107, 143, 169, 235, 247, 397, 509, 517, 809, 827
Forze d'animo (*Gemütskrafte* – v. Animo), 215, 269, 283, 291, 713, 789, 797
Francia, LV-LVII, 161, 165, 177
Francesi (*Franzosen* – v. Francia), 43, 67

Gabariti (*Djabarija*), 557
Generalizzazione (*Generalisation*), 63, 77, 205, 213, 219, 711; G. dal materiale dato nella storia, 209; G.i dei problemi, 821; G.i (imprecise) dell'esperienza della vita, 61; G. delle tre epoche, 211
Generazione (*Generation*), LXV, 65, 71, 85, 97, 127, 159, 199, 215, 255, 311, 427, 529, 749, 837; G. di Eraclito e Parmenide, 295; G. (nuova) dei popoli europei, 703; G. (nuova) di popoli, 529, 585; prima G. dei Sofisti, 437; seconda G. dei Sofisti, 437; seconda G. di popoli europei, 441, 697
Geografia (*Geographie*), 49, 79, 489-491, 585; G. matematica, 585 (nota 1); G. universale in Ritter, 201
Geometria (*Geometrie*), 285-287, 389; G. analitica, 719
Germani (*Germanen* – v. Germania), 145, 529
Germania (*Deutschland*), 45, 161, 165, 177, 201, 487, 721, 759
Giurisprudenza (*Jurisprudenz* – v. Diritto), 3, 73, 159, 221; G. positiva, 675, 689; G. romana più antica, 117
Giustizia (*Gerechtigkeit* – v. Diritto), 369, 447, 461, 679, 685; G. di dio, 557
Gnosi (*Gnosis*), 501
Gnostici (*Gnostiker* – v. Gnosi), 619
Grammatica (*Grammatik*), 33, 73, 445, 845
Greci (*Griechen* – v. Grecia), 215, 275, 279, 283-287, 297, 323 (note 2, 4), 343, 431-433, 445, 449, 459, 505-507, 531-535, 577-581, 585, 591, 703, 715, 719, 737-739, 743, 841, 847; G. dell'Asia Minore, 263
Grecia (*Griechenland*), 41, 343, 435, 463, 483, 697; G. centrale, 431

Idealismo (*Idealismus* – v. Realismo), 835; I. tedesco, 727
Illuminismo (*Aufklärung*), 163-165, 755, 759; I. intellettuale, 435; I. radicale, 651; I. scettico, 435; I. sofistico, 431 (nota 1)
Immortalità (*Unsterblichkeit* – v. Morte), 201-203, 495, 511, 605, 619, 625 (e nota 2), 635, 651, 797; I. dell'anima, 513; I. dello spirito dell'uomo, 635, 643; I. individuale, 627; I. personale, 533
Impressione di sentimento (*Gefühlseindruck*), 817
Individualismo (*Individualismus* – v. Individuo), 109
Individualità (*Individualität* – v. Individuo), 249; I. centrali, 711-713
Individuazione (*Individuation* – v. Individuo), 635
Individuo (*Individuum*), LXI, 9, 23-25, 39, 55-61, 69-75, 79-87, 95-103, 107, 121, 125-129, 135-139, 145, 151, 161, 165, 169-171, 187, 197-199, 203, 215, 219, 225-227, 235, 251, 273, 343, 359, 415, 429, 433, 439-443, 447-455, 463, 481, 519, 549, 561, 567, 589, 621, 627, 631-633, 647 (nota 1), 667, 671, 687, 691, 701-707, 711, 753, 757-759, 779, 785, 835, 839, 843-845; I. inconfrontabili, 799; I.i naturali, 675; I.i psicofisici, 53
Industria (*Industrie* – v. Commercio), 163-165, 279-281, 415, 709, 713
Induzione (*Induktion* – v. Deduzione), 209, 213, 319, 351 (nota 2), 465, 475
Infelicità (*Unglück* – v. Felicità) della volontà umana, 655
Inferenza [altrimenti: conclusione] (*Schluß* – v. Argomentazione, Deduzione, Dimostrazione, Induzione, Sillogismo), LXIII, 55, 155, 213,

273, 321-323, 327, 419, 433, 475, 521, 601, 607-609, 767, 785-787, 809; I.e astronomiche, 417; I. cogente per tutti, 615; I. dai fatti dell'astronomia, 721; I. dai movimenti (regolari e costanti) degli astri, 379; I. (di dio) dal carattere del mondo, 519, 603; I. dalla coscienza etica, 375; I.e dalla natura dell'influenza reciproca degli elementi psichici o psicofisici, 87; I. dalla visione istorica d'insieme, 727; I. (di un primo motore) dalla rotazione della volta celeste, 603; I. dalla sfera celeste, 99; I. dall'elemento etico, 375; I. dall'esperienza, 395; I.e (che risalgono) dal mondo a un dio distinto da esso, 613 (nota 1); I. dal pensiero umano a un pensiero divino, 519; I. (affrettata) da stati di fatto, 209; I.e della metafisica monoteistica, 711; I.e dell'economista politico, LIX; I.e dell'esserci di dio dalle esperienze interne, 615; I. dialettica della dottrina pura dell'anima, 23 (nota 2); I. di dio, 605, 617; I.e di una ragione teoretica, 765; I. di un perdurare individuale delle singole anime, 627; I.e inconsce in Helmholtz, 233; I. in Anassagora, 321 (nota 1); I. in Aristotele, 393; I.e (rigorose) in Platone, 373, 377; I.(e) metafisica(-he) (cogenti), 321, 765; I. per analogia, 201

Inferenza per analogia (*Analogieschluß* – v. Analogia), 15; I. dalla vita interna

Inferenza razionale (*Vernunftschluß* – v. Analogia), 255

Inghilterra, LVII, 177, 261, 271

Inglesi (*Engländer* – v. Inghilterra), 43, 67, 213

Intelletto (*Intellekt* – v. Intelligenza, Ragione), 523, 575, 631-635, 639-641, 649, 693, 699, 765, 773-775, 787, 791; I. dell'uomo (umano), 521, 599, 631; I. (infinito) di dio (divino), 575, 599, 625, 631, 643, 653, 693; I. separato, 635; I. unitario, 631 (nota 1), 635

Intelletto [altrimenti: senso] (*Verstand*), 19, 71, 115-117, 255, 273 (nota 1), 277, 311, 327, 337-339, 357, 403-405, 451, 473-475, 535-539, 543-545, 551, 559-563, 567, 591-593, 633, 639-641, 695 (nota 1), 707, 737, 787-789, 793-797, 807-809; I. astorico, 759; I. astraente, 599; I. astratto, 397; I. attivo, 631 (nota 1); I. disaggregante, 115, 477, 741; I. divino (archetipico, di dio, primo, secondo), 549, 599, 629-631, 641-643, 647-651, 661; I. eterno, 635; I. logico (di primo rango), 389; I. passivo, 631 (nota 1); I. scientifico, 733; I. teoretico, 75; I. umano, 545, 549; I. unitario, 633; I. universale, 631, 635

Intellettualismo (*Intellektualismus* – v. Intelletto) dei Peripatetici arabi, 633; I. in Tommaso d'Aquino, 637 (nota 2)

Intelligenza (*Intelligenz*, D. T.: intelletto, intelligenza – v. Intelletto), 53, 71-73, 91, 177 (nota 1), 199, 211-213, 249, 261, 263 (nota 2), 267, 351, 371, 381, 385, 425, 497, 599, 635, 779, 795-797, 801; I. cosciente, 591; I. creata, 419; I. greca, 293; I. intuente, 73; I. isolata, 811; I. scientifico-naturale, 211; I. suprema, 631; I. umana (dell'uomo), 17, 255, 291, 341, 385, 631

Interesse (*Interesse*), 63, 73, 91, 129, 155 (nota 1), 175, 179, 227, 267, 281, 287-289, 343, 425, 433, 439, 443, 447-449, 455, 485, 497, 525, 673, 707, 839; I.i degli individui, 103, 449; I. dei lavoratori, 165; I.i dei singoli, 845; I.(i) della società (umana), 619, 659; I.i delle (grandi) battaglie ecclesiastiche e dogmatiche, 517; I.i delle (nuove) comunità cristiane, 497; I.i dell'uomo privato, 505; I.i di classe (delle classi), 135, 449; I.i di essenze sensibili, 369; I. economico, 845; I. egoistici, 375, 417; I.(i) intellettuale(i) (superiori), 369, 587; I.i mondani, 755; I.i particolari, 449 (nota 1); I. per la conoscenza, 73; I. per

l'umano, 73; I. personale, 439; I. pubblico, 593; I.i scientifici, 5, 341; I.i spirituali, 437; I. storico, 163; I. teologico-metafisico, 593; I. vitali, 151
Interiorità (*Innerlichkeit* – v. Interno), 69; I. del cristianesimo, 505; I. eterogenea rispetto agli oggetti visibili, 729
Interno (*Innere*, D. T.: interiorità), 37, 69, 199, 277, 445, 503, 507, 513, 759, 789; I. della dottrina cristiana della fede, 511; I. della metafisica, 397, 523; I. della natura, 789; I. dell'animale più piccolo, 663; I. dell'animo, 47; I. (commosso) della persona, 281; I. dello storico (vero), 179; I. dell'uomo, 265, 703; I. religioso, 79
Interpretazione (*Interpretation* – v. Esplicitazione) dei concetti, 795
Intimità (*Innigkeit*, D. T.: calore – v. Interiorità), 131
Intonazione (*Stimmung*, D. T.: disposizione, disposizione interiore – v. Affetto, Sentimento), 707, 723; I. (sublime) dello spirito platonico, 367; I.i estetiche, 173; I. metafisica (indissolubile), 723-725; I. sentimentalistica, LIX
Introvisione (*Einsicht*, D. T.: esame, intuizione), 3, 51-53, 63, 109, 121, 183, 229, 271, 303-305, 321, 365, 405, 445-447, 467, 525, 575, 775, 789, 825-827; I.i astronomiche, 283; I.i della filosofia critica, 255; I. (più profonda) della (presente) fenomenologia della metafisica, 807; I. della relatività dei fenomeni, 469; I. filosofica, 685; I.i matematiche, 283; I. nella connessione strutturale della vita dell'anima, 831; I. nella costituzione della fondazione per le scienze dello spirito, 133; I. nella necessità della connessione, 279; I. nella relatività delle immagini sensoriali, 473; I. (storica) nelle (vere) basi fondative della potenza della metafisica, 263; I.i nelle leggi di natura, 825; I. nell'esserci di dio, 615; I. nell'organizzazione (connettiva) delle scienze del cosmo, 355; I. nell'origine delle determinazioni su dio, 573; I.i sistematiche, LXV; I.i storiche, LXV; I. sulla sostanza particolare in Aristotele, 407; I. teoretico-conoscitiva, 563
Intuizione del mondo (*Weltanschauung*, D. T.: concezione, concezione del mondo – v. Concezione del mondo, Mondo, Visione del mondo), 537, 827, 847; I. antica, 513; I. filosofica, 87; I. romana (dei Romani), 841, 847
Io (*Ich* – v. Sé), 297, 513, 785; I. colmo di volontà, 375; I. mobile e alterabile, 779
Irrazionale (*Irrationale*) nel settore della matematica, 289
Islam (*Islam*), 531-535, 541-543, 553-557, 565-573, 577 (nota 2), 581, 585, 593, 597
Israeliti (*Israeliten* – v. Ebrei), 317
Istoria (*Historie* – v. Storia, Storiografia), 669
Istoria universale (*Universalhistorie* – v. Istoria) in Schlözer, 201
Italia (*Italien*), 487, 689, 703-705; I. del Rinascimento, 703; (dell') I. meridionale (*Unteritalien*, *unteritalisch*), 289-291, 297, 305, 317

Legge di pensiero (*Denkgesetz* – v. Principio, proposizione), 775, 779; L. di non contraddizione, 307, 385, 517, 599 (nota 2), 775-777; L. nella dottrina della scienza, 115
Letteratura (*Literatur*), 3, 65, 247, 507, 757; L. alessandrina, 505; L. autonoma, 757; L. cristiana dei primi secoli, 619; L. dei primi secoli dopo Cristo, 505; L. dei Padri della Chiesa, 615; L. dei Romani, 41; L. del diritto naturale nel medioevo, 441; L. delle (sulle) scienze dello spirito, 243, 247, 817; L. del medioevo, 615; L. di lingua latina, 535; L. di popoli stranieri, 427; L. in Mohl, 165 (nota 1); L.e nazionali, 173; L. politica dei Greci, 433; L. politica stoica, 483;

L. scientifica, 705 (nota 1); L. storica dell'èra imperiale, 677; L. sulle teogonie, 281; L. sullo Stato, 483
Libero arbitrio (*Willensfreiheit* – v. Libertà, Volontà), 531, 553-555, 559, 563, 639; L. in dio, 637
Libertà (*Freiheit*), 21, 33, 127, 133, 429, 441, 447, 463, 557, 561-567, 637-639, 655-657, 701, 777, 789; L. dalla connessione della natura, 765; L. della persona, 9, 765; L. (infinita) della volontà, 311, 841; L. delle esteriorizzazioni vitali della coscienza moderna, 707; L. delle unità individuali, 249; L. (personale) dell'individuo (individuale), 39, 429, 463, 541, 567, 707; L. dello spirito indagatore, 699; L. (di scelta) in dio, 637, 641; L. interna (della vita dell'anima, dell'uomo, del saggio), 483, 499-501, 541; L. esterna, 137; L. in Hegel, 189, 205-207; L. negli Stati greci, 481; L. politica, 433; L. umana (dell'uomo), 137, 145, 269, 553-557, 565-567, 655-657, 661
Lingua (*Sprache* – v. Linguaggio), 79-81, 113-115, 135, 153, 249, 263-265, 277, 341, 427, 437, 491, 845; L. greca, 297; L. latina, 535
Linguaggio (*Sprache* – v. Lingua), LVII, LXI, 33, 47, 67, 275, 361, 437, 451, 579; L. degli stati di fatto, 83; L. dei miti, 267, 277; L. della fede cristiana, 511; L. dell'animo più profondo, 807; L. della passione, 807; L. della vita religiosa, 267; L. dell'intelletto, 807; L. di Dante, 683; L. figurato, 139
Logica (*Logik*), 73, 229-235, 251, 287, 353, 359, 387-389, 393-395, 413, 445, 465, 515, 547, 585, 727, 819, 833-835; L. antica, 579; L. delle scienze dello spirito o scienze morali (in J. St. Mill), 43 (nota 1), 213; L. formale, 231; L. in Aristotele (aristotelica), 359, 389, 392 (nota 2), 411, 487, 545-547, 591; L. medievale, 547; L. umana, 769
Logismo (*Logismus* – v. Logica), 769, 787-789; L. della (nella) natura, 769

Matematica (*Mathematik*), 21, 177, 237, 253, 287-289, 309, 355, 357 (nota 1), 359, 367, 371, 377, 387-389, 395, 399, 413-415, 477, 487, 583-585; M. negli Arabi, 585 (nota 1), 595, 717-719
Materialismo (*Materialismus*), 725; M. grezzo, 23; M. scientifico-naturale, 255
Meccanica (*Mechanik*), 385, 415, 587, 717-719, 747, 753; M. atomistica, 23 (nota 2); M. degli stati psichici totali, 747; M. del cielo, 411, 723; M. della società, 133, 137, 225, 455; M. di particelle elementari, 333; M. psichica, 751
Medicina (*Medizin*), 583, 713
Meditazione (*Meditation* – v. Riflessione), 507, 513, 619
Medioevo (*Mittelalter*), LV, 11, 59, 195-197, 255, 331, 417-419, 441, 499, 509, 519 (nota 1), 525, 529, 539-541, 547, 551, 565-569, 573-579, 587, 593-595, 599-605, 615-617, 627-631, 641-645, 651-663, 665 (nota 4), 669, 675, 681, 685-689, 695-697, 701-707, 713, 731, 741, 745, 751, 755-757, 769, 787, 815; M. cristiano, 561 (nota 2); M. europeo, 659; M. occidentale, 643; primo M. 551; tardo M. 627
Megarici (*Megariker*), 389
Memoria (*Gedächtnis*) dell'umanità, 63
Metafisica (*Metaphysik*), LV-LIX, 41, 189, 193, 197-199, 211, 223, 245-247, 251-269, 275-277, 287, 293, 305 (nota 1), 309-311, 337-343, 349, 353, 359-363, 375-377, 383, 387-389, 393-407, 411-417, 421 (nota 1), 443, 449, 459, 463-469, 473-475, 481, 487, 493, 501, 507-511, 517, 521-523, 527-529, 533-543, 547, 551, 589, 595-601, 611, 631, 641-643, 647-655, 661, 701, 707-715, 719-725, 731, 741-745, 751-753, 763-779, 783-811, 827,

843; M. antica (dell'antichità), 511, 563, 721, 787; M. averroistica, 633 (nota 5); M. cristiana, 245; M. degli Antichi (dell'antichità greca), 11, 347, 403-405, 505; M. degli Arabi, 533; M. degli atomi sociali, 445; M. degli Atomisti, 401; M. dei fatti spirituali, 763; M. dei popoli europei moderni, 535; M. (greca) del cosmo, 347; M. della causa intelligente, 481; M. della causa intelligente del mondo, 419; M. della natura, 13, 653, 737; M. (astratta) della Scuola Wolffiana, 601; M. (medievale, teocratica) della società, 443, 449, 661, 675, 679, 689-691, 763; M. (cristiana, del decorso, naturalistica) della storia (mondiale), 207, 655, 659, 663, 667, 743, 763; M. della vita dell'anima, 619; M. (acritica) della volontà, 529; M. (teologica) dell'ebraismo, 569; M. delle cause psichiche, 589; M. delle forme sostanziali, 363-365, 369, 379-381, 413, 445, 455, 463, 585, 719; M. delle forze psichiche, 585; M. delle scienze della natura, 751; M. delle scienze dello spirito, 745; M. delle sostanze psichiche, 625; M. (tramandata) delle sostanze spirituali, 13, 653; M. dell'esperienza religiosa, 579; M. dell'Italia meridionale, 317; M. dell'Occidente (cristiano), 531, 641; M. dell'organizzazione della società, 659; M. (medievale) dello spirito, 11, 195; M. dello spirito dell'uomo, 11; M. dello Stato, 453; M. del mondo etico, 695 (nota 1); M. del vissuto religioso, 843; M. di un regno di spiriti, 763; M. dogmatica, 255-257; M. eclettica, 479; M. emanatistica, 509; M. epicurea, 479; M. europea (d'Europa), 313, 317, 331, 359-361, 417-419, 609, 621, 785; M. generale, 675; M. giusnaturalistica, 441; M. greca (dei Greci), 357, 425-427, 465, 487, 531, 537-539, 579, 847; M. intellettualistica, 273 (nota 1); M. in Aristotele (aristotelica), 259, 393 (nota 2), 401-403, 409, 417, 421, 451, 479, 533, 537, 547, 579, 589; M. in Eraclito, 427; M. in Leibniz, 771; M. in Platone, 401, 519; M. in Schopenhauer, 789; M. in Spinoza, 769; M. materialistica, 805; M. (generale, occidentale, oggettiva) medievale (del medioevo), 195, 203, 331, 529, 535, 541, 549-551, 593, 597, 601, 617, 627-629, 643, 651, 663, 693-695, 755, 765; M. moderna, 381, 403, 801; M. monistica, 623; M. monoteistica (d'Europa), 317, 331, 339-341, 359, 485, 711, 769; M. naturalistica, 211; M. occidentale, 543, 643; M. oggettiva, 521, 525; M. oggettuale dei Greci, 841; M. parmenidea, 333; M. politica (del medioevo), 681; M. postaristotelica, 477; M. sociale, 451; M. stoica, 479; M. storica (del medioevo), 685; M. teleologica, 483-485, 673; M. teologica, 521, 531, 559, 575-579, 591-593, 643, 663; M. tramandata, 535

Metafisica della volontà (*Willensmetaphysik* – v. Metafisica, Volontà) dei Romani, 841

Metafisica del popolo (*Volksmetaphysik* – v. Metafisica, Popolo), 259

Metafisica scolastica (*Schulmetaphysik* – v. Metafisica), 607

Metodo (*Methode*), 13, 41, 155, 181, 203-205, 215, 233, 237, 333, 349-351, 359, 471, 521, 563-565, 573, 587 (e nota 2), 699, 707, 747, 753, 761, 767, 779, 817, 821, 825-827, 841; M. comparativo, 35, 223, 455; M. costruttivo, 57, 759; M. dei positivisti, 7; M. della costruzione della società, 59; M. della filosofia (tedesca) della storia, 205; M.i dell'analisi storica, 193; M. della scienza aristotelica dello Stato, 659; M.(i) della(e) scienze della natura, LIX, 3, 207, 215, 817; M.i della sociologia (in Comte), 207-209, 213; M.i delle scienze dello spirito, 213-215, 817; M. dell'esperienza, 217; M. del tentativo

di questo libro, LXI; M. dello studio di fatti spirituali, 207; M. dialettico, 355 (nota 4); M. di comparazione, 147, 843; M. empirico, 7, 829; M. esplicativo, LVII; M.i esplicativi nel settore delle scienze dello Stato, 455; M. filologico, 743; M. generale di stima delle opere poetiche, 175; M. giuridico, 115; M. in F. Bacone, 41; M. in Socrate (socratico), 353-355; M.(i) metafisico(i) (della metafisica), 359, 583, 755; M. positivo, 199; M. psicologico, 753 (nota 1); M.i scientifico-naturali, LVII; M.i sperimentali, 339; M. statistico, 227

Metodologia (*Methodologie* – v. Metodo), 229; M. delle scienze dello spirito, 221

Mistici (*Mystiker*), 541, 545 (nota 2), 615 (nota 1), 641; M. cristiani, 765; M. del medioevo cristiano, 561 (nota 2)

Mito (*Mythos*), 261-263, 26, 277, 377, 433-435, 511, 743; M. greco, 297

Mitologia (*Mythologie* – v. Mito), 225, 381; M. comparativa, 265, 277

Mondanità (*Weltlichkeit* – v. Mondo), 701

Mondo (*Welt*), 55, 69, 123, 145, 191, 205, 241-243, 259, 273, 279, 289, 297, 309, 313, 317, 329 (nota 1), 341, 361-363, 367, 375-377, 397, 407, 417-421, 429, 475, 481, 487, 493, 497, 507-509, 513-515, 519-525, 533, 537, 543, 559, 561 (nota 1), 563, 567-569, 575, 599-603, 607, 611-615, 625-627, 631, 635-639, 643-657, 661 (nota 1), 665 (nota 4), 679, 693, 707, 719, 723, 737, 763, 771, 773 (nota 1), 777, 783-789, 805-807, 825; M. al di fuori di noi, 475; M. alterabile, 311, 341, 357-359, 523; M. antico, 435, 481, 493, 495, 591, 669, 699, 703-707, 757, 815, 841, 847; M. contingente, 637 (nota 2); M. creato, 11; M. cristiano, 511; M. degli astri, 591; M. degli spiriti, 11; M. dei beni, 165; M. dei corpi, 11; M. dei fisici ionici, 299; M. dei suoni, 301; M. (trascendente) della fede, 259, 601; M. dell'agire, 445; M. dell'astrazione, 95; M. della volontà, 445, 505; M. delle cose, 107; M. delle esperienze, 173; M. dell'esperienza interna, 763; M. dell'etere, 419; M. delle influenze reciproche psicofisiche, 169; M. delle poesie, 173; M. dello spirito, 39, 179; M. di corpi celesti, 607; M. di fatti, 167; M. (inalterabile) di pensieri eterni, 693; M. doppio, 589; M. effettuale, 409; M. esterno, 643; M. eterno, 629-631; M. etico, 445, 683, 695 (nota 1); M. etico-sociale, 497; M. fantastico, 533; M. fisico (materiale), 81, 837; M. greco, 353; M. ideale, 369; M. imperituro, 685; M. inferiore, 591; M. intelligibile, 519, 597, 651, 733; M. interno, 419, 509, 699, 783; M. invisibile del cristianesimo, 379; M. materiale, 27-29; M. medievale, 629; M. metafisico, 193-195, 305, 505, 533, 801; M. mitico, 279-281, 305; M. moderno, 709; M. morale, 649; M. oggettivo, 445; M. organico, 613; M. pagano, 619; M. perituro, 685; M. pratico, 450; M. puro, 495; M. razionale, 101; M. reale, 393; M. sociale, 81, 653; M. sovrasensibile, 671; M. spirituale, LXI, 9, 15, 25, 73, 77, 245, 267, 343, 377, 499, 633, 759, 773, 815; M. spirituale-storico-sociale, 815; M. storico (della storia), LVII, 69, 101, 179-181, 205-207, 221, 227, 249, 297, 505, 539, 649, 655, 817; M. storico-religioso, 777; M. storico-sociale, 3, 75, 101, 105, 171, 177, 217, 241, 427, 531, 709, 815; M. superiore (inalterabile), 375, 431, 723; M. terreno, 379, 609; M. trascendente, 511, 551, 627, 673-675; M. umano-storico-sociale, 819, 823; M. visibile, 579

Mondo di corpi (*Körperwelt* – v. Mondo), 15, 27, 313, 633

Mondo di idee (*Ideenwelt* – v. Mondo), 367, 377, 447, 519

Mondo di rappresentazioni (*Vorstel-*

lungswelt – v. Mondo), 55, 541-543; M. dell'Islam, 553-555; M. teologico, 579
Mondo di spiriti (*Geisterwelt* – v. Mondo), 13, 193, 333, 619, 653
Mondo esterno (*Außenwelt* – v. Mondo), LXI-LXIII, 13, 25-27, 33, 37, 97-99, 119, 229, 235, 295, 345-347, 353, 399, 467-471, 511-513, 523, 529-531, 541-543, 551, 601, 623, 631, 643, 733, 737, 763, 779-781-785, 793-797, 809
Mondo sensibile (*Sinnenwelt* – v. Mondo), 259
Monismo (*Monismus*), 737; M. scientifico-naturale, 255-257, 725, 737
Monisti (*Monisten* – v. Monismo), 801, 805; M. filosofico-naturali, 247; M. metafisici, 725
Monoteismo (*Monotheismus*), 317, 423, 479; M. degli Israeliti, 317; M. greco, 327; M. in Anassagora (anassagoreo), 325, 417
Morale (*Moral* – v. Etica), 93, 119, 123
Moralisti (*Moralisten*) inglesi, 121
Moralità (*Moralität* – v. Eticità, Morale), 613
Morte (*Tod* – v. Immortalità), 103, 303, 555, 677, 759; M. degli dèi, 301
Musica (*Musik*), 33
Musulmani (*Moslimen* – v. Arabi), 559
Mutaziliti (*Mutaziliten*), 531, 555-557, 571

Nascita (*Geburt* – v. Morte), 103
Natura dell'uomo (*Menschennatur* – v. Essenza dell'uomo), LXI, 9, 61, 83-87, 95-97, 109, 179, 249, 371, 375, 679, 699, 715, 753-755, 787
Naturalismo (*Naturalismus*), 37
Naturalisti (*Naturalisten* – v. Naturalismo), 191
Nazione (*Nation* – v. Popolo, Stato), 79-81, 177, 251, 263 (nota 2), 533, 565 (nota 1), 581, 703; N. araba, 531; N.i civili, 483; N.i europee (odierne), 147
Necessità nel pensiero (*Denknotwendigkeit*), 355, 601, 715, 765-769, 777-779, 787-789
Neocomprensione (*Wiederverständnis* – v. Comprensione) del mondo antico, 707; interna dello spirito degli scrittori antichi, 705
Neoplatonici (*Neuplatoniker* – v. Neoplatonismo), 515-517, 547, 573, 625, 653
Neoplatonismo (*Neuplatonismus* – v. Platonismo), 501, 521, 531,
Nominalismo (*Nominalismus*), 549, 695; N. in Roscellino, 549
Nominalisti (*Nominalisten* – v. Nominalismo), 605
Nostalgia (*Sehnsucht*) dell'immortalità nel paganesimo senescente, 619; N. dell'uomo per l'eterno, 269

Occidente (*Abendland*), 317, 499, 531-533, 555, 559, 577-579, 583, 591-593, 605, 625-627, 647, 675; O. cristiano, 531, 543, 585, 595, 635, 641
Occidente (*Okzident*), 509, 531
Oggettivismo (*Objektivismus*), 381, 395; O. greco, 389; O. in Aristotele, 365
Oggettività (*Objektivität*), 99, 119; O. del(i) sistema(i), 97-99
Oggettualità (*Gegenständlichkeit* – v. Oggettività) data nel rappresentare, 307
Opera d'arte (*Kunstwerk* – v. Arte), 447; O. etica (visibile) della politica, 497
Organizzazione (*Organisation*), 109, 161, 165, 173, 689, 699, 829; O. animale, 471; O. biologica (esterna), 211; O. del diritto cultuale, 283; O. (esterna, giuridica, politica) della Chiesa (Cattolica), 671, 701; O. della società, 157, 177 (e nota 1), 199, 659; O.i della Terra, 327; O. delle scienze della natura, 825-827; O. delle scienze dello spirito, 825-827; O. dello Stato, 491; O. esterna, 131, 143, 147-149, 161, 265, 539; O. esterna della convivenza, 69 (nota 1); O. esterna della società, 79-81, 91-93, 101, 105-113, 125, 133, 143, 147-151, 155-159, 163-165, 171, 195,

219, 225-227, 235, 249, 463, 659, 669, 687-689, 703-705, 751-753, 837; O. esterna dell'umanità, 83, 91, 129-133, 137, 143; O. gerarchica in Comte, 197; O. intellettuale in Socrate, 349; O. nazionale, 111; O. sociale esterna, 147; O. sottomano della società, 105
Oriente (*Morgenland*), 531, 535, 559, 577, 605, 627-629, 641 (nota 2), 679
Oriente (*Orient*), 285, 429, 509, 531, 579, 723

Padri della Chiesa (*Kirchenväter*), 501, 509-511, 547, 551, 555, 575, 595-597, 603, 615, 663, 667, 683; P. greci, 655; P. latini, 655
Paganesimo (*Heidentum*), 501, 509, 543, 619,
Pagani (*Heiden* – v. Paganesimo), 501
Panlogismo (*Panlogismus* – v. Logismo), 635, 641, 765, 771; P. della filosofia tedesca dell'identità, 635
Panteismo (*Pantheismus*), 291, 549, 657, 771; P. (intellettualistico) moderno, 291, 631
Passione (*Leidenschaft* – v. Affetto, Sentimento), 15, 103, 151; P.i prive di regole, 91
Patire (*Leiden* – v. Agire, Fare), 77, 283, 297, 397, 401-405, 451, 497, 727, 733, 791
Peripatetici (*Peripatetiker*), 621 (nota 1); P. arabi, 631-635, 643, 647
Persiani (*Perser*), 579
Persona (*Person*), 3, 9, 97-99, 125-127, 141, 149-151, 171, 197, 281-285, 299, 317, 349 (nota 1), 371, 429, 437-439, 457, 475, 485, 497, 505-507, 569, 643, 663, 689, 701, 709-711, 765-767, 775, 807, 845; P. etica, 361; P. morale, 619; P. terrena, 685
Personalità (*Persönlichkeit* – v. Persona), 135, 147, 155, 817; P. dell'artista, 823; P. di dio, 539, 649; P. di Platone, 369; P. universale, 169
Piano (*Plan*) del decorso storico, 183; P. della provvidenza, 199, 663, 667; P. (unitario) della (nella) storia dell'uomo (dell'umanità), 193, 197, 203, 659; P. (unitario) di dio, 655, 663, 667-669, 679, 693; P. di questo libro, LIII; P. di una fondazione delle scienze dello spirito, LIX; P. di una storia universale in Turgot, 195; P. (unitario) nel corso storico del mondo, 195
Pitagorici (*Pythagoreer*), 289, 297-301, 305, 313, 367, 723, 843
Platonici (*Platoniker* – v. Platonismo), 519
Platonismo (*Platonismus*), 273 (nota 1); P. italiano, 487
Poema (*Gedicht* – v. Poesia), 279; P. in Dante, 419; P. in Parmenide, 305; P.i omerici, 279
Poema dottrinale (*Lehrgedicht* – v. Poema) parmenideo, 301, 305
Poesia (*Dichtung*), 83, 171-173, 215, 263, 463, 741; P. del medioevo, 657; P. epica (dei Greci), 275, 281; P. lirica, 281; P.(e) omerica(-he), 281
Poesia (*Poesie*), 269, 431, 739-741, 759; P. di Goethe, 739; P. priva di figura, 741
Poesia concettuale (*Begriffsdichtung* – v. Poesia), 441; P. metafisica, 453
Poesia sentimentale (*Gefühlsdichtung* – v. Poesia, Sentimento), 281
Poetica (*Poetik* – v. Poesia), 173-175, 445
Politìa (*Politie* – v. Politica), 431, 437, 447, 453; P.e dalla discendenza puramente greca, 427; P.e greche, 5, 135, 163, 435, 459
Politica (*Politik*), 3, 41, 73, 457, 463, 497, 753, 845; P. in Alessandria, 485; P. papale di Gregorio VII, 681
Popolo (*Volk*), 79, 83, 113, 119, 125, 147, 153, 161 (e nota 1), 165, 195, 251, 265, 279, 327, 427, 457, 493, 505, 529, 533, 539, 579, 585, 689, 697-707, 743; P.i antichi (d'Europa), 441, 465, 481, 485-491, 505, 509, 653, 707; P.i barbari, 483; P.i classici, 577; P. degli Arabi, 589; P.i dell'Islam, 543; P.i (monarchici, nomadi) dell'Orien-

te, 459, 723; P.i del Mare Mediterraneo, 431; P.i del mondo antico, 703; P.i di lingua greca, 437; P. ebraico, 193; P. eleatico, 355; P.i europei (moderni), 247, 251, 261, 441, 485, 535, 653, 697, 703; P.i germanici, 677, 713; P. greco, 349; P. indogermanici, 265, 277; P. inferiore, 603; P.i latini, 713; P.i moderni, 41, 431, 441, 447, 481, 533, 539, 543, 689, 705, 713-715, 743, 757; P.i occidentali, 579; P.i privi di storia, 37; P. romano, 689; P.i romano-germanici, 489, 531, 535, 657; P.i sottomessi, 531; P.i storici, 37; P.i stranieri, 427
Positivismo (*Positivismus*), 809
Positivisti (*Positivisten* – v. Positivismo), LIX, 7, 43, 509
Pragmatismo (*Pragmatismus*), 251, 663; P. della storia, 249; P. storico, 159
Prassi (*Praxis* – v. Azione, Fare) della vita, 39
Predestinazione (*Prädestination*), 531, 557; P. della storia universale, 37
Prescrizione di regole (*Regelgebung* – v. Regolamentazione, Regolazione), 73, 125
Presentazione della storia (*Geschichtsdarstellung*, D. T.: esposizione della storia) artistica, 179
Principio (*Prinzip* – v. Legge di pensiero, Proposizione), 129, 205, 215, 255, 289, 295, 303, 313, 353, 359, 383-385, 389, 395-397, 409, 425, 507, 597, 633, 767, 777, 837-839; P.i comparativi, 255; P.i del (nostro) agire, 15; P.i del conoscere (metafisico), 15, 773-775; P. del cosmo, 301; P. delimitatore, 789; P. (teleologico) della conoscenza della storia, 745; P. della creazione, 625, 653; P. della dipendenza tra le verità, 43; P. della filosofia della storia, 189; P. della filosofia positiva, 213; P. della forma, 301; P. della metafisica in Aristo-tele, 773; P. della metamorfosi delle rappresentazioni nell'estetica, 115; P. della personalità della volontà, 641; P. della Scuola Istorica, LIX; P.i della Scuola Meccanica, 747; P. dell'autocertezza, 521; P. della volontà, 639-641; P. dell'economicità nell'economia politica, 115; P. dell'esperienza, 643; P. dell'essere (unico), 301, 313; P.i dell'ordine sociale, 693; P. dell'universo, 301; P. dell'Uno-Tutto, 303; P.i (metafisici, teologici) del medioevo, 751; P.i del mondo metafisico, 535; P.i del mondo spirituale, LXI; P. del mutamento, 305; P. del pensiero, 771; P. (moderno) del potere autonomo della volontà della persona, 643; P.i del sistema teocratico, 679; P. di Archimede, 589; P. di equivalenza, 231; P. di Galilei, 717; P.(i) d'individuazione, 633-635; P. d'inerzia, 717; P. d'intreccio delle scienze particolari, 43; P. di Oc-cam, 695; P. di ragione (sufficiente) in Leibniz, 771, 775; P. di subordinazione delle apparizioni storiche alle scienze della natura, 213; P. di vincolamento, 841; P. esplicativo, 659; P. formatore (conforme a ragione), 297, 309; P. intelligente, 609; P.(i) metafisico(i), 41, 45, 193, 205, 397, 771; P. per la guida della società, 209; P.i politici dell'Occidente, 675; P. positivo, 803; P. primo, 637; P.i scientifico-naturali, LVII; P. sintetico, 255; P. spontaneo, 557; P.i supremi, 383; P. teocratico, 695; P. unitario, 839; P.i universali e inalterabili, 395
Principio di non contraddizione (*Satz des Widerspruchs* – v. Legge di pensiero, Principio, Proposizione), 771, 803
Principio di ragione [sufficiente] (*Satz vom Grund* – v. Principio, Proposizione), 13, 85-87, 95, 233, 567, 643, 771, 775-777, 781-785, 789
Principio esplicativo (*Erklärungsprinzip* – v. Principio), 609, 659, 841; P.i semplici, 187
Principio reale (*Realprinzip* – v. Principio), 775
Progresso (*Fortschritt*), 5, 125, 191,

287, 313, 395, 586, 653, 659, 667; P. del genere umano, 755; P. (alcun) della meccanica presso gli Arabi, 587; P. dell'antropologia, 63; P. della ricerca, 721; P. delle invenzioni, 709; P. delle scienze dell'intero della terra, 211; P. delle esperienze della vita pratica, 263; P. delle scienze della natura, 425; P. delle scienze dello spirito, 759; P. delle scienze positive, 487; P. dell'illuminismo, 165; P. dell'intelligenza umana, 291; P. dello spirito scientifico, 413; P. del metodo metafisico, 353; P. del pensiero scettico, 465; P. intellettuale, 487; P. nel decorso del rappresentare mitico, 279; P. nella connessione conoscitiva, 353; P. nella conoscenza della natura in Democrito, 339; P. nella coscienza della libertà in Hegel, 189; P. storico (della storia, dell'umanità), 11, 129, 185, 203, 217, 757-759; P. verso una letteratura e una scienza autonome, 757; P. verso un ordinamento corrispondente all'utile comune, 839

Progresso complessivo (*Gesamtfortschritt* – v. Progresso), 217

Proposizione (*Satz*, D. T.: principio, proposizione – v. Legge di pensiero, Principio), LIX, 3, 5-7, 85, 89, 95, 133, 153, 159, 167, 173-175, 183-185, 189, 207, 211, 219-225, 229-233, 251, 273, 285, 305-309, 319, 325, 351-355, 367, 373, 439, 487-489, 503, 507, 521, 537, 551, 557, 569, 599, 629, 633, 777, 803, 821, 833; P. astratte, 223; P.i chiare, 39; P.i cosmologiche, 627; P.i dei Sofisti, 389; P.i del diritto, 535; P.i della psicologia metafisica, 763; P.i della scienza, 267; P.i della teologia naturale sulla religione, 755; P.i delle scienze della cultura, 93; P.i della Scolastica, 637; P.i della metafisica (teocratica) della società, 691; P.i della metafisica platonico-aristotelica, 547; P.i della teologia dell'ebraismo in Spinoza, 575; P.i delle religioni monoteistiche, 551; P.i delle scienze dello spirito, 235; P.i delle scienze particolari, 231; P.i (fondamentali) delle singole scienze, 231; P. di Gorgia, 347; P. di Plotino, 623; P.i di Protagora, 343; P. di Spinoza, 291; P.i eleatiche, 373; P.i etiche, 353; P. fisica, 307; P.i fondamentali, 89; P.(i) generale(i), 61, 255; P.i elementari, 115; P.i generali, 633; P.i metafisiche, 181, 785; P.i psicologiche, 133, 181; P.i su fatti psichici o psicofisici, 133; P.i sul sapere, 405; P. teoretica, 107; P. universale, 407

Protestantesimo (*Protestantismus* – v. Cattolicesimo, Riforma), 177 (nota 1), 617

Provvidenza (*Vorsehung*) di dio (divina), 177, 199, 567, 649, 659, 663, 677, 685

Psiche (*Psyche* – v. Anima), 447, 671

Psichismo (*Psychismus* – v. Psiche), 379

Psicofisica (*Psychophysik* – v. Fisica, Fisiologia, Psicologia), 65; P. della società, 225

Psicologia (*Psychologie*), LVII, 19, 55-57, 61-67, 87-89, 115-117, 213, 245, 457, 745-747, 787, 839; P. classificatrice (delle scuole metafisiche più antiche), 751; P. descrittiva, 115; P. esplicativa, 61-63, 749-751; P. fisiologica, 65-67; P. metafisica, 763; P. moderna, 745; P. nell'epoca metafisica, 747; P. razionale, 11, 23 (nota 2), 601; P. sistematica, 831

Psicologia individuale (*Individualpsychologie*), 87

Psicologia particolare (*Einzelpsychologie* – v. Psicologia), 131

Psicologia reale (*Realpsychologie* – v. Psicologia), 65

Puritanesimo (*Puritanismus*), 541

Quietismo (*Quietismus*) egoistico degli Epicurei, 485

Quotidiano (*Alltägliche*), 179

Ragionamento (*Räsonnement* – v. Ragione), 269, 317, 387-389, 751; R.

astronomico, 323; R. dell'intelletto, 273 (nota 1); R. nello spirito greco, 413
Ragione (*Vernunft*), LXI, 85; R. della cosa che fu attiva nella storia delle scienze dello spirito, 49; R. della storia, 45
Ragione del mondo (*Weltvernunft* – v. Mondo, Ragione), 317, 325, 591; R. in Hegel, 711;, 805 R. nella speculazione tedesca, 631
Rappresentanza (*Repräsentation*), 65, 675; R. della *civitas terrena*, 677
Rappresentazione finalizzata (*Zweckvorstellung*), 129, 489; R.i imperfette, 461; R.i in Aristotele, 459, 751; R.i negli Scolastici, 751
Razionalismo (*Rationalismus* – v. Ragionamento, Ragione), 545; R. di Scoto Eriugena, 545 (nota 4)
Razionalisti (*Rationalisten* – v. Razionalismo), 545 (nota 4); R. arabi (dell'Islam), 531, 555
Razza (*Rasse* – v. Stirpe), 79, 837; R. germanica, 701
Realismo (*Realismus* – v. Idealismo), 203, 549 (nota 3); R. in Anassagora, 319; R. (oggettivo) in Aristotele, 385
Realtà (*Realität* – v. Effettualità, Fatticità, Fattualità), LXI, 27, 95, 119, 161, 195-197, 203, 241-243, 353, 375, 385-387, 397, 443, 461, 475, 501, 535, 613-615, 649, 653, 705, 733, 737, 755, 783-785, 801, 831-833; R. (sottomano) degli ordinamenti dello Stato, 447; R. del contenuto, 61; R. del cristianesimo, 511, 537; R. del decorso, 61; R. del fatto dell'intuizione, 311; R. (vivente) dell'Altro nell'autocoscienza, 797; R. dell' (nell') autocoscienza, 515; R. della natura umana, 449; R. (inoppugnabile) dell'autocoscienza, 353; R. della coscienza presente, 273; R. della volontà, 695; R. delle forme, 407; R. delle idee nel mondo effettuale, 409; R. delle realtà, 375; R. (oggettiva) dell'esperienza interna, 37; R. dell'oggetto, 241, 599; R. dello Stato, 453; R. del mondo, 515, 523; R. del mondo esterno, LXIII, 345-347; R. del mondo interno, 509; R. del movimento, 333, 345; R. (piena) del sistema, 97; R. del (nel) soggetto, 347-349; R. (della personalità) di dio (nella nostra vita), 649; R. in Aristotele, 407; R. indipendente dalla rappresentazione, 809; R. indipendente dal vissuto, 733; R. in noi, 519; R. metafisica, 315; R. nell'azione umana, 565; R. nelle scienze sperimentali, 833; R. nell'uomo, 449; R. oggettiva, 781; R. originaria (vivente), 277; R. politiche, 679; R. psichica, 519; R. soggettiva, 783 (nota 1); R. storica(-he), 503, 679
Regolamentazione (*Regelung* – v. Prescrizione di regole, Regolazione) delle azioni, 121
Regolazione (*Regulierung* – v. Prescrizione di regole, Regolamentazione) dell'attività, 105
Relativismo (*Relativismus* – v. Relatività, Relativo), 345; R. dei filosofi moderni, 469; R. in Protagora, 343-345, 435, 439, 465, 471; R. in Sesto Empirico, 469; R. scettico (degli Scettici), 441, 469; R. sofistico, 441
Relatività (*Relativität* – v. Relativo), 437, 821; R. dei fenomeni, 469; R. del contenuto di verità, 713; R. della cerchia di esperienza, 801; R. della grandezza in Anassagora, 315, 319; R. della percezione sensibile, 357; R. delle esperienze sull'effettualità esterna, 767; R. delle immagini sensoriali, 473; R. delle impressioni, 473; R. del punto di osservazione, 801; R. di tutti i sistemi metafisici, 711
Relativo (*Relative* – v. Assoluto), 291
Religione (*Religion*), LVII, 81, 87-89, 93, 97-99, 111, 117-119, 159, 167, 171, 199, 221, 227, 247, 249, 261-265, 271, 273 (nota 1), 275-277, 297, 431 (nota 1), 439, 495, 501-503, 509, 535, 543-545, 553-555, 559, 597, 605, 659-661, 701, 707,

751-755, 761, 789, 835; R. cristiana, 707; R.i dell'Occidente, 605; R.i indo-germaniche, 543; R. mitica, 297; R.(i) monoteistica(-he), 507, 541, 545, 551, 597; R. naturale, LV; R. pratica, 617
Religione mondiale (*Weltreligion* – v. Religione), 535
Religione naturale (*Naturreligion* – v. Religione), 415; R. greca (dello spirito greco), 373, 381
Religione rivelata (*Offenbarungsreligion* – v. Religione), 667, 843
Responsabilità (*Verantwortlichkeit* – v. Libertà), 557-559; R. delle azioni, 9; R. dell'uomo, 553-555
Restaurazione (*Restauration*) filosofica della fede negli dèi, 501
Retorica (*Rhetorik*), 41, 73, 445
Ricordo (*Erinnerung*), 373; R. della discendenza e della parentela, 135
Riflessione (*Besinnung*, D. T.: meditazione), 273 (nota 1), 515; R. filosofica, 367-369, 375; R. metafisica (dell'antichità), 353, 429, 537, 615, 619; R. (metafisica) sulle proprietà (più generali) della connessione del mondo, 305; R. sulle proprietà del principio dell'universo, 301; R. sull'esperienza interna, 765; R. sul principio del cosmo, 301; R. sul sapere, 375
Riflessione (*Nachdenken*), 73, 295, 299, 553, 749; R. cristiana, 663; R. dei filosofi greci (precedenti Aristotele), 381; R. filosofica, 241; R. metafisica, 295; R. scientifica, 415; R. senziente, 713; R. (più rigorosa) sulla posizione dello spirito nei confronti della natura, 21; R. sulle proprietà (più generali) di un principio, 295; R. sull'origine dei (nostri) concetti, 573; R. teoretica, 117
Riflessione (*Reflexion*), 535; R. logica, 551; R. metafisica, 535
Riforma (*Reformation* – v. Protestantesimo), 541, 703, 765
Rigore (*Strenge*) della teoria della conoscenza, 833; R. del procedimento dimostrativo, 479; R. matematico, 323; R. teoretico delle scienze particolari, 225
Rinascimento (*Renaissance*, D. T.: rinascenza), 485, 703, 757; R. europeo, 487
Rivoluzione (*Revolution*), 83, 227, 441, 461, 487; R. Francese, LV-LVII, 5, 163; R. nella (nostra) visione del mondo, 33
Roma (*Rom*), 193, 491, 531, 665, 847
Romani (*Römer* – v. Roma), 41, 483-485, 505, 677, 689, 841, 847

Sacro (*Heilige*), 741
Sapere morale (*Gewissen*, D. T.: coscienza morale – v. Coscienza, Morale), 121, 197, 269, 503, 619; S. direttivo, 517; S. in Lutero, 699
Scepsi (*Skepsis*), 315, 347, 507, 845
Scettici (*Skeptiker* – v. Scepsi, Scetticismo), 465-469, 473-475, 479, 525, 627, 845; S. accademici, 515
Scetticismo (*Skeptizismus* – v. Scepsi), 245, 261-263, 303, 309, 341, 347, 371, 465, 469, 475-477, 481, 493, 511, 525, 603-605, 623, 809, 843; S. antico, 527; S. degli Eleati, 347; S. degli Eraclitei, 347; S. greco, 527
Scienza della natura (*Naturwissenschaft* – v. Natura, Scienze della natura), 5-7, 17, 27-29, 35, 51, 55, 99, 207, 307 (nota 2), 337, 411, 443, 649, 715, 731, 735, 739, 751-753, 761, 785, 793-801; S. descrittiva, 417, 595; S. esplicativa, 417; S. generale, 837; S. greca, 385; S. in Aristo-tele, 411; S. matematica, 355, 589, 833; S. meccanica, 745, 763; S. moderna, 309, 583, 713-715, 725, 731, 737; S. positiva, 589
Scienza della società (*Gesellschaftswissenschaft* – v. Dottrina della società, Società, Sociologia), 9, 45 (nota 1), 69 (nota 1), 167
Scienza della storia (*Geschichtswissenschaft* – v. Istoria, Storia), 61; S. esplicativa, 491; S. generale, 63; S. moderna, 221; S. progressiva, 187
Scienza dello spirito (*Geisteswissenschaft* – v. Scienze dello spirito,

Spirito), 133, 817, 843; S. autonoma, 649
Scienza razionale (*Vernunftwissenschaft* – v. Metafisica), 353, 593, 597-601, 627, 631, 635, 643, 785; S. aristotelica, 631-633; S. di Platone e Aristotele, 473; S. greca, 597; S. metafisica, 519
Scienza sperimentale (*Erfahrungswissenschaft*, D. T.: scienza d'esperienza), LIX, 15, 247, 801, 833; S. moderna, 807; S. particolare, 401; S. storica, LV
Scienze della natura (*Naturwissenschaften*, D. T.: scienze della natura, scienze naturali – v. Natura, Scienza della natura), LIX, 9, 33, 53-55, 65, 89 , 139, 207, 213-217, 221, 235-237, 241, 425, 445, 457, 463, 489, 507, 589, 593, 745, 751, 761, 801, 821, 825-829, 837
Scienze dello spirito (*Geisteswissenschaften* – v. Scienza dello spirito, Spirito), LV-LXIII, 5-7, 13-15, 25, 31-33, 37, 41-51, 55, 63, 73, 79, 87-89, 93, 107, 133, 139, 159, 171, 183-187, 213-215, 219-221, 229, 235-237, 241-247, 267, 425-427, 445, 459, 463, 479, 491, 595, 647, 661, 745, 751, 755, 759, 763, 783, 797, 809, 815-819, 823-831, 839, 843, 847; S. empiriche, 247; S. filosofiche, 247; S. positive, 45; S. pure, 25
Scienze sociali (*Sozialwissenschaften* – v. Scienza della società), 177 (nota 1)
Scolastica (*Scholastik*), 629, 637, 707; S. cristiana, 561, 627 (nota 1); S. ortodossa dell'Islam, 557
Scolastici (*Scholastiker* – v. Scolastica), 539, 575, 593, 607-609, 751; S. arcaici, 561 (nota 1)
Scuola Alessandrina (*alexandrinische Schule* – v. Alessandrini), 417
Scuola Aristotelica (*aristotelische Schule*), 411, 417, 463, 477
Scuola Astratta (*abstrakte Schule*), 51, 85, 95
Scuola di Eraclito (*Schule Heraklits*), 341
Scuola di Leucippo (*Schule Leukipps*), 439
Scuola di Mileto (*Schule von Milet*), 427
Scuola Eleatica (*eleatische Schule* – v. Eleati), 311
Scuola Empiristica (*empiristische Schule*), 471
Scuola Fisiocratica (*physiokratische Schule*), 755
Scuola Francescana (*Franziskanerschule*), 567
Scuola Francese (*französische Schule* – v. Sociologia), 183
Scuola Istorica (*historische Schule* – v. Istoria, Storiografia), LV-LXI, 51, 95, 165
Scuola Meccanica (*mechanische Schule* – v. Meccanica), 747
Scuola Metafisica (*metaphysische Schule* – v. Metafisica), 205
Scuola Neoplatonica (*neuplatonische Schule* – v. Neoplatonici), 519, 569 (nota 1),
Scuola Peripatetica (*peripatetische Schule* – v. Peripatetici), 589-591
Scuola Pitagorica (*Pythagoreische Schule* – v. Pitagorici), 285
Scuola Platonica (*platonische Schule*), 411, 477
Scuola Razionale (*rationale Schule* – v. Razionalismo), 471
Scuola Romantica (*romantische Schule*), LVII
Scuola Scettica (*skeptische Schule* – v. Scettici), 347, 465, 469
Scuola Socratica (*sokratische Schule* – v. Socratici), 5 [pl.], 41, 353, 375, 445, 459-461
Scuola Stoica (*stoische Schule* – v. Stoici), 339, 483-485, 669
Scuola Teoretico-conoscitiva (*erkenntnistheoretische Schule*), LXI
Scuola Wolffiana (*wolffische Schule*), 601,
Scuole di retorica (*Rhetorenschulen* – v. Retorica), 435
Sé (*Selbst* – v. Io), LXIII, 185, 283, 503-505, 513, 541, 567, 613-615, 645, 731, 797, 805, 809
Sentimentalismo (*Sentimentalität*, D. T.: sentimentalizzare – v. Senti-

mento), 613
Sentimento (*Gefühl*, D. T.: senso, sentimento – v. Affetto, Intonazione, Passione), 15, 29, 55, 65, 71, 97, 131-133, 203, 431-433, 699, 713, 723, 731, 747, 757, 785, 843; S. della bellezza, 301; S. della comunità, 127, 133; S. (personale) della connessione del singolo con l'intero storico, 197; S. della (propria) dignità, 121; S. dell'affinità con l'intero della natura, 373; S. della (propria) invincibilità, 669; S. dell'amore, 515; S. della non concordanza, 745; S. della vita, 785; S. della vita nella natura, 741; S. della vita piena, 525; S. (intimo) dell'effettualità storica, 43; S. (profondo) dell'effettualità vivente, irrazionalmente impetuosa, 95; S. (immediato) dell'esserci indiviso, 29; S. dell'essere per sé, 127, 133; S. dello stato delle scienze dello spirito, LIX; S. (struggente) dell'unificazione, 843; S. del valore del corso del mondo, 191; S. del valore (infinito) della persona morale dinanzi a dio, 619; S. (inestirpabile) del valore e del senso della vita storica del mondo, 191; S. di autonomia dell'individuo, 561; S.(i) (durevoli) di coappartenenza a un insieme, 91, 129, 135; S. (vivente) di comunità, 91, 129, 135, 759; S. di dipendenza reciproca, 133; S. di estraneità della vita interna di fronte a tutto il chiasso dell'apparato politico esterno, 483; S. d'imperfezione, 613; S. d'indipendenza, 343; S. di parentela, 129; S. di un'autorità di provenienza superiore, 751; S. (impetuoso e trascinante) di uno (smisurato) sviluppo del genere umano, 757; S.i impetuosi per natura, 83; S. (personale) nello storiografo, 697; S. religioso, 87; S. sensoriale, 623 (nota 1); S. sociale alterato dell'uomo degli ultimi secoli avanti Cristo, 485; S.i sociali, 425, 431-433; S.i (più) sublimi (dell'uomo), 757; S.i superiori, 301, 701; S. umano più elevato, 495-497
Sentimento della vita (*Lebensgefühl*, D. T.: senso della vita, sentimento della vita – v. Sentimento, Vita), 25, 281, 297, 607, 633, 739; S. dell'uomo, 483; S. (più profondo) dell'uomo greco, 427; S. in Agostino, 525; S. in Pascal, 9 (nota 1); S. personale, 707
Sentimento del valore (*Wertgefühl* – v. Sentimento), 237
Sentimento di comunanza (*Gemeingefühl* – v. Sentimento, Sentimento di comunità), 133
Sentimento di comunità (*Gemeinschaftsgefühl* – v. Sentimento, Sentimento di comunanza), 129, 131; S. generale, 131
Sentimento di dio (*Gottesgefühl* – v. Sentimento) in Schleiermacher, 761
Sentimento di fondo (*Grundgefühl* – v. Sentimento) metafisico, 723
Sentimento di persuasione (*Überzeugungsgefühl* – v. Sentimento), 231
Sentimento di potere (*Machtgefühl* – v. Sentimento), 127
Sentimento di verità (*Wahrheitsgefühl*, D. T.: senso della verità – v. Sentimento), 467
Sentimento nazionale (*Nationalgefühl* – v. Nazione, Sentimento), 135
Sillogismo (*Syllogism* – v. Argomentazione, Dimostrazione, Inferenza), 393, 465, 475, 695, 705, 779
Sillogistica (*Syllogistik* – v. Sillogismo) di Aristotele (aristotelica), 393 (e nota 2)
Simbolismo (*Symbolik*), 511
Sincretismo (*Synkretismus*), 525; S. nella metafisica, 543
Singolarità (*Singularität*), 71; S. dell'individuo, 55; S. dell'unità psichica, 71
Sistema di cultura (*Kultursystem*), 93, 125-131, 135-137, 145, 659
Sistematica (*Systematik*) degli studi professionali, 43; S. della sociologia, 165; S. delle facoltà, 39; S. delle intuizioni del mondo, 847; S.

delle scienze dello spirito, 41; S. oggettiva, 529; S. teoretico-conoscitiva, 833
Socialità (*Sozialität*), 839
Società (*Gesellschaft*), LV, LIX, 3-5, 41, 47, 51-61, 67-75, 79-87, 91-99, 103-111, 117, 121-133, 137-139, 145-151, 157, 161 (nota 1), 165-169, 177 (e nota 1), 199, 209, 217, 223-229, 249, 425, 429, 433, 437-439, 443-445, 455-457, 481, 507, 619, 651-653, 665-669, 673, 691-693, 701-703, 713, 741, 745, 751-755, 759-763, 799, 815, 819-821, 829, 837-841; S. animata, 121; S. ateniese, 447; S. borghese, 199, 443; S. civile, 495; S. colta, 479; S. effettuale, 243; S. europea (moderna), LVII, 163, 177, 441, 541, 653, 695; S. futura, 441; S. greca, 435, 441, 691; S. greco-romana, 505; S. medievale, 653, 701; S. moderna, 691, 711-713; S. odierna, 47; S. ordinata dal pensiero, 293; S. organizzata, 157; S. (del) presente, 207, 217; S. romana, 847; S. umana, 3, 31, 171, 501, 591, 659, 665 (nota 1), 673, 683, 699, 745, 753, 837; S. unitaria, 449
Socievolezza (*Geselligkeit*) insocievole in Kant, 199; S. religiosa, 87, 131
Sociologia (*Soziologie* – v. Dottrina della società, Scienze sociali), 9, 67, 69 (nota 1), 119, 165
Socratici (*Sokratiker*), 515
Sofisti (*Sophisten* – v. Sofistica), 41, 57, 341, 347-349, 369, 389, 433-437, 459, 465, 479, 627, 691, 767, 843
Sofistica (*Sophistik*), 349, 375, 445
Soggettività (*Subjektivität* – v. Oggettività, Soggetto), 591; S. delle impressioni sensibili, 365; S. dell'intuizione religiosa, 843; S. del modo moderno di considerazione, 821
Soggetto (*Subjekt*), 7, 23 (nota 2), 53, 61, 125, 269, 307, 345-349, 371-373, 403, 473, 513, 537, 551-553, 569-571, 621, 625, 731, 759-761, 769, 785-787, 799-801, 805, 825, 829-831; S. alterabile, 781; S. conoscente, LXI, 821; S. corpo, 623; S.i degli enunciati sulla natura, 451; S. del corso della natura, 785, 789, 807; S. del corso del mondo, 775, 787-789, 803; S. del giudicare, 393; S.i della connessione della natura, 387, 397; S. della natura, 799, 805; S. del mondo, 787; S.i (reali) del processo della natura, 799; S. finito, 655-657; S. libero, 561; S. metafisico, 519; S. percipiente, 345; S.i per enunciati sull'effettualità, 451; S. per (tutte) le determinazioni predicative, 299; S.i per le proprietà e le alterazioni nel cosmo, 403; S. reale, 801; S. senza luogo e senza tempo, 205; S. senziente, 345; S. universale trascendentale, 835
Sovrannaturalismo (*Supranaturalismus* – v. Naturalismo) in Occam, 695 (nota 1)
Sparta (*Sparta*), 491
Spartani (*Spartaner* – v. Sparta), 429
Speculazione (*Spekulation*), 241-243, 259, 293, 445, 527, 579, 583; S. antica, 527; S.i greche, 689; S.i metafisiche sulla storia e sulla società, 653; S. panteistica, 561; S.i sul diritto naturale, 485; S.i sulla natura in Oken e Schelling, 45; S.i (greche) su Stato e diritto, 483; S. tedesca, 631
Spiegazione (*Erklärung*), LVII, 37, 155, 251, 279, 283, 289, 293, 305, 311-313, 323, 331, 345, 357-359, 381, 409-411, 491, 659-661, 703, 719, 737, 741, 745, 749, 829, 841; S. astronomica, 337; S. dei fatti (complessi) della natura, 479; S. dei fenomeni (del mondo astrale), 279, 607, 611; S. dei movimenti dei corpi (mondani), 333, 719; S. dei processi psichici, 769; S. del contenuto della vita spirituale, 371; S. del cosmo (del mondo, alterabile), 297, 309, 313, 337-339, 385-387, 405, 479, 645; S. della connessione della storia (mondiale), 185, 663; S. della conoscenza (e dei suoi concetti), LXI; S. della

natura, 395, 589, 727-729; S. della percezione, 345 (nota 2); S.i della scienza, 359; S. (sufficiente) della società (borghese), 443, 691; S. delle apparizioni visibili, 729; S. delle azioni delle singole persone, 663; S. dell'effettualità, 387, 611, 711; S. (meccanica) delle unità di volontà politiche, 689; S.i dell'intero del mondo, 289; S. (causale) di (delle) apparizioni di natura, 315, 587; S. dell'organismo politico, 687; S. dell'organizzazione esterna della società nel medioevo, 669; S. di fenomeni di natura, 295; S. fisica del mondo, 311; S. genetica, 61; S. meccanica (atomistica) del mondo (della natura), 339, 481, 735, 763; S. naturale, 281; S. scientifica del cosmo (del mondo), 279, 737; S. teistica (teleologica) della natura, 481; S. (meramente) teoretica del diritto (e della vita economica), 117

Spiegazione della natura (*Naturerklärung* – v. Natura, Spiegazione), 315, 411; S. causale, 587; S. dominante, 747; S. meccanica, 731, 739, 747, 753

Spinta vitale (*Lebensdrang* – v. Vita), 525, 747

Spiriti astrali (*Gestirngeister* – v. Spirito), 81, 249, 383 (nota 1), 419, 423, 719

Spirito (*Geist*), 11, 15-17, 23, 33, 39, 57, 89, 107, 117, 121, 171, 245, 261, 281-283, 371, 375, 453, 493, 519-521, 535-537, 593-595, 619, 623, 639, 661, 671-673, 713, 717, 737, 741, 767, 815-817; S. astorico di Kant, 611; S. cristiano, 665; S. degli scrittori antichi, 705; S. dei popoli moderni, 713; S. della considerazione scientifica, 413; S. della nostra parte del mondo, 317; S. della Scuola Istorica, LXI; S. delle indagini astronomiche di Anassagora, 317; S. delle scuole di retorica, 435; S. dello storiografo, 77; S. dell'uomo medievale, 607; S. (raccogliente) del ricercatore, 47; S. del (di un) tempo, 219; S. di ciò che è passato, 245; S. (unitario) di dio, 671, 675; S. d'illuminismo scettico, 435; S. esplicativo, 281; S. europeo, 361, 479; S. filosofico, 827; S. greco, 285-287, 291-293, 297, 317, 341, 347, 371, 381, 415, 427-429, 445, 465-467, 497-499, 653; S. greco-nazionale, 485; S. indagatore, 429, 699; S. in Hegel, 205; S. logico, 727, 769; S. inventivo nella borghesia laboriosa, 713; S. medievale, 607, 653, 669; S. metafisico (del medioevo), 247, 361, 605, 731, 759, 805; S. mite di Origene, 511; S. motore, 721; S. organizzativo di Platone, 355, 447; S. progressivo, 295; S. puro, 425; S. realistico di Aristotele, 401; S. religioso, 553; S. ricercatore della natura in Europa, 731; S. scettico, 339-343, 375, 435, 479, 603; S. scientifico (d'Europa), 251, 261, 413, 539, 705, 759, 817; S. scientifico-naturale, 17; S. platonico, 367; S. romano, 847; S. sistematico, 107; S. storico, LVII; S. tedesco, 245; S. umano, 47, 117, 261, 537, 777, 815-817, 827; S. universale di considerazione della storia, LVII

Spirito complessivo (*Gesamtgeist*) nazionale in Bossuet, 195

Spirito dell'uomo (*Menschengeist* – v. Natura dell'uomo), 11, 369, 633, 635

Spirito del mondo (*Weltgeist* – v. Ragione del mondo), 115, 197

Spirito del popolo (*Volksgeist*), 59, 79-81, 115

Statistica (*Statistik*), 47, 77, 217, 227

Stato (*Staat*), LVII, 5, 35, 57-59, 69 (nota 1), 81, 91, 109, 113, 119, 125-127, 135-137, 143-145, 149-153, 157, 161-169, 177-179, 221, 227, 249, 341, 369, 429, 437-441, 445-463, 481-485, 491, 533, 593, 673-675, 679-689, 693-695, 705, 747, 751-753, 845; S.i antichi, 495; S.i asiatici, 431; S. effettuale, 449; S. greco, 429, 447; S. ideale, 447; S. in Aristotele, 457, 685 (nota 3);

S. moderno, 127; S. mondiale, 681-683
Stato d'animo (*Gemütszustand* – v. Stato dell'anima), 505-507; S. religioso, 269
Stato dell'anima (*Seelenzustand* – v. Stato d'animo), 527
Stato mondiale (*Weltstaat* – v. Stato, Stato universale), 485, 679
Stato sentimentale (*Gefühlszustand*, D. T.: stato affettivo – v. Sentimento), 747
Stato universale (*Universalstaat* – v. Stato, Stato mondiale) romano, 679
Stirpe [altrimenti: specie] (*Geschlecht*, D. T.: specie), 103, 201-203, 249, 481, 495; S.i di uomini, 127
Stoa (*Stoa*), 481-483
Stoici (*Stoiker* – v. Stoa), 499, 507, 619, 621 (nota 1), 673, 679
Storia (*Geschichte*), LV, LXI, 3, 31, 35, 45, 49, 53-57, 63-67, 79-85, 103, 113, 127-131, 145, 163, 175, 181, 185, 189-213, 221, 227-229, 235-237, 247-249, 263-267, 277, 322, 351, 459, 481, 491, 501-505, 523-525, 537, 547, 581, 593, 643, 649, 653-655, 659, 663-669, 687, 691-693, 699, 723, 741-745, 753-755, 759-767, 777, 809-811, 815, 819-831, 837, 845; S. del dominio sull'intero della Terra, 35; S. del genere umano, 501; S. della concezione metafisica dello spirito, 815; S. della conoscenza (umana), 251; S. della coscienza scientifica moderna, 809; S. della filosofia, LXV, 815; S. della formazione di concetti, 823; S. della giustificazione del mondo trascendente, 551; S. (esplicativa) della metafisica (moderna), 247, 257, 305 (nota 1), 399, 465, 509, 723, 767, 791, 801-803, 809-811; S. della posizione metafisica dello spirito, 767; S. (greca) della scienza, 251, 589; S. della società, 441; S. della trasmissione della filosofia greca a Roma, 847; S. della vita dell'anima, 657; S. della volontà, 659; S. delle belle lettere, 173; S. (interna) delle idee religiose e filosofiche, 665; S. delle scienze, 251-253, 357; S. delle scienze dello spirito, 49, 215, 425, 819, 823-827; S. delle scienze politiche, 453; S. dell'intelligenza, 261, 267, 351; S. dello spirito scettico, 479; S. dello spirito scientifico (progressivo), 251, 261; S. dello sviluppo intellettuale, LXV; S. dell'umanità, 37, 177, 505, 659, 667, 807; S. del pensiero filosofico, LXIII; S. del pensiero umano, 777; S. del popolo eleatico, 355; S. del procedimento metafisico d'inferenza, 377; S. del sapere, 225; S. greca, 327; S. intellettuale, 275, 699, 809; S. mondana, 665; S. politica, 35, 125, 679; S. umana, 591, 761; S. vivente, 105, 649
Storia dello sviluppo (*Entwicklungsgeschichte* – v. Storia), LXI, 409; S. dei concetti, 795; S. dei (singoli) popoli, 195, 221; S. della vita dello Stato in Aristotele, 219; S. delle arti nei fratelli Schlegel, 219; S. dell'universo, 825
Storia dell'umanità (*Menschheitsgeschichte* – v. Storia, Storia dell'uomo), 503, 757
Storia dell'uomo (*Menschengeschichte* – v. Storia, Storia dell'umanità), 193, 197, 201, 203 (nota1)
Storia mondiale (*Weltgeschichte* – v. Storia, Storia universale), 167, 197, 203-205, 505, 607, 663
Storia universale (*Universalgeschichte* – v. Storia, Storia mondiale), 37, 187 (e nota 1), 201, 221, 823; S. in Turgot, 195
Storiografia (*Geschichtschreibung* – v. Istoria, Storia), 7, 47, 63, 73, 77, 463; S. nel medioevo, 665 (nota 4); S. di Erodoto, 427; S. nella Scuola Aristotelica, 463
Sufi (*Sufis*), 561 (e nota 2)
Suolo (*Boden*), 127, 135, 491, 701; S. comune, 135; S. comunitario, 171; S. metafisico, 247; S. natio, 83
Sviluppo (*Entwicklung* – v. Storia), LV-LVII, 9, 183, 197-201, 271, 317, 357, 383, 411, 429, 511, 531-533,

623, 655, 659, 727, 735, 839; S. continuo, 697; S. deduttivo, 89; S. degli individui, 203; S. dei principî nella scienza platonica, 359; S. dei sistemi, 117; S. del cristianesimo in Occidente, 499; S. (interno, smisurato) del genere umano, 199, 665, 757; S. della connessione finalizzata della conoscenza, 495; S. della connessione finalizzata della vita umana, 693; S. della filosofia, 839; S. della matematica, 583; S. della metafisica, 715; S. della nuova generazione di popoli europei, 703; S. (progressivo) della scienza (antica, europea, greca), 287, 459, 589; S. della Scuola Peripatetica, 589; S. della società (greca, moderna), 67, 691; S. della sociologia, 209 (nota 1), 835; S. dell'atomismo, 727-729; S. della vita dell'anima, 503, 803, 807; S. (interno) della vita religiosa, 341; S. della vita spirituale, 35: S. delle (singole) connessioni finalizzate nella società umana, 285; S. delle formule, 543; S. delle idee, 357; S. delle nazioni, 263 (nota 2); S. delle (di) rappresentazioni, 265, 387; S. delle scienze (particolari) dello spirito, 223, 425, 827; S. delle unità psico-fisiche, 35; S. (infinito) dell'individuo, 199; S. dell'intelligenza (umana), 213, 255, 263 (nota 2); S. dell'organizzazione esterna della società, 171; S. dello spirituale, 33, 37; S. (intellettuale) dell'umanità (europea), 205, 505, 667; S. dell'unità di vita, 65; S. del mondo storico-sociale, 815; S. del pensiero europeo, 381-383; S. del pensiero greco-europeo, 543; S. (più rigoroso) del principio dell'Uno-Tutto, 303; S. del regno delle persone, 31; S. del sapere positivo della natura, 581; S. (interno) del singolo Stato, 845; S. del singolo uomo, 35, 667; S. del teorema della connessione logica nella natura, 769; S. d'Europa, 593; S. di concetti saldi e universali nel settore dei fatti spirituali, 139; S. di (piccole) politîe, 431; S. di proposizioni, 487, 679 (nota 1); S. di una connessione parziale, 739; S. di un'idea, 203; S. di uniformità astratte, 49, 817 (nota 1); S. filosofico, 419; S. greco, 535; S. greco-nazionale, 483; S. intellettuale (dell'Occidente, europeo, greco nel medioevo), LXV, 11, 261-263, 275, 279, 289, 301, 349 (nota 1), 365, 433, 437, 481, 487, 499, 539, 577, 705, 709, 763; S. interno nel medioevo, 699; S.i logici, 389; S. naturale di un uomo, 605; S. nazionale, 483; S. personale, 123; S. politico europeo, 433; S. progressivo, 429; S. sociale, 441; S. spirituale (dei popoli europei), 247; S. storico, 119, 155, 503, 825-827; S. storico-mondiale, 173; S. umano, 209-211; S. verso costituzioni democratiche nelle città coloniali ioniche, 283

Sviluppo della vita (*Lebensentwicklung* – v. Sviluppo, Vita), 667

Tecnica (*Technik*), 37, 583; T. del calcolo delle influenza delle poesie, 173; T. (esemplare) della filologia, 49; T. (isolata) della professione particolare (vita professionale), 3, 243; T. dell'attività connessa con la vita statale, 343; T. di Gorgia, 437; T. giuridica, 445

Teleologia (*Teleologie*), 447; T. cristiana, 673; T. della storia universale in H. Ritter, 37; T. nel senso dei Greci, 739

Teologia (*Theologie* – v. Religione), 3, 41, 211, 261-267, 529-533, 543, 547-551, 555, 577-581, 585, 591, 595-597, 601, 629, 707, 847; T. cristiana (del cristianesimo), 543, 553, 573, 593; T. degli Arabi, 573, 591; T. delle religioni (monoteistiche), 597; T. ebraica (dell'ebraismo), 543, 575; T. in Aristotele (aristotelica), 417-419; T. maomettana, 543; T. naturale, 753 (nota 1), 755; T. pratica, 643; T. pseudo-

aristotelica, 631 (nota 1); T. razionale, 617
Teoria della conoscenza (*Erkenntnistheorie*, D. T.: gnoseologia – v. Conoscenza), LVII, LXI-LXIII, 233, 245, 251, 261-263, 271, 341-343, 363, 397, 407, 493, 523-525, 539, 709, 731, 761, 787, 791, 795-797, 805, 833; T. delle scienze dello spirito, 183-185, 215, 819; T. di Kant, LXI, 795; T. empiristica, LXI; T. moderna, 349 (nota 1)
Tipo (*Typus*), 65, 361, 409, 735, 743; T. corporeo, 79; T. dell'effettualità, 365; T. di natura dell'uomo, 61, 71; T.i in sé conchiusi, 657; T. istorico, 697; T.i secondo leggi, 739; T. soggettivo, 61; T. umano generale, 77
Tradizionalismo (*Traditionalismus* – v. Tradizione), 195
Tradizione (*Tradition* – v. Tramandamento), 247, 265, 319, 581, 589, 691, 699-701, 751; T. della connessione della storia mondiale, 607; T. di una (lunga) osservazione e registrazione astronomica, 285; T. istorica, 743; T. storica, 669
Tramandamento (*Überlieferung* – v. Tradizione), 47, 265, 279, 323, 619, 743; T. della scienza matematica della natura presso gli Arabi, 589; T. (originario) del materiale logico, 547; T. istorico, 701; T. (sommario e falsificato) sul mondo antico, 669
Trascendenza (*Transzendenz*), 379, 421; T. astronomica, 607; T. della volontà, 645; T. (dell'ordinamento platonico) delle idee, 373, 379; T. del mondo invisibile del cristianesimo, 379; T. (effettuale) di dio, 545 (nota 4)

Umanesimo (*Humanismus*), 435, 703-705
Unione gentilizia (*Geschlechterverein*, D. T.: consorzio gentilizio – v. Associazione gentilizia, Comunità gentilizia, Ordinamento gentilizio), 151
Unità di vita (*Lebenseinheit* – v. Vita), 27-29, 53, 65, 113, 171, 219, 745-747; U. individuale (dell'individuo), 79, 161; U. personale, LXI-LXIII; U. psichiche, 133, 787; U. psicofisica (psico-fisica), 9, 27, 31, 55, 67, 81, 97, 149
Unità di volontà (*Willenseinheit* – v. Volontà), 91, 103-105, 111, 137, 145, 149-151, 161, 455, 459, 689; U. politica, 687-689
Unità famigliare (*Familieneinheit*, D. T.: unità familiare – v. Famiglia), 151
Unità individuale (*Individualeinheit*), 57, 61, 241, 249
Uomo medio (*Durchschnittsmensch*), 173, 459

Valore (*Wert*), LV, 9, 15, 33, 51, 65, 87, 175, 189-193, 361, 377, 455, 825, 831; V. dei modi di procedimento del pensiero, 7; V. del corso del mondo, 191; V. del decorso storico, 189; V. (scientifico) della fondazione metafisica, 335-337; V. (infinito) della persona morale, 619; V. della sillogistica aristotelica, 393 (nota 2); V. (teoretico) dell'astronomia, 355; V. della teoria della conoscenza, 185; V. dell'autoriflessione storica, LXIII; V.i della vita, 197; V. della vita storica del mondo, 191; V. (infinito) della volontà, 429; V. delle scienze della natura in Epicuro, 507; V. dello Stato mondiale, 681; V. (infinito) del mondo, 301; V. del singolo stato di fatto, LVII
Visione della natura (*Naturansicht*, D. T.: concezione della natura – v. Natura), 587, 607, 611; V. unitaria, 727
Visione della vita (*Lebensansicht* – v. Vita), 847
Visione del mondo (*Weltansicht*, D. T.: concezione, concezione del mondo – v. Concezione del mondo, Intuizione del mondo, Mondo), 33, 101, 173, 309, 313, 703-705, 803; V. astronomica, 609; V. ato-

mistica, 333; V. (propria) dell'antichità, 291; V. cristiana, 807; V. generale, 711; V. meccanica, 729; V. metafisica (propria del medioevo), 577, 633; V. naturale, 359, 629, 647; V. oggettiva, 527; V. panteistica, 769; V. umana, 719
Vissuto (*Erlebnis*, D. T.: esperienza diretta, immediata – v. Esperienza, Vita), 59, 125, 131, 199, 205, 249, 267-269, 353, 497, 727-729, 733; V. del cristianesimo, 501; V. della (piena) natura dell'uomo, 715; V. della spontaneità del volere, 25; V. dell'autocoscienza, 13; V. della volontà, 15; V. delle religioni rivelate, 843; V. del sentimento, 15; V. di San Paolo, 503; V. interno, 15, 267; V. nella società presente, 207; V.i psichici, 749; V. religioso, 155, 193, 265-271, 277, 291, 417, 497, 501, 507, 541, 615 (nota 1), 843
Vissuto complessivo (*Gesamterlebnis* – v. Vissuto) del mondo spirituale, 15
Vita (*Leben*), LVII, 9, 39, 75, 95, 103, 121, 151, 161, 165, 171, 179, 187, 197, 211, 221, 243, 259, 265, 273, 277, 291-293, 303, 437, 499-503, 525, 539-541, 643, 649, 655, 693, 725, 739-741, 747, 763, 791, 831; V. beata, 425; V. corporativa del medioevo, 699-701; V. corporea, 67-69; V. cristiana (al presente), 159; V. degli Orientali, 507; V. dei popoli germanici, 677; V. dei sensi, 701; V. dei singoli uomini, 53; V. del cristianesimo, 539; V. della famiglia, 145; V. (bimillenaria) della metafisica, 417; V. della (nella) società (umana), 53, 71, 97, 103, 123, 171, 221 (nota 2), 741, 753, 839; V. (oscura) della volontà (nel bambino), LXIII, 527, 701; V. dell'intero, 671; V. (molteplice) dell'umanità, 77, 125; V. dell'unità psicologica, 77; V. del presente, LVII; V. delle corporazioni, 691; V. delle politìe greche, 163; V. del singolo (uomo), 505, 511, 635, 753; V. di Goethe, 15; V. ecclesiastica, 137; V. effettuale, 81, 169; V. economica, 117, 127, 249, 459; V. effettuale, 121; V. eterna, 685; V. etica, 301, 351, 463, 503; V. etico-religiosa, 503, 507, 531, 671; V. fattuale, 89; V. (effettuale) greca (dei Greci, della società greca), 163, 435, 463, 491, 619, 743; V. intellettuale (dell'Occidente, del medioevo), 531, 577-579, 591, 707, 779; V. interna, 69, 269, 483, 529, 533, 739, 811; V. moderna, 5, 161; V. mondana, 683; V. morale, 21; V. movimentata, 123, V. nazionale, 135; V. nell'al di là, 605; V. nell'al di qua, 373; V. nella materia, 139; V. nella natura, 741; V. nella società, 117; V. nell'universo, 411; V. nel tempo, LXI; V. nomade, 463; V. organica, 185, 189, 329, 671, 719; V. personale, 73, 119, 617; V. politica (moderna), 169, 341, 427, 433, 455, 483, 531; V. piena, 525; V. pratica, LIX, 5, 263, 515; V. psichica (interna), 21, 67, 97, 129, 225, 257, 415, 443, 617, 621, 625, 745-747, 751, 763, 803-805, 835; V. psico-fisica, 29; V. quotidiana, 777; V. rappresentatrice (religiosa), 527, 553; V. religiosa, 267-273, 277, 301, 341, 507, 531, 541, 553, 567-569, 683, 699, 765; V. romana, 619; V. scientifica, 349, 443; V. sensoriale, 621; V. sociale (dell'umanità), 91, 95, 117, 123, 243, 341, 351, 451-453, 691, 755; V. spirituale (del genere umano, dell'umanità), LVII, 7-11, 21, 27, 31-35, 61-63, 67, 77-79, 109, 173, 261, 269, 275, 371, 427, 439, 493, 505, 527, 531, 623, 665, 707, 729, 737, 745, 749, 771, 787, 803; V. statale, 681; V. storica (dell'umanità, in Europa), 61, 83, 101, 145, 201, 271, 655, 661, 755; V. storico-sociale, 81-83, 131, 159, 211, 217; V. superiore (indipendente dalla natura), 269, 619; V. umana (abituale, dell'uomo), 47, 655, 693, 763; V. virtuosa (nella comunità statale), 683

Vita associata (*Verbandsleben* – v. Associazione, Vita), 133, 143-147, 163; V. dei popoli primitivi, 145; V. dell'umanità, 127, 143, 147-149, 157, 707; V. germanica (più antica), 145; V. umana, 143
Vita complessiva (*Gesamtleben* – v. Vita), 553; V. delle associazioni, 197; V. psichica, 713; V. spirituale, 291, 705
Vita dell'anima (*Seelenleben*, D. T.: interiorità psichica, vita dell'anima, vita interiore, vita spirituale – v. Anima, Psiche, Vita, Vita dell'animo), 367, 429, 495, 499-505, 513, 521, 527, 537, 541, 617-623, 649, 657, 739, 761, 765, 789, 803, 807, 831; V. cristiana, 495, 503; V. delle comunità cristiane, 619; V. dell'individuo, 753; V. religiosa, 499; V. umana, 497
Vita dell'animo (*Gemütsleben* – v. Animo, Vita, Vita dell'anima), 115, 193, 807
Vita finalizzata (*Zweckleben* – v. Vita), 145; V. dell'umanità, 659
Vita interna (*Innenleben* – v. Interno, Vita), 37
Vita naturale (*Naturleben* – v. Natura, Vita), 733; V. dell'organismo, 145
Vita sentimentale (*Gefühlsleben* – v. Sentimento, Vita), 131; V. degli individui, 135; V. religiosa in Schleiermacher, 131
Vita spirituale (*Geistesleben* – v. Sentimento, Vita) degli Arabi, 531; V. greca, 493
Vita statale (*Staatsleben* – v. Stato, Vita), 219, 343, 437, 453-455, 539, 681-683, 689, 693, 701; V. degli Spartani, 429; V. romana, 483
Vittorini (*Viktoriner*), 561, 593
Volontà (*Wille*), 9, 25, 63-65, 83, 91, 109, 115, 125, 133, 137, 141, 151, 157, 161, 191, 225, 247, 273, 277, 297-299, 311, 353, 371, 421, 429, 445, 449-451, 455, 459, 463, 477, 499, 503-507, 521-523, 527-529, 533, 537-541, 549, 561-563, 569, 575, 597, 615, 629, 639-645, 649-651, 655-659, 693-695, 701, 705, 729-731, 747, 765, 773-777, 785, 803, 841; V. degli individui, 127; V. dell'associazione, 155; V. della persona (di persone), 127, 283; V. dello Stato, 153; V. dell'uomo (umana), 249, 555, 561, 565-567, 655, 765, 771; V. del corpo politico, 101; V. di conoscenza, 93, 295, 313, 537, 735-739, 785-787; V. (provvidenziale) divina (di dio, in dio), 269, 511, 555, 559-561, 565, 567, 575, 613, 627-633, 637, 641 (nota 2), 649, 655, 659-663, 675, 679, 685-687, 693-695, 743, 773, 843; V. effettuale, 773 (nota 1); V. ideale (superiore), 441; V. in Leibniz, 773; V. in Duns Scoto, 641 (nota 1); V. malvagia, 195; V. onnipotente, 561; V. trascendente, 675; V. unificate, 689; V. unitaria, 107-109
Volontà complessiva (*Gesamtwille*, D. T.: volontà collettiva – v.), 107-111, 151, 157, 160 (nota 1), 251, 449; V. organizzate, 155

INDICE DEI NOMI

Il presente indice non costituisce una semplice trasposizione né del *Namenverzeichnis*, ossia dell'indice dei nomi originale che correda come unico apparato il vol. I delle *Gesammelte Schriften*, né di quello redatto per l'edizione italiana di G. A. De Toni, ma è stato nuovamente compilato. Del primo indice tedesco, scarsamente affidabile, va a correggere lacune nelle ricorrenze, numeri di pagina errati in queste ultime ed errori tipografici, integrando le voci solo in merito ad alcuni personaggi storici ed escludendo al pari di esso personaggi letterari e mitologici. Rispetto all'indice della precedente edizione italiana, e conformemente a quello originale, i nomi accolti sono solo quelli citati da Dilthey nella sua opera (così come nella prefazione e nelle aggiunte dai manoscritti), ma non quelli ricorrenti negli apparati introduttivi e bibliografici. Diversamente dai due indici di cui sopra, le denominazioni generiche delle correnti di pensiero e dei loro esponenti (es. Neoplatonismo, Neoplatonici) sono state incluse nell'indice degli argomenti.

Abelardo, 545 (e note 2, 3, 4), 549 (e note 1, 2), 559 (nota 3), 569 (nota 1), 571 (nota 1), 573, 591, 673 (nota 2)
Abubekr (Ibn Tophail), 605
Abulfeda (Abul Wefa), 585 (nota 1)
Abraham ben David, 573 (nota 2), 575
Adelardo di Bath, 591
Agostino, 177, 193-197, 203, 503, 505-529, 543 (nota 2), 545-547, 555, 571, 575 (nota 3), 579, 595-597, 615 (nota 1), 623-625, 643, 657, 663-667, 671-673, 675 (nota 1), 677, 681, 693 (nota 1), 739
Ailly, P. d', 595
Al-Ashari (al Aschari), 557
Alberico da Romano, 605
Alberto Magno, 587, 593-595, 609, 611 (nota 1), 633 (nota 5), 643-649, 683, 703
Alessandro di Afrodisia, 631 (nota 1)
Alessandro Magno, 215, 483, 491
Al-Farabi (al Farabi), 581
Alfonso di Castiglia, 585
Al-Hazen (al Hazen), 587
Al-Kindi (al Kindi), 581
Al-Mamun (al Mamun), 581, 591
Althusius, G., 691 (nota 1)
Amalrico di Bena, 627
Ammonio, 619
Amr Al-Gahiz (Amr al Gahiz), 557
Anassagora, 299, 309, 311-333, 337, 341, 367, 385, 417-421, 435, 587, 609-611
Anassimandro, 287, 291, 299
Andronico, 253 (nota 1)
Anselmo d'Aosta (Anselm von Canterbury), 545 (e nota 2), 555 (nota 1), 559, 565-567, 569 (nota 1), 615-617, 703
Antistene, 389, 483
Apelt, O., 259 (nota 2)
Apollonio di Perga, 581
Arato, 323 (nota 4)
Archelao, 153, 437
Archimede, 385, 489, 581, 589, 707
Aristofane, 439
Aristotele, 59, 139, 163, 189, 219, 227, 253-261, 307, 315 (nota 1), 317 (nota 1), 319 (nota 3), 327 (nota 2), 331 (nota 1), 333, 337 (nota 2), 339-341, 347 (e nota 1), 351 (nota 2), 353, 357-359 , 365, 379-425, 429, 435, 451-465, 473-475, 479, 483, 491, 529-533, 547, 579-581, 589-593, 597, 607-609, 621, 627-

631, 639, 645 (nota 2), 681-683, 687, 693, 729, 737, 751, 769, 773, 793, 799, 807, 843, 845
Asclepiade di Bitinia, 489
Augusto, 253 (nota 1)
Avempace (Ibn Badja), 533, 631
Averroè (Ibn Roschd), 533, 557-559, 563, 571 (nota 5), 587 (e nota 2), 591-593, 625-627, 631-637, 641-647
Avicenna (Ibn Sina), 591-593, 625 (nota 2), 647

Bacone, F., 3, 37 (nota 1), 41, 713, 757
Bacone, R., 595, 601, 643
Baumgarten, A. G., 255
Beda il Venerabile, 587
Bergk, Th., 281 (nota 1)
Bernardo di Chiaravalle, 545 (nota 1), 592
Bichat, X., 207
Biot, J.-B., 585 (nota 1)
Bloch, M.,
Böckh, A., LVII, 41 (nota 2)
Böhme, J., 561 (nota 2)
Boezio, 547 (nota 2), 619
Bonaventura, 609 (e nota 1), 625 (nota 4)
Bonitz, H., 253 (note 1, 2), 351 (nota 2), 403 (nota 1)
Bossuet, J. B., 195, 745
Buckle, H. T., LVII, 37, 215
Burckhardt, J., 119, 495 (nota 1), 507, 703
Burke, E., LVII

Calvino, G., 555
Cantor, G., 583 (nota 1)
Carlyle, T., LVII, 63, 541, 741
Carneade, 469, 473, 477
Celso, 665 (e note 2, 3),
Cesare, G., 145, 669
Cicerone, 337 (nota 2), 421-423, 435, 477 (nota 1), 483
Clarke, S., 771-773
Cleante di Asso, 483
Clemente Alessandrino, 153 (nota 2), 177, 503, 525, 667
Comenio, J., 41
Comte, A., LVII, LIX, LXV, 31, 43 (e nota 1), 69 (nota 1), 165, 177 (e nota 1), 189, 197-199, 207-213, 217-221, 263-267, 275, 835, 839
Condorcet, M. J. A. di, 177, 221, 753, 757 (nota 1), 759
Copernico, N., 33, 529, 719,
Corrado di Megenberg, 595
Costantino Africano, 591
Cousin, V., 547 (nota 1)
Cromwell, O., 555

Dante, 419, 607, 657, 679-687, 703
Davide di Dinant, 627 (e nota 1)
Delambre, J.-B., 587 (nota 2)
Demetrio di Falero, 483
Democrito, 309, 313-315, 319, 331 (nota 1), 333, 339, 367, 385, 479, 587, 843
Demostene, 153 (nota 1)
Descartes, R., 11, 237, 513, 517, 525, 529, 711, 715, 747-749, 769, 799
Dicearco di Messana, 463, 483
Diderot, D., 759
Diels, H., 289 (nota 1), 293 (nota 1), 313 (nota 1), 321 (nota 2), 337 (nota 2), 381 (nota 3)
Diogene di Apollonia, 339
Diogene di Seleucia, 483
Diogene Laerzio, 321 (nota 1), 323 (note 1, 4), 329 (nota 1), 337 (nota 2), 469
Dionigi Aeropagita, 569 (nota 1), 653
Dioscoride, 489, 581
Du Bois-Reymond, E., 15 (nota 1), 17, 23 (e note 1, 2)
Duns Scoto, G., 567 (e nota 3), 593, 601 (nota 1), 607 (nota 1), 609, 627 (e nota 1), 637-641, 649-653
Durando di Saint Pourçains, 573 (nota 4)

Eadmer di S. Andrea, 545 (nota 2),
Ecateo, 303
Emerson, R. W., 741
Empedocle, 311-313, 319, 333, 367, 381
Enrico IV, 683
Epicuro, 315, 333, 337 (nota 2), 507
Eraclide Pontico, 483
Eraclito, 153 (nota 1), 267, 287, 291-293, 295, 299-305, 311, 345 (nota 2), 367, 381, 433, 437
Erasmo da Rotterdam, 699
Eratostene, 491
Erillo di Cartagine, 483

Erma, 645 (nota 4)
Erodoto, 427
Eschilo, 153 (nota 1), 433
Esiodo, 281
Euclide, 389 (e nota 3), 487, 581, 843
Euripide, 439
Eutropio, 677

Fechner, G. T., 65, 725, 729 (nota 1)
Federico II (imperatore), 593, 603-605, 625 (nota 2)
Fichte, J. G., 121, 441, 541, 831-833
Fidia, 293, 327
Filolao, 331, 381
Filone di Alessandria, 501, 507 (e nota 1), 509 (nota 1)
Floro, 677
Flügel, G., 531 (nota 1)
Freudenthal, J., 573 (nota 3)

Gabir ben Ablah (Alpetragius), 587 (nota 2)
Galeno, 581, 707
Galilei, G., 529, 549, 707, 715-717, 745-749
Gassendi, P., 333
Gaunilone, 615
Gellio, 473 (nota 3)
Gerberto d'Aurillac, 585, 591
Gesù Cristo, 193, 501-503, 663, 669-675, 681, 685
Gierke, O., 143 (nota 1), 683 (nota 3), 691 (nota 1)
Giovanni di Salisbury, 545 (nota 3), 687
Giovanni Parisiensis, 681 (nota 1)
Giovanni Taulero, 765
Giuda Levita, 545, 565, 573 (nota 2), 579 (nota 2)
Goethe, J. W. von, 15, 101, 179, 201, 239 (*incipit* Libro II), 251, 481, 739
Goldast, M., 681 (nota 1)
Gorgia, 343
Gotescalco di Orbais, 555 (nota 1)
Gregorio Magno (san, papa Gregorio I), 509
Gregorio di Nazianzo, 683 (nota 2)
Gregorio VII (san, papa), 681 (e nota 3)
Grimm, J., LVII
Groot, H. de (Grozio, U.), 529
Guglielmo di Champeaux, 549 (e nota 1)
Guizot, F., LVII

Häckel, E., 21, 25
Hankel, H., 583 (nota 1), 585 (nota 1)
Hauréau, B., 547 (note 1, 2), 627 (nota 1)
Hegel, G. W. F., LXV, 45, 103, 165, 177, 189, 197, 205-207, 219, 641, 711, 759, 775, 805
Helmholtz, H. von, 1 (*incipit* Libro I); 233 (e nota 1)
Herbart, J. F., 121, 165, 257, 751, 801
Herder, J. G., LVII, LXI, 177, 189-191, 201-205, 221, 759
Herschel, J., 3
Heyne, Ch. G., 219
Hitzig, E., 209 (nota 2)
Hobbes, Th., 237, 319, 439, 681, 711, 747
Humboldt, A. von, 323 (nota 2), 329 (nota 1)
Humboldt, W. von, LXI, 177, 205
Hume, D., LXI, 749, 783

Ideler, L., 323 (nota 2)
Ihering, R. von, 39, 115-117
Ipparco, 331, 491-493, 587, 707
Ippia, 153 (e nota 2), 437, 441
Ippocrate, 581
Ippolito, 289 (nota 1), 321 (nota 2)
Isidoro di Siviglia, 587, 673 (nota 2)
Isocrate, 435

Jacobi, C., 323 (nota 2)
Jevons, F. B., 229
Jourdain, Ph. E., 547 (nota 1), 591 (nota 1)

Kant, I., LXI, 23 (nota 2), 121, 129, 199-203, 231, 255-263, 371, 397, 441, 467, 475, 529, 541, 601, 611-615, 649, 723, 765, 783, 795, 799, 809-811, 831-835, 843
Kaufmann, D., 571 (nota 6), 573 (nota 2)
Keplero, J., 407, 419, 719-721
Kopp, H. F., 583 (nota 2)
Krause, E., 165

Laas, E., 345 (nota 2)
Lagrange, L. di, 717

Lange, F. A., 337 (nota 2), 349 (nota 1)
Laplace, P. S. de, 15-17, 723
Lasswitz, O., 489 (nota 2)
Lavoisier, A., 207, 717
Leibniz, G. W., 203, 259, 401, 411, 597 (nota 1), 623, 633 (nota 5), 711, 771-777, 801-805
Leone X (papa), 761
Lessing, G. E., 175-177, 197, 201-203
Leonardo da Vinci, 707
Leucippo, 311-315, 319, 333-337, 385, 439, 481
Libri, G., 595 (nota 1)
Lilienfeld, P. F., 835
Littré, E., 43 (e nota 1)
Locke, J., LXI, 471, 783
Lotze, R. H., LIX, 23 (nota 2), 203 (e nota 2), 247, 255 (nota 3), 623, 803-805
Lubbock, J., 265
Lucrezio, T. C., 333
Lutero, M., 529, 555, 643, 699, 707, 765

Maimonide, M., 565 (nota 1), 571 (nota 6), 573 (nota 2), 575, 647 (nota 1)
Maistre, J. de, 177 (nota 1), 211, 221
Marcellino, 665 (nota 1), 667 (nota 3)
Marciano, 153 (nota 1)
Marsilio da Padova, 685, 689
Martin, T. H., 325 (nota 1)
Melisso, 309-311, 347 (nota 2)
Mendelssohn, M., 23 (nota 2), 623
Metrodoro di Chio, 315
Mill, J. Stuart, LVII-LIX, 7, 43 (e nota 1), 59, 177, 207, 213-215, 229, 261
Milton, J., 541
Mimnermo, 281 (nota 1)
Mohl, R. von, 41 (nota 2), 45 (nota 1), 161 (nota 1), 165 (nota 1), 167-169
Mommsen, T., 41 (nota 1)
Mullach, G. A., 307 (note 1, 2), 321 (nota 3), 327 (note 2, 4)
Müller, J. (fisiologo), 115 (e nota 1), 473
Müller, J. von (storico), 189 (nota 3)
Müller, M., 269
Munk, S., 555 (note 2, 3), 573 (nota 2), 581 (nota 1), 635 (nota 3), 647 (nota 1)

Nausifane, 315
Nemesio, 619 (nota 1)
Newton, I., 611, 719-725, 739, 745, 749
Niebuhr, B. G., LVII, 457
Novalis, 761, 805

Occam, G. di, 567, 577 (nota 1), 593, 601, 605, 613 (nota 1), 641-643, 651, 679 (nota 1), 681 (nota 1), 695 (e nota 1), 705
Oken, L., 45
Omero, 279-281, 285-287, 325 (nota 4), 323 (nota 4), 425
Origene, 511, 525, 619, 663 (nota 1), 665 (note 2, 3)
Orosio, 665 (e nota 1)

Panezio di Rodi, 483
Paolo (san, apostolo), 503, 527, 555, 669-671, 677 (nota 2)
Paracelso, 715-717
Parmenide, 267, 287, 291-293, 295, 299-301, 305-313, 321 (nota 3), 333-335, 381, 773
Pascal, B., 9 (nota 1), 251, 757
Pausania, 431
Pericle, 317, 327, 761
Perseo di Cizio, 483
Petrarca, 697, 705
Pindaro, 153 (nota 1)
Pirrone, 465-467
Pitagora, 291-293, 299, 303
Platone, 55, 155 (nota 1), 255, 259, 267, 297, 313, 317 (nota 2), 321 (e nota 4), 331, 337, 341, 345 (nota 2), 347, 349 (note 2, 3), 351 (nota 1), 353-383, 401, 405, 417, 423, 427, 431 (nota 1), 435, 437 (nota 1), 439 (nota 1), 447-449, 473-475, 483, 519, 529, 587 (nota 1), 597-599, 609, 621, 631, 681 (nota 2), 737, 807, 841-843
Plinio il Vecchio, 491-493
Plotino, 509, 619-623
Plutarco, 293 (nota 1), 315 (nota 3), 317 (nota 2), 323 (nota 2), 329 (nota 1), 337 (nota 2), 509, 687
Polibio, 491, 677, 845
Porfirio, 547 (nota 2), 665 (e nota 3)

Prantl, K., 393 (nota 2), 399 (nota 1), 401 (nota 2), 547 (note 1, 2), 599 (nota 2), 705 (nota 1)
Prassitele, 293
Proclo, 389 (nota 3)
Protagora, 315, 337 (nota 1), 343-345, 433-439, 465
Pufendorf, S. von, 441

Raimondo di Sabunde, 617
Ranke, H., 185
Reinaud, J.-T., 585 (nota 1)
Rémusat, F.-M. de, 549 (nota 3)
Renan, E., 577 (nota 2), 581 (nota 2), 589 (nota 1), 635 (nota 3), 645 (nota 2)
Reuter, H., 545 (nota 3)
Riccardo di San Vittore, 545 (nota 3)
Rickert, H., 817, 831
Riehl, A., 831
Ritter, H., 35-37, 201
Roscellino, 549, 641
Rößler, C., 201 (nota 2)
Rousseau, J.-J., 83, 441, 739

Saadja, 647 (nota 1)
Sagastani (sceicco), 531
Saint-Simon, C. H. de (conte), 165, 177 (e nota 1)
Salimbene da Parma (frate), 603 (nota 2)
Savigny, F. K. von, LVII
Schäffle, A., 45 (nota 1), 835
Schaharastani, 555 (nota 2), 557 (note 1, 4, 5), 571 (note 3, 4, 5), 577-579
Schaubach, E., 331 (nota 1)
Schelling, F. W. J., LXV, 45, 255 (nota 3), 711, 761
Schiller, F. von, 739
Schlegel, F., 761
Schlegel (fratelli), 205, 219
Schleiermacher, F., LXV, 41 (e nota 2), 45, 85-87, 131, 189, 207, 251, 269, 273 (nota 1), 291, 349 (nota 2), 373 (nota 1), 377 (nota 1), 391, 499, 529, 553, 761, 833
Schlosser, J., 187 (nota 1)
Schlözer, A. L. von, 165, 201
Schopenhauer, A., 247, 501, 711, 775, 789, 805
Schwegler, A., 253 (nota 2)
Scoto Eriugena, G., 545 (note 2, 4), 549, 555 (nota 1), 561 (nota 2), 569 (nota 1), 573, 579
Sédillot, L. P. E. A., 581 (nota 3), 585 (nota 1)
Seneca, L. A., 331 (nota 1)
Senocrate di Calcedonia, 483
Senofane, 267, 299-305, 355
Senofonte, 153 (nota 2), 349 (note 2, 3), 351 (nota 2)
Sesto Empirico, 315 (nota 3), 345 (note 1, 2), 431 (nota 1), 465-469, 473 (nota 1), 475 (nota 1)
Sfero del Bosforo, 483
Sieyès, E. J., 753
Sigwart, C., 233, 393 (e nota 2)
Sileno, 321 (nota 1)
Simmel, G., 835-839
Simplicio, 289 (nota 1), 313 (nota 1), 315 (nota 2), 317 (nota 3), 319 (nota 1, 2), 327 (nota 2), 333 (nota 1), 337 (nota 2), 385 (nota 4), 421 (nota 2)
Socrate, 153 (nota 2), 341, 349-355, 367-369, 375, 389, 437, 439 (nota 1), 445-447, 467, 483, 515,
Sofocle, 153, 437
Solone, 163 (nota 1), 279, 427
Sosigene, 333 (nota 1)
Spencer, H., 31, 43 (e nota 1), 69 (nota 1), 119, 177, 265, 835, 839
Spengel, L., 377 (nota 1)
Speusippo di Atene, 483
Spinoza, B., 9, 49, 189-191, 203, 237, 291, 299, 403, 439, 495, 501, 575, 601, 631, 633 (nota 5), 635, 641, 711, 747-749, 755, 769-771, 801, 817 (nota 1)
Stein, L., 45 (nota 1), 165 (nota 1), 167 (e note 3, 4, 5), 169
Steiner, R., 555 (nota 2), 557 (note 4, 5)
Stobeo, 293 (nota 1), 329 (nota 1)

Tacito, 145, 619
Talete, 279-281, 287, 291, 357
Temistio, 631 (nota 1)
Teofrasto, 289 (nota 1), 313 (nota 1), 337 (nota 2), 381 (nota 3), 491
Teofrasto di Ereso, 483
Tertulliano, 525, 667 (nota 1)

Thierry, A., 177 (nota 1)
Thünen, J. H. von, 87, 219
Thurot, M. C., 489 (nota 1), 589
Tocqueville, C. A. de, LVII, 225, 457
Tolomeo, 331, 489-493, 581, 587 (e nota 2), 609
Tommaso d'Aquino, 11, 255 (nota 1), 259, 561 (nota 1), 565-567, 569 (nota 1), 575 (e nota 4), 593, 599, 607 (nota 1), 609, 615 (e nota 1), 617 (nota 1), 625 (note 1, 3, 5), 631 (nota 2), 637 (e nota 2), 645-649, 653, 657, 661 (nota 1), 673 (note 2, 3), 681-683, 703, 739
Tommaso di Cantiprato, 595
Tommaso di Eccleston, 605 (nota 3)
Trasimaco, 155 (nota 1), 439 (nota 1)
Treitschke, H. von, 167 (nota 1)
Trendelenburg, F. A., 255 (nota 3), 381 (nota 4), 391, 465 (nota 1)
Tucidide, 439 (e nota 2)
Turgot, A. R. J., 177 (nota 1), 195, 201, 211, 221, 263 (nota 2), 759

Ueberweg, F., 255 (nota 3), 391
Ugo di San Vittore, 545 (nota 1)
Ulpiano, E. D., 119
Usener, H., 377 (nota 1)

Vico, G., 177, 195, 221, 263 (nota 2)
Vincenzo di Beauvais, 595
Voltaire, 179, 201, 759

Warnkönig, L. A., 41 (nota 2)
Weimar, K. A. von (amico di Goethe), 101
Whewell, W., 229
Winckelmann, J. J., LVII, 205, 219
Windelband, W., 817
Wolff, C., 611, 623, 775-777
Wöpcke, F., 583 (nota 1)
Wundt, W., 209 (nota 2)

Zeller, E., 289 (nota 1), 307 (nota 1), 315 (note 1, 4), 337 (nota 2), 349 (nota 2), 373 (nota 1), 383 (nota 3), 407 (nota 1)
Zenone di Cizio, 483
Zenone di Elea, 309-311, 435
Zwingli, U., 707

INDICE GENERALE

Introduzione alla nuova edizione italiana: Destini della coscienza storica. Verso un bilancio sulla recezione di Dilthey nel Novecento *di Giovanni Battista Demarta* V

Bibliografia XXV

I. Scritti di Wilhelm Dilthey, XXV: I.1. L'edizione delle "Gesammelte Schriften", XXV; I.2. Pubblicazioni tuttora al di fuori dell'edizione, diari ed epistolari, XXXIII; I.3. Traduzioni in lingua italiana, XXXV; I.4. Traduzioni in altre lingue della "Einleitung in die Geisteswissenschaften", XXXVIII – II. Bibliografie, XXXVIII – III. Periodici, XXXIX – IV. Studi critici, XXXIX: IV.1. Letteratura generale e introduttiva, XXXIX; IV.2. Studi sulla "Einleitung in die Geisteswissenschaften", XLV

Nota editoriale XLVII

I. Testo tedesco a fronte, XLVII – II. Avvertenze sul testo italiano, XLVII – III. Appendici all'edizione italiana, XLIX

INTRODUZIONE ALLE SCIENZE DELLO SPIRITO

Al conte Paul Yorck von Wartenburg LIII

Prefazione V

LIBRO I, INTRODUTTIVO

VISIONE D'INSIEME SULLA CONNESSIONE TRA LE SCIENZE PARTICOLARI DELLO SPIRITO, IN CUI SI ESPONE LA NECESSITÀ DI UNA SCIENZA FONDANTE

I. Intento di questa introduzione alle scienze dello spirito 3

II. Le scienze dello spirito sono un intero autonomo accanto alle scienze della natura 5

III. Il rapporto di questo intero con quello delle scienze della natura . 25

IV. Le visioni d'insieme sulle scienze dello spirito 39

V. Il loro materiale 45

VI. In esse ci sono tre classi di enunciati 49

VII. Separazione delle scienze particolari dall'effettualità storico-sociale 51

VIII. Le scienze dei singoli uomini come elementi di questa effettualità 53

IX. Posizione del conoscere rispetto alla connessione dell'effettualità storico-sociale 67
X. Lo studio scientifico dell'articolazione naturale dell'umanità così come dei singoli popoli 77
XI. Distinzione di due ulteriori classi di scienze particolari 81
XII. Le scienze dei sistemi della cultura 95
Le relazioni tra i sistemi della cultura e l'organizzazione esterna della società. Il diritto 101
La conoscenza dei sistemi della cultura. La dottrina dell'etica è una scienza di un sistema della cultura 113
XIII. Le scienze dell'organizzazione esterna della società 125
Le basi fondative psicologiche 125
L'organizzazione esterna della società come stato di fatto storico 137
Il compito della presentazione teoretica dell'organizzazione esterna della società 149
XIV. Filosofia della storia e sociologia non sono scienze effettuali 169
XV. Il loro compito è insolubile 183
Determinazione del compito della scienza della storia nella connessione delle scienze dello spirito 183
XVI. I loro metodi sono falsi 205
XVII. Esse conoscono la posizione della scienza della storia rispetto alle scienze particolari della società 215
XVIII. Crescente estensione e perfezionamento delle scienze particolari . 223
XIX. La necessità di una fondazione teoretico-conoscitiva per le scienze particolari dello spirito 229

LIBRO II

LA METAFISICA COME BASE FONDATIVA DELLE SCIENZE DELLO SPIRITO IL SUO DOMINIO E LA SUA DECADENZA

SEZIONE I

IL RAPPRESENTARE MITICO E LA NASCITA DELLA SCIENZA IN EUROPA

Capitolo I. Il compito che scaturisce dal risultato del Libro I 241
Capitolo II. Il concetto di metafisica. Il problema del suo rapporto con le apparizioni più affini 249
Capitolo III. La vita religiosa come sostrato della metafisica. Il periodo del rappresentare mitico 263
Capitolo IV. La nascita della scienza in Europa 279
Capitolo V. Carattere della più antica scienza greca 287

SEZIONE II

LO STADIO METAFISICO NELLO SVILUPPO DEI POPOLI ANTICHI

Capitolo I. Si mettono alla prova diversi punti di vista metafisici ed essi

si dimostrano al momento come non capaci di sviluppo 295
Capitolo II. Anassagora e la nascita della metafisica monoteistica in Europa 311
Capitolo III. La visione meccanica del mondo fondata da Leucippo e Democrito. Le cause della sua provvisoria impotenza di fronte alla metafisica monoteistica 333
Capitolo IV. L'èra dei Sofisti e di Socrate. Si introduce il metodo di constatazione del fondamento della conoscenza 343
Capitolo V. Platone 353
Progresso del metodo metafisico 353
La dottrina delle forme sostanziali del cosmo subentra alla metafisica monoteistica 359
La fondazione di questa metafisica delle forme sostanziali. La sua conclusione monoteistica 369
Capitolo VI. Aristotele e l'istituzione di una scienza metafisica separata . 379
Le condizioni scientifiche 381
La separazione della logica dalla metafisica e la sua relazione con quest'ultima 387
L'istituzione di una scienza autonoma della metafisica 393
La connessione metafisica del mondo 397
Metafisica e scienza della natura 411
La divinità come ultimo e supremo oggetto della metafisica 417
Capitolo VII. La metafisica dei Greci e l'effettualità storico-sociale 425
Limiti della scienza greca dello spirito 427
Lo stadio della riconduzione dell'ordine sociale a un'istituzione divina 431
Il diritto naturale dei Sofisti come una metafisica atomistica della società e i motivi della sua infecondità 433
La scienza politica della Scuola Socratica. Lo Stato ideale di Platone. La scienza comparativa dello Stato di Aristotele 445
Capitolo VIII. Il dissolvimento della metafisica nello scetticismo. I popoli antichi entrano nello stadio delle scienze particolari 465
Lo scetticismo 465
La metafisica postaristotelica e il suo carattere soggettivo 477
L'autonomia delle scienze particolari 485

SEZIONE III

LO STADIO METAFISICO DEI POPOLI EUROPEI MODERNI

Capitolo I. Cristianesimo, teoria della conoscenza e metafisica 495
Capitolo II. Agostino 505
I Padri 509
Agostino 513
Capitolo III. La nuova generazione di popoli e il suo stadio metafisico ... 529
Capitolo IV. Il primo periodo del pensiero medievale 541
La teologia e la dialettica come suo strumento 543

L'antinomia tra la rappresentazione del dio onnipotente e onnisciente e la rappresentazione della libertà dell'uomo 553
Le antinomie nella rappresentazione di dio secondo le sue proprietà 567
Capitolo V. La teologia si allaccia alla conoscenza della natura e alla scienza aristotelica del cosmo 577
La conoscenza della natura da parte degli Arabi e il loro punto di vista aristotelico 581
Trasmissione all'Occidente 591
Capitolo VI. Il secondo periodo del pensiero medievale 595
1. La conclusione della metafisica delle forme sostanziali 597
2. La fondazione conforme a intelletto del mondo trascendente 601
Le inferenze dell'esserci di dio 603
Le dimostrazioni in favore dell'immortalità dell'anima 617
3. La contraddizione interna alla metafisica medievale, che scaturisce dall'intreccio della teologia con la scienza del cosmo 629
Carattere dei sistemi così nascenti 629
L'antinomia tra la rappresentazione dell'intelletto divino e la rappresentazione della volontà divina 631
L'antinomia tra l'eternità del mondo e la sua creazione nel tempo 643
Queste antinomie non si possono risolvere in nessuna metafisica . 649
Capitolo VII. La metafisica medievale della storia e della società 651
Il regno metafisico di sostanze immateriali 653
La formulazione di una connessione metafisica in questo regno 659
La cerchia religiosa di rappresentazioni 669
La cerchia mondana di rappresentazioni 677

SEZIONE IV

LA DISSOLUZIONE DELLA POSIZIONE METAFISICA DELL'UOMO RISPETTO ALL'EFFETTUALITÀ

Capitolo I. Le condizioni della coscienza scientifica moderna 697
Capitolo II. Le scienze della natura 713
La metafisica dell'antichità e del medioevo viene dissolta dalle scienze della natura 715
La spiegazione meccanica della natura non è né una nuova metafisica né può venire utilizzata come suo punto di partenza 725
Il residuo derivante dalla spiegazione scientifico-naturale nella libera coscienza della conformità a pensiero della connessione del mondo e della vita nella natura 737
Capitolo III. Le scienze dello spirito 741
La costruzione metafisica della società e della storia viene dissolta dall'analisi nella scienza del singolo uomo 745
nelle scienze particolari della società 751
nella scienza della storia fondata su queste ultime 755
Il residuo derivante dalle scienze dello spirito nella libera coscienza dell'elemento meta-fisico della natura dell'uomo e della vita 763

Capitolo IV. Considerazione conclusiva sull'impossibilità della posizione metafisica del conoscere ... 767
La connessione logica del mondo come ideale della metafisica ... 767
La contraddizione dell'effettualità nei confronti di questo ideale e l'insostenibilità della metafisica ... 775
I legami della connessione metafisica del mondo non possono venire determinati univocamente dall'intelletto ... 789
Una rappresentazione contenutistica della connessione del mondo non è dimostrabile ... 799

AGGIUNTE DAI MANOSCRITTI

Annotazione preliminare ... 813

I. Prefazione ... 815

II. Aggiunte al Libro I ... 817
Connessione dell'introduzione alle scienze dello spirito ... 819
Sociologia ... 835

III. Aggiunte al Libro II ... 841

APPENDICI ALL'EDIZIONE ITALIANA

Nota sulla revisione della traduzione ... 851
Indice degli argomenti ... 853
Indice dei nomi ... 895

Bompiani ha raccolto l'invito della campagna
"Scrittori per le foreste" promossa da Greenpeace.
Questo libro è stampato su carta certificata FSC,
che unisce fibre riciclate post-consumo a fibre vergini
provenienti da buona gestione forestale e da fonti controllate.
Per maggiori informazioni: http://www.greenpeace.it/scrittori/

Finito di stampare nel mese di giugno 2007
da «La Tipografica Varese S.p.A.»
Stampato in Italia - Printed in Italy